
A 3 9015 00392 005 8
University of Michigan – BUHR



Philosophische Schriften

von

Dr. Franz Hoffmann,

ordentlichem Professor an der Universität Würzburg, Ritter des Michaelsordens erster Klasse und auswärtigem Mitglied der Akademie der Wissenschaften in München.

Siebenter Band.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1881.

C. Fr. Meyer's Buchdruckerei (C. Löper) in Weissenburg.

Dem hochverdienten Mitarbeiter

auf dem Gebiete der Seelen- und Natur-Forschung,

dem befreundeten

Herrn Dr. Maximilian Perty,

Professor der Naturgeschichte an der Schweizer Hochschule zu Bern

hochachtungsvollst

der

Verfasser.

Falsche vorgefasste Meinungen machen die Menschen nicht allein taub, sondern auch blind, also, dass sie dasjenige, was Anderen hell und klar ist, nicht sehen können.

Galenus,
Lib. 8 de Comp. Med.

Spiritualistische Studien.

Vorwort.

Der vorliegende VII. Band meiner Ph. Schriften ist wie die früheren Bände entstanden aus Arbeiten, die meist vorher in Zeitschriften erschienen waren. Für diesen Band sind zu nennen: 1. Spiritisch-ration. Zeitschrift von Julius Meurer und Oswald Mutze, 1872—73, 2. Psychische Studien von Staatsrath Alexander Aksakow, 1874 ff., 3. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik von Dr. Hermann Ulrici, 4. Philosophische Monatshefte von Dr. Karl Schaarschmidt (nur Artikel allgemein philosophischer Art). Mit einer solchen Vertheidigung der Wirklichkeit des Verkehrs irdischer Menschen mit den Abgeschiedenen kann man nur vor das Publikum treten, wenn man nach vielfältigen Prüfungen von der Wahrheit und Wirklichkeit jenes Verkehrs sich fest überzeugt hat. Die Einwendung, dass diese Ueberzeugung eine irrige sein könnte, wird durch den ganzen Verlauf dieser Betrachtungen zu widerlegen versucht und der Verfasser kann diesen Versuch nur für gelungen erachten. Die Gegner sollten doch wohl mehr als geschehen ist, erwägen, dass ganz evidente Gründe vorliegen müssten, um behaupten zu können, dass so ausgezeichnete Charaktere und Forscher wie z. B. der Richter Edmonds, Wallace, Crookes, Varley, Fechner, Weber, Zöllner, v. Fichte, Perty, Ulrici, v. Hellenbach, was den Kern der Sache betrifft, getäuscht worden seien. Vergl. Die sichtbare und die unsichtbare Welt etc. von Perty, S. 222. Vielmehr haben diese Männer theils evidente Beweise für das Hereinrageu der Geisterwelt geliefert, theils durch Nachprüfungen dieselben bestätigt. Unstreitig ist eine Unzahl von seit Jahrtausenden vorgekommenen Angaben über Geistererscheinungen oder Geisterwirkungen theils unstichhaltig, theils positiv falsch, Täuschung oder Betrug, aber es fehlt nicht in unserer Zeit an einschlägigen Erscheinungen, welche die strengsten Prüfungen eminenter Beobachter und Experimentatoren bestanden haben. Daher sah sich der eminent skeptische v. Hellenbach genöthigt, in seinen „Vorurtheilen der Menschheit“ zu äussern, dass so gewiss als die Existenz der Fische im Wasser (er hätte hinzufügen können: und der

Thiere und Menschen auf dem festen Lande) die Existonz ausserirdischer Wesenreihen experimentell erwiesen sei.

Sehen wir uns nach den Gegnern um, so steht der geringste Theil von ihnen ausserhalb einer gemeinpantheistischen, naturalistischen oder gar materialistischen Weltanschauung. Was sollen aber Gegenargumente bedeuten, welche auf so niedriger Erkenntnissstufe sich zu gründen suchen, die nur ein blindes Weltprincip (und damit den Fatalismus) wie den Untergang alles Gewordenen, also auch alles von ihnen geistig Genannten, zu statuiren vermag? Auf jedem dieser falschen Standpunkte (gemeiner Pantheismus, Naturalismus, Materialismus) wird sogar die Möglichkeit der Fortdauer des Menschen über den irdischen Tod hinaus geleugnet und daher jede Erscheinung, die solcher Voraussetzung widerspricht oder auch nur zu widersprechen droht, gleichsam mit Gewalt zur Täuschung oder zum Betrug gestempelt.

Unbefangene Untersuchung ist daher von diesen negativ dogmatistischen Standpunkten aus unmöglich. Es veranlasst ihre Vertreter gar nicht zu erneuerter Prüfung ihrer Denkergebnisse, dass unsere grössten Denker und Dichter insofern auf der Gegenseite stehen, als sie die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der menschlichen Individuen festgehalten haben. Die Leugnung derselben ging in der neueren Zeit hauptsächlich von Hegel und Schopenhauer aus und verbreitete sich von daher unter eine Unzahl von untergeordneten Epigonen, die gleichwohl in der Literatur der Zeitblätter den Ton angeben und guten Theils fanatisch Alles verfolgen, was ihren flachen Vorstellungen entgegen ist. Kant, der, trotz dem und jenem, zu tiefsinnig war, um dem Pantheismus oder Naturalismus oder Materialismus zu huldigen, stund daher im Grunde der Anerkennung eines Geisterverkehrs näher, da er den Glauben an die individuelle Unsterblichkeit immer fest hielt und sogar David Strauss äusserte, dass unter Voraussetzung der individuellen Unsterblichkeit der Verkehr mit der jenseitigen Geisterwelt eine naheliegende Annahme sei.

Diejenigen Gegner des Geisterverkehrs, welche entweder dem Theismus oder dem Deismus oder dem Persönliohkeits-Pantheismus huldigen, halten daher fest an dem Glauben der individuellen Unsterblichkeit, stellen sich aber die Erden-Menschheit absolut getrennt von der Weltregion der Abgeschiedenen vor, ohne doch solche absolute Getrenntheit beweisen zu können, die jedenfalls der Analogie der Naturwelt-Regionen nicht entsprechen würde.

Nicht Wenige, die nicht gerade der Annahme eines Geisterverkohrs entgegen wären, lassen sich irre machen theils durch die Erinnerungen von Nebenumständen bei den sonst annehmbaren Berichterstattungen über spiritualistische

oder spiritistische Experimente, theils durch die verschiedenartigen Erklärungsversuche des Thatsächlichen, die Abweichung der Theorien von einander. Als ob nicht jeder neue Thatsachenkreis, der ermittelt worden, Anlass zu verschiedenen Auffassungen und Theorien gegeben hätte und als ob durch fortschreitende Untersuchung nicht oft genug die wahre Theorie ermittelt worden wäre. Es besteht daher allerdings das Bedürfniss einer umfassenden Kritik der aufgetauchten abweichenden Theorien und man soll nicht daran verzweifeln, dass eine gelungene zu Tage treten wird. Alles, was in die Zeit tritt, muss sich entwickeln und kann und soll grösserer Vollkommenheit entgegenreifen. Spiritualisten und Spiritisten sollen stets bereit zu erneuerter Untersuchung sein, als irrig Erkanntes abstreifen und zu immer lichterer Erkenntniss sich erheben.

Man kann Perty nur beipflichten, wenn er sagt: „So wenig ich die Befürchtungen Mancher rücksichtlich des Spiritismus, so wenig kann ich die grossen Hoffnungen seiner Apologeten (eines Theils derselben) theilen."*) Weder der sogenannte amerikanische Spiritualismus, noch der sogenannte französische Spiritismus kann sich zu einer neuen Weltreligion gestalten, das Christenthum in seinen Wurzellehren wird immer die Grundlage bleiben müssen, aber z. B. die längst dogmatisch gewordene Lehre, dass das Schicksal jedes Menschen mit dem irdischen Tode auf ewig entschieden sei, wird dem Glauben weichen müssen, dass im Jenseits für Jeden Fortbildung zu höheren Stufen möglich sei und in gewissem Sinne sogar nothwendig. Ueberhaupt können die sämmtlichen christlichen Confessionen nicht ganz so bleiben, wie sie sind, sondern es muss eine Ausgleichung derselben erstrebt und wo möglich errungen werden. Die Zeit wird kommen, wo ein religiöser Weltkongress diese Aufgabe zu lösen versuchen und hoffentlich in den Hauptsachen lösen wird. Dann erst wird das geläuterte Christenthum Weltreligion werden und die Menschheit in eine neue Aera eintreten.

Die deutsche Philosophie seit Leibniz kann in ihren grössten Gestaltungen als Vorbereitung zu dem angedeuteten grossen Ziele angesehen werden und der neuere Spiritualismus und Spiritismus kann in seinen besseren Gestaltungen auch nur derselben Vorbereitung dienen. Das Ziel selbst liegt noch ferne und es werden noch viele Läuterungen, Umgestaltungen, Fortbildungen eintreten müssen, ehe jenes grosse Ziel erreicht werden kann. Es gibt heute noch Unterschätzungen und Ueberschätzungen von Schriften aus dem Lager der

*) Die sichtbare und die unsichtbare Welt, Diesseits und Jenseits. Von Professor Dr. Maximilian Perty, S. 214 (Leipzig und Heidelberg, Winter, 1881).

sog. Spiritualisten und der sog. Spiritisten und die Anhänger beider Richtungen bestreiten einander ziemlich heftig, ohne zur Einsicht zu gelangen, dass damit wenig oder nichts geleistet wird und vielmehr erforderlich wäre, ein Werk eines namhaften Forschers hervorzurufen, welches sich die Aufgabe setzte, eine Darstellung, Vergleichung und Kritik des Ganzen der Lehren einerseits Rivail's (Allan-Kardec's) und andererseits des A. J. Davis durchzuführen.

Ueber Rivail mich definitiv auszusprechen, bin ich nicht vorbereitet genug, da ich nicht alle seine Schriften kenne und was ich davon kenne, mir nur in Uebersetzungen zugänglich war, die mehrfach von Kennern als nicht gut gelungen bezeichnet worden sind. Doch kann aus seinen Werken: das Buch der Geister (übersetzt von Constantin Delhez) unstreitig erkannt werden, dass Rivail den strengen Theismus festhält*) und dass seine Darstellungsweise wissenschaftlicher Form mindestens näher steht, als es von den Schriften des Davis gesagt werden kann. Die Gotteslehre des Davis ist zum Mindesten halb pantheistisch und seine Weltgeistlehre ist doch nur ein verschiedener Ausdruck für Weltseelenlehre. Jede Weltseelenlehre aber, die damit das höchste, absolute Princip bezeichnet haben will, fällt unter den allgemeinen Begriff des Pantheismus, auch wenn sie die Unvergänglichkeit der geistigen Individuen lehrt. Daraus folgt nun vieles Unzulängliche, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann. Auch nur das Anstreben einer streng wissenschaftlichen Methode kann ihm nicht nachgerühmt werden. Aus diesen und anderen Gründen kann ich M. Perty nicht widersprechen, wenn er sagt: „Eine zu grosse Werthschätzung wird, wie ich glaube, dem ursprünglichen Somnambul und Autodidakten Davis in Nordamerika zu Theil, welcher in einer Fluth von Büchern Gedanken und Visionen entwickelt u. beschreibt, welche er selbst für inspirirte „beeindruckte" erklärt.**) Eigene, selten ganz haltbare Gedanken in Fülle, eine Mischung von somnambulischen Träumen mit vermeintlichen oder auch wirklichen Inspirationen, wovon er nicht sagen kann, von wem sie denn herrühren sollen und welches Vertrauen sie verdienen, eingekleidet in eine oft rapide, ja mit fortreissende staunenswerthe Rhetorik, spielen bunt in einander und machen im Ganzen eher den Eindruck eines Chaos als einer Wohlordnung und einer wirklich wissenschaftlichen Darlegung. Unter allen deutschen Philosophen der Gegenwart wird sich nicht ein einziger finden, der A. J. Davis den Charakter eines wahrhaft wissenschaftlichen Forschers zugestehen wird und von den ausländischen wird es kaum anders zu erwarten sein. Davis ist bezüglich seines noblen Charakters und des soge-

*) Das Buch der Geister übersetzt v. Delhez I, S. 1—6.

**) Die sichtbare und die unsichtbare Welt von M. Perty, S. 206.

nannten Magnetismus und dessen Wirkungen in ihm uud durch ibn eine der merkwürdigsten Erscheinungen, aber er gibt unendlich mehr Räthsel auf, als er zu lösen im Stande ist.

Allerdings sollten unsere Seelen- und Naturforscher die sogenannt magnetischen Erscheinungen, von denen Davis vielfach berichtet, eingehend studiren. Sie würden sich dann doch wahrscheinlich überzeugen, dass die völlige Zurückführung und Identificirung des Magnetismus auf und mit Hypnotismus, wie von mehreren Forschern versucht ist, an den tieferliegenden und höheren Erscheinungen des Ersteren scheitern wird. Die neuerlich aus Anlass des Auftretens Hansen's in Gang gesetzten psycho-physiologischen Untersuchungen von Heidenhain, Weinhold, Rüblmann, Berger, Grützner, Schneider, Ernst von den Steinen, Bäumler, das Zurückgehen besonders Preyer's auf die hypnotischen Entdeckungen Braids etc. sind durchaus nicht gering zu schätzen, so weit sie nicht auf naturalistischen Voraussetzungen ruhen, aber wer auch nur meine Hauptmomente der Geschichte des Lebensmagnetismus von Mesmer bis Reichenbach im VI. Bande meiner Philosophischen Schriften (S. 306—376) vergleichen will, der sollte sich überzeugen können, dass der blosse Hypnotismus nicht ausreicht, alle beobachteten und vielfach bezeugten Erscheinungen des Lebeus-Magnetismus zu entbüllen und wissenschaftlich zu erklären. Dabei steht nicht einmal fest, ob nicht noch neue Erscheinungen zu Tage treten können. Wenn Herr Prof. Dr. Preyer in seiner Schrift: die Entdeckung des Hypnotismus, auch eine Abhandlung von Braid in deutscher Uebersetzung mittheilt, so ist das sehr verdienstlich, so wie die Nachricht erfreulich ist, dass eine Gesammtausgabe seiner Schriften bevorstehe. Aber warum denkt Niemand daran, dass einmal die Schriften Mesmer's gesammelt und in einer durchgängig deutschen Ausgabe vorgelegt werden sollten. Denn was man auch gegen Mesmer zu erinnern habe (und ich habe Solches nicht zurückgehalten, wiewohl vielleicht noch mehr zu sagen gewesen wäre), er ist jedenfalls eine geschichtliche Gestalt und es ist genaue und vollständige Aufklärung über ihn erforderlich. Herr Prof. Dr. Bäumler hängt seiner Schrift: der sogenannte animalische Magnetismus oder Hypnotismus, unter der Ueberschrift: Benützte Literatur, 48 Schriften-Titel an in einer ganz interessanten Auswahl, wozu indess bemerkt werden kann, dass die lebensmagnetische Literatur nicht nach hunderten, sondern nach tausenden von Werken zählt. Ein wirklich umfassender und zugleich kritischer Bericht eines Berufenen würde ein viele Jahre langes Studium zur Voraussetzung haben müssen. In einem Zeitalter, in welchem eine so grosse Zahl von Forschern, namentlich Naturforschern, pantheistischen, halbpantheistischen, naturalistischen,

hylozoistischen, materialistischen Vorstellungen huldigt, wird sich eine in die Tiefe dringende Verständigung über die lebensmagnetischen Erscheinungen nur schwer erzielen lassen. Was sich nicht leicht naturalistischen Erklärungsversuchen fügen will, wird meist sofort für phantastisch erklärt und nach Möglichkeit zur Seite geschoben.

Die deutsche Philosophie ist in ihren eigentlich namhaften Vertretern keineswegs in dieses realistische Extrem verfallen. Aber dem Halbpantheismus (Geistes- oder Persönlichkeits-Pantheismus) huldigt seit Leibniz die Mehrheit derjenigen namhafteren Philosophen, die die Möglichkeit philosophischer Erkenntniss des Wesens der Dinge statuiren. In dem Persönlichkeits-Pantheismus glauben sie die tiefste Weisheit entdeckt zu haben, ohne zu erwägen oder es inne zu werden, dass die Auffassung Gottes und der Welt als einer und derselben Wesenheit einen unausgleichbaren Widerspruch mit sich führt. Wohl ist der Hegel'sche Idealismus noch nicht gänzlich erloschen, wie besonders Dr. Joh. Volkelt's geistreiche Schriften zeigen, wohl hat auch die Neu-Schelling'sche Philosophie noch ihre Anhänger, wie die glänzende Darstellung derselben von Constantin Frantz zeigt, wohl tauchen neue Ansätze zu idealistischen Systemen auf, aber sie sind meist noch nicht weit genug durchgeführt, um merkliche Wirkungen zu üben oder auch so beschaffen, dass man bereits ihre Hinfälligkeit deutlich zu erkennen vermag. Zu den letzteren zähle ich die prätentiösen Schriften des H. A. Spir (Hauptschrift: Denken und Wirklichkeit in zweiter Auflage), der zwar das Verdienst hat, dem Materialismus schlagende Gründe entgegengesetzt zu haben, dessen Scharfsinn nicht selten überraschend ist, von dem aber ein ungenannter Vertreter bekennen musste, dass, was mir zwar nicht neu ist, sie einen starken verwandtschaftlichen Zug einerseits mit der Philosophie der Eleaten und andererseits mit dem Buddhismus habe, aber (man merke wohl) ohne die Einseitigkeiten beider.*) Der Leser mag nun den Kopf darüber sich zerbrechen, was „in beiden" einseitig, und was nicht einseitig darin sein soll. Dass doch immer wieder nach allen erfahrenen Niederlagen Köpfe auftreten, die wähnen können, mit mühsam zusammengeschweisstem Atheismus der in Zerwürfnissen verstrickten Welt gründlich aufhelfen zu können! Der bemerkte Vertreter findet (S. 11 seines Vortrags) Tiefsinn in der gedankenlosen Erklärung Spir's: „die uns umgebende Wirklichkeit, die Welt der Erscheinung, ist von dem Unbedingten und mit sich Identischen nicht verursacht, sie ist die Erscheinung des Unbedingten in

*) Spir und die Bedeutung seiner Philosophie für die Gegenwart. Leipzig, Findel 1881, S. 14.

einer ihm fremden Form.“ Ist es nicht widersinnig, dass das Unbedingte in einer ihm fremden Form soll erscheinen können? Wo möglich noch weiter wird der Widersinn von verschiedenen Schopenhauerianern getrieben, z. B. von Dr. Julius Bahnsen im bis jetzt ersten Bande seines Werkes: der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt, 1880. Dem gegenüber ist es erfreulich, den Herrn Baron Lazar v. Hellenbach über Schopenhauer und den gemeinen Pantheismus hinausgekommen zu sehen, wenigstens im wesentlich nach Kant formulirten moralischen Glauben, wenn er auch ein eigentliches Wissen von Gott ablehnt. Man vergleiche den VIII. Abschnitt: die Unzulänglichkeit des Pantheismus (S. 291—304) in der mehrfach frappanten Schrift: Aus dem Tagebuch eines Philosophen von L. B. Hellenbach (Wien, Rosner 1881). Der schliesslich doch nicht oder nicht mehr Schopenhauerische, sondern Kantische Standpunkt v. Hellenbach's ist nicht der meine, aber ich achte sehr hoch den Scharfsinn Kant's und Hellenbach's in der Erkenntniss der wissenschaftlichen Unzulänglichkeit und Unhaltbarkeit des Pantheismus und den sittlichen und gemüthlichen Widerwillen gegen denselben.

Bei Kant ist überdiess immerhin die Besonnenheit anzuerkennen, die ihn abhielt, entschieden die Möglichkeit eines Verkehrs der Lebenden mit den Abgeschiedenen zu verneinen und bei Hellenbach ist noch mehr anzuerkennen, dass er es trotz starker skeptischer Neigungen nicht unterliess, durch sorgfältige eigene Untersuchungen und Experimente neben der Beachtung anderer hervorragender Forscher sich von der Existenz ausserirdischer Wesenreihen zu überzeugen. Hierüber sehe man seine Schriften nach: 1. M. Slade's Aufenthalt in Wien (1878), 2. Ist Hansen ein Schwindler? (1880), 3. Die Vorurtheile der Menschheit. 3 Bände, 1879—1880, 4. Aus dem Tagebuch eines Philosophen, besonders die Aufsätze IV—IX.

Da Julius Heinrich Franke in seinem Werke: Die Wissenschaft vom physischen, geistigen und socialen Leben auf der Grundlage einer einheitlichen Weltanschauung bei allem Talent und allen vielseitigen Kenntnissen doch im Grunde über den Naturalismus nicht hinauskommt, so ist seine Gegnerschaft gegen den Spiritualismus (S. 132) nicht zum Verwundern, wenn er aber dessen theoretische Begründung durch seine wissenschaftlichen Vertreter an die metaphysischen Ideen des Königsberger Philosophen geknüpft meint, so übersieht er, dass die heutigen deutschen Vertreter des Spiritualismus nur zum geringsten Theile an Kant anknüpfen, so wie dass es Vertreter desselben Jahrhunderte und Jahrtausende vor Kant gegeben hat, wie auch v. Hellenbach einräumt.

J. H. Franke verräth nirgends Bekanntschaft mit den wichtigsten Schriften der Spiritualisten und Spiritisten, so wenig als er eigene Beobachtungen angestellt hat. Und doch sollte, da die Erfahrung die Bedingung alles tieferen Eindringens in die Natur der Dinge ist, nicht ein beliebiger Theil des Erfahrbaren in der Untersuchung bevorzugt oder gar uur auschliesslich berücksichtigt werden, sondern alle mögliche Erfahrung hat gleiches Recht auf Beachtung und Untersuchung und es ist nur verwerfliches Vorurtheil, über Erfahrungsgebiete abzusprechen, denen man nie ernstliche Untersuchung zugewendet hat.



Inhalt.

1.

Orientirung über den philosophischen Standpunkt Franz von Baaders.

Es könnte verwegen und überkühn erscheinen, 28 Jahre vor dem Anbruch des 20. Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung, 22 Jahre nach der Mitte des neunzehnten, an Gedanken eines Philosophen zu erinnern, dessen Ideen über Physiologie und Psychologie, über Magnetismus und Hellsehen, Somnambulismus, Geisterwelt, zeitliches und ewiges Leben, in dem schneidendsten Widerspruch mit den jetzt vorherrschenden Ansichten und Meinungen stehen. Obgleich dieser Gegensatz im Verhältniss zu dem Materialismus gipfelt, so ist er doch auf der andern Seite fast ebenso stark im Verhältniss zum absoluten Idealismus vorhanden und folglich richtet er sich um so geschlossener gegen den objectiven und am schneidendsten gegen den subjectiven Idealismus. In diesem Bezug ist die Philosophie Baaders Ideal-Realismus, eine Lehre, welche den Dualismus des Geistes und der Natur in der Wurzel, in Gott selbst, aufhebt, ohne wie Schelling in einer früheren Gestalt seiner Philosophie in den Pantheismus oder wie in der späteren Gestalt derselben in den Halbpantheismus zu fallen. Vielmehr trägt kein Philosoph der Neuzeit das Banner des Theismus höher als Baader und er ist mit Fug und Grund als der philosophische Theist seiner Zeit auszeichnungsweise hervorzuheben. Zwar hat es an ebenso sinnlosen als unkundigen Anklagen nicht gefehlt, deren eine ihn dem Schellingianismus, bald der früheren, bald der späteren Gestalt desselben, deren andere ihn dem Hegelianismus unterordnen wollte, allein diese Anklagen sind von den Jüngern Baaders so siegreich zurückgewiesen worden, dass es kaum der Mühe lohnt, noch ein Wort darüber zu verlieren. Wollte man was Baader von der Abkunft der Welt und insbesondere des Menschen von Gott lehrt, pantheistisirend nennen, so wäre auch die h. Schrift alten und neuen Testamentes pantheistisirend zu nennen, wenn Moses die Begeistung des Menschen aus dem Anhauch Gottes entspringen lässt und der Apostel Paulus die Menschen göttlichen Geschlechtes nennt. So wenig das Christenthum verstanden wird, wenn man die Offenbarung Gottes in Christus („Ich und der Vater sind Eins!") pantheistisch oder wenigstens pantheistisirend uennt, so wenig wird

Baader verstanden, wenn man seine Schöpfungslehre halbpantheistisch finden will. Kein Philosoph hat vielmehr die ewige Vollendheit Gottes und folglich Unvermischbarkeit Gottes mit der Welt schärfer hervorgehoben und tiefer begründet als Baader. A. Günther, dessen Dreieinigkeitslehre so unbefriedigend ist, dass sie wider Willen in Tritheismus auszulaufen droht, und der die ewige Natur in Gott nicht kennt, kann auch darum diesen Ruhm mit Baader nicht theilen, weil er hier den Bogen überspannt, indem er die Weltschöpfung und Welt die Contraposition Gottes nennt. Allein Gott setzt sich in der Schöpfung die Welt nicht entgegen, sondern er setzt sie, sie von sich unterscheidend und ihr eine von seiner Wesenheit unterschiedene Wesenheit verleihend, unter sich, unter seine Macht, welcher sich nichts entziehen, welcher nichts entfliehen kann, so frei sich selbst bestimmen könnend auch die geistigen Wesen geschaffen sind. Als der entschiedenste Theismus steht die Lehre Baaders scharf entgegen dem Deismus, dem Ganz- und Halb-Pantheismus, dem Naturalismus und dem Materialismus. Man kann darüber in Zweifel gerathen, ob der Materialismus oder der subjective Idealismus ein unausdenkbarerer Unsinn sei. Zweifellos aber stellt sich dem Denkenden heraus, dass jeder von beiden unausdenkbarer Unsinn ist, d. h. um so zahlreichere Widersprüche ergibt, je mehr man sie in ihren Consequenzen verfolgt. Die Gefahr, sich in den subjectiven Idealismus zu verrennen, liegt indess der grossen Mehrheit der Menschen ferne. Es gehört schon eine hochgebildete Intelligenz dazu, um sich verständlich zu machen, wie ein ernsthafter und redlicher Denker den Standpunkt des subjectiven Idealismus mit Ueberzeugung einnehmen kann und doch pflegen die Wenigsten im Stande zu sein, ihn mit wissenschaftlichen Gründen zu widerlegen, wenn der Idealist seine Gründe ihnen geschickt vor Augen zu stellen weiss. In den subjectiven Idealismus fallen nur Wenige, sogenannte Starkgeister, die krankhafte Forcirtheit für Ueberkraft des Geistes nehmen. Aber nicht ein Einziger hat ihn je ganz festzuhalten und consequent durchzuführen vermocht. Der subjective Idealismus entspringt entweder schon aus Hochmuth, oder geht wenigstens sicher in ihn über, da er im Kern nichts Anderes ist, als die Selbstüberhebung, sich für das Absolute, für Gott selbst und den Schöpfer aller Dinge zu halten. Auf dieser schwindelnden Höhe in seinen Vorstellungen angelangt, liegt dem abstracten Idealisten keine Gefahr näher, als entweder in den absoluten Nihilismus oder in seinen äussersten Gegensatz, den Materialismus, zu fallen, ein Sturz, der sich schon öfter vor unseren Augen (L. Feuerbach, David Strauss) vollzogen hat.

Je ferner der grossen Mehrheit der Menschen der subjective Idealismus liegt, um so näher liegt ihr die Gefahr, dem theoretischen oder practischen Materialismus zu unterliegen, jenem die Classe der Gebildeten, diesem die Classe der Ungebildeten. Wie sollte auch der an Zeit und Raum, an die materielle Leiblichkeit und die ihn umgebende materielle Natur gebundene Mensch, wenn er nicht zu der Ueberzeugung durchdringt, in der materiellen Welt nicht in seiner Heimath zu sein, aus einer höheren Region in eine niedrigere herabgesunken oder verwiesen zu sein, nicht der Versuchung ausgesetzt sein, sich mit dieser materiellen Natur für eines Wesens zu halten, sich als die Blüthe, die wenigstens bis jetzt höchste Form der Entwickelung der materiellen Natur, zu betrachten? Von so hoher Bedeutung ist die Erkenntniss des wahren Ursprungs des Menschen und seiner Herabgesunkenheit aus der Region seiner ursprünglichen und wahren Heimath, dass die Verkennung derselben für eine Unzahl der Menschen seit den Jahrtausenden ihrer Existenz dem Naturalismus oder dem Materialismus den täuschenden Schein der Wahrheit verleiht. Anstatt also dass Baader einem gerechten Tadel unterläge, diese Gesichtspunkte, diese Grundwahrheiten überall nachdrücklich und kräftig hervorgehoben zu haben, erweist sich vielmehr gerade darin sein ächter Genieblick, der ihn über eine grosse Zahl unserer berühmtesten Philosophen hoch emporhebt. Der Materialismus ist aber auch abgesehen von den bemerkten Gesichtspunkten in sich selbst widersinnig.

Mit dem Materialismus und dem gemeinen Pantheismus theilt er den Unsinn der Ableitung des Universums aus dem Blind-, Bewusstlos-, Geistlosseienden und sieht daher sinnlos alle Ordnung und Gesetzmässigkeit, alle zweckmässige Gestaltung des grossen Ganzen und der besonderen Regionen des Unorganischen und Organischen bis hinauf zu dem Geistigen als ein wechselndes Spiel des blind vorausgesetzten Zufälligen an. Zufällig soll nach dem Materialismus nichts existiren, als eine ganz unermessliche Zahl unfassbar kleiner Materien, Atome genannt, die unentstanden und unvergehbar, ewig sind und von unendlicher Zeit her und in unendliche Zeit hin durch Wechselanziehung ohne innere Veränderung ihre Lage im Raum verändert haben, verändern und verändern werden, und durch blosse Veränderung ihrer Aneinanderlagerung das gesammte Schauspiel des Weltalls und seiner Gestaltungen hervorbringen.

Wenn nun auch der neuere Materialismus mehr als der ältere die Kraft im Atom hervorhebt, so fasst er sie doch nur als Eigenschaft der Materie und kommt damit und überhaupt über alle die Widersprüche nicht hinaus, in welche sich jeder Atomismus ver-

wickelt. Eine Unzahl, wenn auch nur dem Sein nach, absoluter Wesen übertrifft noch den Polytheismus an Widersinn. Wenn sie ihrem Sein nach absolut sind, wie können sie ihrem Wirken nach dann bedingt, relativ, beschränkt sein? Besteht ihr Wirken nur in Bewirkung von Ortsveränderungen, so kann es auch andere als Ortsveränderung nicht geben. Auch diese bleibt zufällig und erklärt die Ordnung des Kosmos nicht, so wie nicht einmal die Gestaltungen der Krystallisation, geschweige die Gestaltungen und Veränderungen des Organischen in seinen tausendfältigen Formen, und vollends nicht, weder die Entstehung noch die Formen, noch die Prozesse des Geistigen. Diese und andere reichlich erflossenen Nachweisungen sind nicht ohne alle Wirkung geblieben. Die bedeutenderen Naturforscher in Deutschland fangen an, sich vom Materialismus zurückzuziehen, aber Manche von ihnen glauben Wundertiefes ergriffen zu haben, wenn sie wenigstens theilweise sich in die Lehren Schopenhauers, v. Hartmanns, Langes werfen. Ueber diese Lehren möge es hier genügen, auf unsere philosophischen Schriften hingewiesen zu sehen*), in welchen man sich über dieselbe orientiren kann.

Tritt der Materialismus nach und nach zurück, wenn auch Einzelne ihn noch fortführen oder in ihn wie Dr. Strauss zurückfallen, so scheint zunächst der Naturalismus sich an seine Stelle setzen zu wollen. Der Naturalismus dringt auf die Einheit des Weltprincips gegenüber dem Materialismus, der über den Pluralismus der absoluten Atome nicht hinauskommt. Aber er erhebt sich so wenig wie der Materialismus über die Blindheit, Bewusst- und Geistlosigkeit des Princips. Ihm ist das Absolute das ewig Eine, welches kein Gleiches und überhaupt nichts neben sich hat und Alles, was ist oder erscheint, aus sich selber setzt oder hervorbringt. Dises ewige Eine ist bewusstlos seiende und wirkende Naturkraftwesenheit, welche aus ihrer unerschöpflichen Kraftfülle ohne Anfang und ohne Ende sich bestimmt, individualisirt, organisirt, die Unendlichkeit ihrer Gebilde immer wieder in sich auflöst, um sie neu und verjüngt immer wieder zu gebären und in diesem anfangsendlosen Setzen und Aufheben, Hervorbringen und Vernichten, Schaffen und Zerstören ihr unendliches Leben zu führen. Dieser Weltanschauung gibt es nur die eine ewige Unwandelbarkeit der Urkraftwesenheit, deren sämmtliche unendlich mannigfaltige Gebilde der Vergänglichkeit unterworfen sind. In ihr gibt es keine Atome,

*) Philosophische Schriften von Pr. Dr. Franz Hoffmann (1., 2. und 3. Band). Erlangen, Deichert 1868—72.

keine Monaden, keine bleibenden Individuen. Alles, was entsteht, vergeht wieder, um in andern Formen wieder zu erscheinen. Das Universum ist gleich einem ewig dauernden Regenbogen, dessen einzelne spiegelnde Regentropfen immer wieder durch andere ersetzt werden. Darüber, warum dies Alles so ist oder nach ihrer Angabe so sein soll, kann diese Weltanschauung keine Rechenschaft geben. Es ist Alles blindes, verstandloses Verhängniss, welches mit der als unbedingt genommenen nichtssagenden ewigen Gesetzmässigkeit nur dem blöden Auge verhüllt wird.

Man kann den Naturalismus auch den realistischen Pantheismus nennen, der sich formell von dem indifferentistischen und dem idealistischen unterscheidet. Wird nämlich das Absolute als die Indifferenz des Geistes und der Natur aufgefasst, so entspringt der indifferentistische Pantheismus. Nach ihm ist das Absolute weder Geist noch Natur, weder Bewusstsein noch Naturkraftwesenheit, sondern das, worin beide Seiten noch nicht unterschieden sind. Das Absolute als solches ist hiernach nur der Potenz nach Geist und Natur und wird Geist und Natur actu nur, indem es sich zur Welt sich unterscheidend gestaltet. Im Uebrigen kann hier von Unvergänglichkeit des Individuellen, Geistigen wie Natürlichen so wenig die Rede sein, wie im realistischen Pantheismus (Naturalismus).

Der idealistische Pantheismus enspringt, wenn das Absolute als allumfassende Idee, als allgemeines Denken gefasst wird, als der allgemeine Geist oder der Weltgeist, der in seiner Entäussernng zur erscheinenden Natur wird, aus ihr in den endlichen Geistern sich erhebt und in ihrer Totalität sich actu zum Selbstbewusstsein erhebt. Die drei Hauptformen des Pantheismus unterscheiden sich nur formell von einander, ihrem Inhalte nach laufen sie im Wesentlichen auf dasselbe hinaus, verknüpft durch den Gedanken der Bewusstlosigkeit des Absoluten an sich selbst und der Vergänglichkeit alles Nichtabsoluten, Bedingten, Erscheinenden, Endlichen. Der Name des Pantheismus ist für diese Formen des philosophischen Absolutismus ein angenommener, der aber eigentlich und streng genommen gar nicht auf sie passt. Man sollte statt sie mit dem Namen des Pantheismus zu zieren, sie vielmehr Pankosmismus nennen. Der eigentliche Pantheismus ist diejenige Gestaltung der Philosophie, welche man bisher mit Rücksicht darauf, dass sie den Gedanken der selbstbewusstwollenden Geistigkeit — der Persönlichkeit — Gottes mit dem Theismus gemein hat, Halbpantheismus (und Halbtheismus) genannt hat. Diese Gestaltung der Philosophie kann sich insofern mit Grund eine Form des Theismus nennen und

in specie Pan-**Theismus**, weil sie die Welt, das Universum, das Weltall, nicht als eine von Gott unterschiedene Wesenheit oder als Inbegriff von Gott unterschiedener Wesenheiten, sondern als die Selbstentfaltung, Selbstausgestaltung, vollendete Selbstverwirklichung Gottes fasst. Sofern diese Lehre Theismus ist und doch das erscheinende All der Dinge als mit Gott der Wesenheit nach eins nimmt, kommt ihr eigentlich ausschliessend der Name Pantheismus zu und insofern ist sie angemessener Vollpantheismus als Halbpantheismus*) zu nennen. Der bedeutendste Vertreter dieses Halbpantheismus genannten, eigentlich allein ächten, Pantheismus ist Schelling in der späteren Gestaltung seiner Philosophie, während er früher dem Pankosmismus, den er auch Pantheismus nannte, gehuldigt hatte. Im weitern Sinne des Wortes hat sich Schelling stets offen zum Pantheismus bekannt, während Hegel sein System niemals Pantheismus genannt wissen wollte, noch weniger Naturalismus, obgleich es Pankosmismus und nach dem angenommenen Sprachgebrauch also Pantheismus ist. Selbst wenn man mit Rosenkranz und Andern dem Hegel'schen Systeme die Lehre von der Persönlichkeit Gottes zuschreiben könnte, bliebe es doch unmöglich, ihm den eigentlichen Schöpfungsbegriff und die Unterschiedenheit Gottes und der Welt dem Wesen nach zu vindiciren und auch dann wäre Hegel nicht über den Pantheismus hinausgehoben, sondern unter die gewöhnlichen Halbpantheisten, von uns aus den dargelegten Gründen eigentliche Pantheisten Genannten einzureihen. Schelling sagt, für ihn selbst sehr bezeichnend: in euerem Pantheismus sehe ich wohl das Pan, von euerem Theismus aber sehe ich nichts, womit er den Theismus als die Grundlage, das Pantheistische als ein unterzuordnendes Moment des nach seiner Ansicht wahren Theismus einsetzen wollte.

Diesem Gedanken, meint Schelling, schlügen alle Herzen, und alle Geister, glaubt er offenbar, müssten sich durch ihn erhoben fühlen. Und allerdings würde dieser Gedanke weithin die Gemüther und Geister für sich einnehmen, wenn nur vorzüglich ein fataler Punkt nicht wäre. Wenn nämlich das Weltall die Fortsetzung, die vollendete Ausgestaltung Gottes selbst, somit die Welt eines Wesens mit Gott wäre, so würden auch alle Weltgestaltungen ohne Ausnahme, geistige wie natürliche, der Vollkommenheit Gottes unverlierbar theilhaftig sein müssen, sie wären als Momente Gottes

*) Wo wir diesen eigentlichen Vollpantheismus mit dem Namen des Halbpantheismus bezeichnen, geschieht es nur nach dem noch herrschenden Sprachgebrauche.

selbst durchaus bestimmt von Gottes Gedanken, Willen und Macht, Wahlfreiheit der Geister, Möglichkeit des Abfalls, der Sünde, des Bösen, Zurechnungsfähigkeit würden unbedingt ausgeschlossen sein, individuelle Persönlichkeit wäre unbegreiflich, der Zustand der Welt müsste ein anderer sein als wir ihn kennen. Wäre die Sache so einfach, wie sie der Persönlichkeitspantheist sich vorstellt, so würden seit Jahrtausenden die hervorragenden und die bedeutenden Geister sich in diesem Gedanken geeinigt haben. Nie wohl wäre dann der Deismus aufgetreten, der um die Vollkommenheit und Heiligkeit Gottes einerseits und die Freiheit des Willens und die Zurechnungsfähigkeit der bedingten geistigen Wesen andererseits zu wahren, sich verleiten liess, vom ächten Theismus abzugehen und eine unausfüllbare Kluft zwischen Gott und Welt aufzurichten, nur sehr unvollkommen ermässigt durch die Einräumung, dass die Welt doch von Gott geschaffen sei, nur dass er sich um sie nun weiter nicht annehme, nicht bekümmere, indem er sie ihren Lauf, in seine Unendlichkeit sich zurückziehend, nach ihr eingepflanzten Gesetzen ungestört und unbeeinflusst nehmen lasse.

Der Pankosmismus sagt den gebildeten Weltmenschen am Meisten zu, der Persönlichkeitspantheismus den genialen, phantasiereichen Geistern, der Deismus den trockenen, ehrlichen Verstandesmenschen. Die Ungenüge dieser Standpunkte sammt der des Materialismus mit genialem Tiefblick, mit eminentem Scharfsinn und mit umfassender Kenntniss aufgedeckt zu haben, ist das unvergängliche Verdienst Franz von Baaders. Aber damit ist sein Verdienst nicht erschöpft, sondern ein noch weit grösseres hat er sich erworben durch den positiven Aufbau des allein genügenden ächten Theismus, nicht zwar in äusserlich systematischer Gestalt, wohl aber in einer unerreichten inneren Zusammenstimmung seiner Lehren, die wir zwar nicht für absolut ausgeben können, die aber entschieden hervorragend zu nennen ist. Der Reichthum seiner zu diesem Aufbau verwendeten Gedanken, aus eigenem Fond geschöpft und aus einer Unzahl hervorragender Geister organisch assimilirt, ist so gross, dass der geistreiche Philosoph M. Deutinger ihn den erfindungsreichsten der deutschen Philosophen nennen konnte und der geistvolle, scharfsinnige, genial witzige Eduard Erdmann neben andern Einräumungen auch diese macht, dass B., obgleich in Rösselsprüngen, das gesammte Schachbrett der Wissenschaft beschritten habe. Es ist hier nicht der Ort, einen Umriss des Baader'schen Systems zu entwerfen. Aber einige hierhergehörige Grundgedanken über Gott, Schöpfung, Geist und Natur dürfen nicht fehlen.

„Gott ohne Gott erkennen zu wollen, ist unmöglich. Es gibt keine Erkenntniss ohne den Urwissenden. Der grosse Unbewegliche, weil alles Bewegende und in dieser Allbewegung unbewegt Bleibende gibt sich auch im Selbstbewusstsein des Menschen als unbeweglich (unentfernbar) kund und selbst wenn wir sein Dasein zu leugnen uns bestreben, so denken wir doch nur an ihn und durch ihn. Er ist das Licht, das wir zwar nicht selbst sehen, durch welches wir aber alles uns Sichtbare sehen, so wie er das Leben ist, das uns Alles fühlen macht, wenn wir gleich es selber nicht fühlen.

Nur in diesem Sinne nannte sich Gott selbst den verborgenen Gott (Deus absconditus), in der intellectuellen Welt unter dem Namen der Wahrheit, in der physischen unter jenem der ersten Ursache, in der Gesellschaft unter dem der Macht immer verborgen und doch immer gegenwärtig und in seiner Gegenwart anerkannt! ja, selbst im Grunde unseres Herzens verborgen und gegenwärtig in der Unermesslichkeit unserer Hoffnungen und unserer Furcht. Indem die neuere Philosophie des Selbstbewusstseins (durch J. G. Fichte) den Weg zur Einsicht in die Ursprünglichkeit und Göttlichkeit desselben bahnte, so dass der absolute Geist als das Nichtentstandene, Unableitbare, somit allein Bewunderungswürdige und Göttliche begriffen werden konnte, ist es möglich geworden, alle Versuche, welche das Bewusste dem Bewusstlosen nachsetzen, jenes aus diesem erklären wollen, gründlich zurückzuweisen. Der Gottesleugner zeigte sich als Geistleugner.

Die Lehre vom Selbstbewusstsein als Sichselbstoffenbarsein leitet zur Einsicht eines nothwendigen inneren, immanenten Unterschiedes, einer Formation des Geistes. Wenn daher der absolute Geist die alleinige Substanz, der Sichsubstanzirende ist, so ist derselbe eo ipso der Sichformirende. Die Einheit der absoluten Geistsubstanz ist nicht eine formlose, unmittelbare, ruhende Einheit, sondern eine geformte, sich formirende, durch ihre innere Unterscheidung sich durchführende und hiermit immer in sich selbst wiederkehrende, actuose und pulsirende Einheit. „Jedes Lebendige ist als Eins immer zugleich ein Vieles.“ Nur das Seiende wird oder erscheint, wie nur das Werdende und Erscheinende ist. Das Leben des Absoluten besteht inner dem Kreise des Sichunterscheidens in einzelne Lebensanfänge, des Wiederaufhebens dieses Unterscheidens und der Wiederrückkehr zu demselben, so dass die verschiedenen Lebensanfänge nur als Momente im Absoluten bestehen, das Lebende nur unterscheidend sich eint, nur einend sich unterscheidet und also überall nur als Mitte oder Begriff dieser Functionen besteht. Das absolute Selbstbewusstsein, der absolute

Geist, ist keine successive Geburt, sondern mit einem Schlage in allen seinen Momenten und Elementen zugleich fertig und diese bestehen nicht vor oder nach ihm.

Die Lehre vom Absoluten, welche die Lehre von Gott als dem Allein-Vollendeten und Allein-Vollendenden ist, setzt also voraus, dass ein Wesen sich damit in sich selbst vollendet, dass es sich in sich selber ergründet, erfasst oder offenbar macht, was nur durch ein eignes inneres gleichsam Sichverdoppeln oder Sichinsichhervorbringen geschieht. Da diese verdoppelnde Hervorbringung nicht selbst schon die Vollendung ist, sondern da diese nur durch einen dritten Moment bewirkt wird, durch Reunion jenes Verdoppelten — des Genitor und des Genitus —, so ist die Lehre vom absoluten Geist jene vom dreifaltigen.

Gott ist als ewiges Leben ein ewiges Sein und ewiges Werden zugleich, also ein ewig (nicht zeitlich) fortgehender Process (ewige Selbstverjüngung). Gott allein ist in sich selber enthalten, ist allein von sich und enthält sich selber. Deus, qui a Deo est, Deo inest et ipsi Deus inest. Gott ist sich selber Geist und Natur in Einem. Seine Ueberwesentlichkeit ist nicht Wesenlosigkeit, seine Naturfreiheit ist nicht Naturlosigkeit. Nicht als naturlos, sondern nur als naturfrei kann Gott, der seiner Natur Mächtige, der absolut Mächtige, sein. Die lebendige Kraft Gottes ist die Natur Gottes. Die Union des Geistes und der Natur besteht in Gott absolut, essential und real. Die Natur in Gott ist nicht ein Product Gottes, ein Ens praeter Deum, ein Geschöpf, sondern die Kraft Gottes und darum untrennbar von ihm. Die Vollendetheit des Sichmanifestirens verlangt ein Insich- und ein Aussersich-Manifestsein, so wie die Ausgleichung und Identität beider. Aber auch das Aussersich-Manifestsein ist ein immanentes und von dem der erst durch sie möglichen Weltschöpfung auf das Schärfste und Vollständigste unterschieden. Die Untrennbarkeit des Idealen und des Realen ist wechselseitiges Verursachen beider, das Ideale ist Ursache des Realen und das Reale ist Ursache von dem Offenbarsein des Idealen.

Gott gibt sich nicht erst durch die Schöpfung, das Geschöpf, Inhalt und macht sich nicht erst durch Etwas, was nicht Gott ist, zum wirklichen Gott und kommt nicht erst durch die Schöpfung und das Geschöpf zu sich selber. Gott ist der Geist aller Geister und das Wesen aller Wesen. Alle Individualität ist Untheilbarkeit und Unvermischbarkeit. Darum ist Gott als absolutes Individuum mit der geschaffenen Welt nicht vermischbar. Jedes emanente Product (die Welt) ist daher nicht aus dem Wesen des Producenten,

sondern nur Bild des Producenten. Die Schöpfung ist Production, nicht Eduction und nicht Emanation. Gott ist die Universalität aller Essenz, obschon die von ihm kommenden Essenzen von seiner Essenz unterschieden sind. Alle Essenzen stammen aus Gott, sind aber nicht seine Essenz. Ginge die Creatur unmittelbar und unvermittelt aus Gott hervor, so wäre sie Moment der Selbstvollendung Gottes. Das unvermittelte Hervorgehenlassen der Creatur aus Gott macht die Vermengung beider unvermeidlich. Die Vermittelung des Hervorgangs der Creatur aus Gott ist eine zweifache, nämlich vermittelt durch die Idee als den gleichsam heraus und dem Schaffen vor gesetzten Gedanken als Mitwirker und durch die executive schaffende Macht als werkzeuglichen Wirker.

Ohne diese Einsicht fällt man dem Irrthum der Gnostiker anheim, welchen Schelling und Hegel nur wiederholt haben, dem Irrthum, die Schöpfung als Abfall der göttlichen Idee von sich selbst, folglich als die erste Sünde, sich vorzustellen. Nach Schelling gehört Alles zur Existenz des Einen Unendlichen und ist daher nicht geschaffen, sondern zumal mit Gott und also Gott selbst in seiner Selbstauswirkung und Selbsterscheinung. Hegel macht es nicht besser.

Da Wissen und Sein nicht trennbar sind, so ist die Confundirung des schöpferischen mit dem geschöpflichen Wissen nicht minder pantheistisch als jene des Seins des Absoluten und des Geschöpflichen, und der Irrthum, welcher dem Absoluten zwar Selbstbewusstsein gibt (wie späterhin Schelling und wie Hegel nach der Auslegung von Rosenkranz, welcher jene von Michelet, Ruge etc. widerspricht), jedoch dieses nur durch das Selbstbewusstsein der endlichen Geister sich verwirklichen lässt, ist nur die Folge jenes Fichte'schen Irrthums, der in missverstandener Anwendung der Identitätslehre die absolute Freiheit des Erkennens als ursprünglich im nichtabsoluten, creatürlichen Geiste und nicht — wie allein wahr ist — als nur vom absoluten Geiste abgeleitet im endlichen Geiste seiend sich dachte.

Die Vollendung des sich selbst bewussten göttlichen Geistes, welcher als Subject-Object ein Erfülltes, Ganzes, Sichgenügendes ist, wird also durch eine natürliche Eingeburt vermittelt. Aber die Fülle oder Totalität des göttlichen Geistes verschliesst sich nicht neidisch, sondern geht aus freier Liebe in eine Schöpfung (nicht Generatio, sondern Factio) aus, sich frei ausbreitend, gemeinsamend, ihr Sein über Anderes ausdehnend und dieses Andere in sich (in seiner Macht) befassend. Der Begriff des absoluten Geistes schliesst daher jenen der Causalität und zwar ausschliessend ein,

da nur der Geist — die selbstische Natur — wahrhaft ursachend ist. Dieses Aussersichhervorbringen des absoluten Geistes ist ein freies, keine immanente Geburt und keine äussere Zeugung aus Instinct und Noth. Der absolute Geist theilt sich nicht mit diesem Hervorbringen in seiner Substanz und lässt von seiner Ganzheit nicht ab. Zugleich geht dem absoluten Geist durch sein Hervorbringen einer Welt nichts zu und er bedarf dieser Aeusserung nicht zu seiner Vollendung. Schöpfend erschöpft er sich nicht in seinem Geschöpf, geht nicht in ihm auf, sondern erhebt sich über es. Die frei, aus Liebe, gewollte Schöpfung Gottes ist nothwendig die eines Selbstischen und die eines Selbstlosen, eines Geistigen und eines Natürlichen zugleich, eines Mitwirkers und eines Werkzeugs. Weil der absolute Geist bereits vollendet und in sich genügend ist, so bringt er nichts Höheres oder Vollendeteres als er selbst ist hervor und auch nichts Gleiches, keinen zweiten Gott, weil ein Hervorgebrachtes — Geschaffenes — kein Gott, kein ursprünglich Hervorbringendes mehr wäre. Die emanente Hervorbringung Gottes, die Schöpfung, kann daher nur die seines emanenten Abbildes oder Gleichnisses sein, weil sein immanentes Bild die ewige Weisheit — Ideal ist.

Da der Schöpfer der absolute Geist ist, so vermögen die creatürlichen Geister sich nur durch Theilhaftsein dieses Urgeistes in ihrer Sphäre als freie Causalitäten zu äussern. Die intelligente Creatur steht in einem dreifachen Verhältniss zu ihrem Schöpfer und Erhalter: in jener des blossen Gewirktseins von Gott, in jener ihres Wirkens mit Gott und in jener ihres Alleinwirkens für Gott. Auch in ihrem freiesten Thun ist die intelligente Creatur immer auf eine dreifache Weise zugleich von dem schöpferischen Thun Gottes abhängig: 1) Dem freien Thun der Creatur geht ein schöpferisches Thun Gottes vor und liegt ihm zu Grunde, 2) das schöpferische Thun Gottes begleitet das freie Selbstthun der Creatur als Assistenz, 3) dasselbe schöpferische Thun Gottes gibt sich als frei sich darbietende Kraft der Creatur kund und folgt sonach deren Willensentschluss. Der in seinem Dasein völlig freie und unabhängige Gott verbirgt gleichsam selbst der Creatur ihre Abhängigkeit von ihm, damit ihr Dienst gegen ihn ein freier und kein serviler, durch Noth gezwungener Dienst sein möchte. Dieses freie Verhältniss zwischen Geschöpf und Schöpfer fände nicht statt, wenn nur die Noth und das Bedürfniss der Integrität ihrer Existenz beide aneinander kettete. Dann wäre aber auch keine freie Liebe Gottes zur Creatur möglich, weil nur das reiche, ganze, sich genügende Gemüth liebt, das arme, halbe, unganze und bedürftige Gemüth nicht zu lieben, sondern nur zu begehren vermag.

Den Urstand und Bestand der Creatur einer anderen Ursache zuschreiben, als der Liebe Gottes, heisst Gott leugnen. Wenn bei der immanenten Production des Absoluten die Momente des Ausgehens und Wiedereingehens, des Auseinandergegangenseins und des Inneseins ineinander unvermischt, unverwirrt und ungetrennt bestehen, so muss es sich bei der emanenten Production, der Schöpfung, doch anders verhalten, und jener Ausgang, jener Eingang und jenes Innesein tritt hier in verschiedene Regionen als Classen von Wesen auseinander und zwar in intelligente, nichtintelligente und göttliche Wesen (in der Schriftsprache: in Himmel, Erde und den Menschen).

Dieses Auseinandertreten, diese Scheidung, bedingt die Krisis des Schöpfungsorgasmus und die Creatur hat nur diesen Schöpfungsstreit zu lösen, zu vollenden und im Sichverselbstigen die Idee nicht nur zu restituiren, sondern auch zu potenziren und zu verherrlichen. Dies kann nur durch Subjection unter Gott vollbracht werden. Mit dem Nichteintreten oder Aufhören dieser Subjection hört nun nicht nur die Manifestation auf, sondern es kommt auch eine Gegenmanifestation des Werkzeugs für sich zum Vorschein. Bei jeder Erhebung der Natur als Uebertritt aus Sachlichkeit in Persönlichkeit, d. h. in tantalische Persönlichkeitssucht muss der Evolutionsprocess aus dem Zustande eines dem Willen dienenden Werkzeugs in jenen eines dem Willen nicht dienenden, revolutionären, umschlagen und so wie das Centrum Naturae in einer Creatur anfängt in Gott nicht mehr aufzuhören, so hört Gott auf, in ihr und mit ihr und durch sie anzufangen, und eine solche Creatur, indem sie die Inwohnung und Beiwohnung Gottes verliert, wird von Gott als absoluter Macht nur noch durchwohnt.

Die Schöpfung als Particularisirung des Naturprincips macht die Erhebung, Erregung, insolirte Erregbarkeit und Entzündbarkeit desselben als Selbstheit nöthig, also auch den Trieb für sich selber offenbar oder creatürlich zu sein. Die Bewährung, Substanzirung, Leibwerdung der Creatur ist an die Erschöpfung dieses Triebes geknüpft (durch sie bedingt) und somit kann das Böse nicht als solches, d. h. nicht als Beweggrund, sondern nur als Grund gedacht werden, welcher erst durch Aufnahme in den Willen der Creatur zum Beweggrund oder zur Ursache geworden ist.

Man gewinnt daraus die Einsicht, dass und warum keine Creatur unmittelbar anders als fallbar geschaffen werden konnte, so wie, dass sie nur aus ihrem ersten geschöpflichen Sein durch einen zweiten Moment der gesetzlichen Formation oder Regulirung ihrer Vielheit in den dritten ihrer Confirmation treten kann. Der Mensch

als Geist und Natur vermittelnd ist von beiden unterschieden und steht im Aspect Gottes als der Unreinheit des Geistes und der Natur. Somit ist der Mensch berufen zur Vermittelung zwischen der Geister- (Engel-) Welt und der Naturwelt und nur mittelst der Inwohnung im Menschen vermag Gottes Inwohnung im Universum — in der Geister- und in der Naturwelt — sich zu vollenden. Wie Gott in seinem Wesen Einer, in seiner wesentlichen Form dreifaltig, so ist die Weltcreatur dreifaltig im Wesen und Eines in der Form.

Man fasst das Gute nur dann richtig, wenn man es als das Integre, und das Böse nur dann, wen man es als das Desintegre, Corrumpirte, auffasst. Dieser Begriff schliesst bereits ein ursprünglich und nothwendig Böses aus. Damit ist die Lehre Mani's, der Manichäismus, die Annahme eines ursprünglichen Dualismus des Guten und Bösen als zweier Prinzipien entschieden verworfen. Der Dualismus Mani's wird widerlegt durch die Einsicht, dass das Böse keine Essenz hat, dass es kein essential Böses gibt, dass alles Böse secundär ist und nur durch Corruption entsteht. Es gibt keine zwei Urwesen, weder von gleicher, noch von ungleicher Macht. Das Urwesen ist Eines. Das Gute ist für jedes Wesen die Erfüllung seines Gesetzes, das Böse dasjenige, was sich der Erfüllung desselben widersetzt. Da das Böse das Gesetz bestreitet, so kann es nicht mehr in der Einheit begriffen sein. Das Böse sucht die Einheit des Gesetzes und somit den Gesetzgeber zu stürzen, indem es eine andere Einheit zu formiren strebt. Obgleich es aber von der Einheit nicht begriffen ist, so ist es doch von ihr durchdrungen und in ihrer Macht. Es kann die Einheit nicht vernichten und weil es nur im Widerstreben gegen die Einheit sein nur im Bestreben wirkliches Bestehen hat, so kann es nicht allein, durch sich, existiren und erweiset sich als unwahr, unwesenhaft und nichtig. Die Störung, die es setzt, muss doch wieder der Erfüllung dienen. Denn die Einheit verwandelt alles Hinderniss in ein Mittel der Erfüllung."

Weiter erfordert es unser Zweck und erlaubt auch der gegönnte Raum nicht, die Lehre Baaders darzulegen. Wer sie in raschem Ueberblick weiter kennen lernen will, ist auf die Weltalter (1868) und auf die Societätsphilosophie (2. Aufl. 1865) zu verweisen, zwei Schriften, die sich wie theoretische und practische Philosophie verhalten.

Ueber die Lehre von Gott und von der Schöpfung hat Baaders genialer Tiefsinn wahrheitsgehaltvollere Aufschlüsse gegeben als sämmtliche Philosophen vor ihm von Platon, dem tiefsten

Philosophen der Griechen, bis Hegel, dem geistvollsten Systemschöpfer der Neuzeit. Schellings früherer Indifferenz-Pantheismus erhob sich insofern nicht über den Spinozismus, inwiefern er geradezu das Geschaffensein der Welt leugnet und behauptete, dass die Welt zumal mit Gott sei und zur Existenz des Einen Unendlichvollen gehöre, d. h. in ihrer Totalität die Existenz des Absoluten mit constituire.*) Sein späterer Persönlichkeitspantheismus erklärt sich als Monotheismus, der den Pantheismus als untergeordnetes Moment enthalte. Der sehr verwickelte Begründungsversuch dieser Lehre, der den Eindruck des Forcirten macht, merkt gar nicht, dass er Gott insofern verendliche, als er ihn einer geschichtlichen Entwicklung zu seiner Selbstvollendung, einem theogonischen Process in den Epochen der dem Ziel der Allvollendung zusteuernden Weltgeschichte, unterwirft. Die Schöpfung als Schöpfung wird im Grunde auch in diesem späteren System geleugnet, indem die Welt nicht eine von Gott unterschiedene Wesenheit (nach Baader dreifache), sondern nur eine zur äusseren Vollendung Gottes dienende Erscheinungsweise des absoluten Geistes sein soll, auf welche von Sch. nicht der Begriff der Schöpfung, sondern der Begriff der Zeugung angewendet wurde, der doch nur in der immanenten, nicht in der emanenten Production Gottes zu Hause ist. Ist die letztere Zeugung, so ist das Product derselben Gottes Selbstvollendung und also die Welt die Selbstausgestaltung Gottes. Der Gedanke, der Welt komme keine Gottverliehene von ihm unterschiedene Wesenheit zu, sondern sei nur Erscheinungsweise des absoluten Geistes, widerspricht aus dem Grunde der von Schelling angenommenen Freiheit Gottes, ohne seiner Vollkommenheit Eintrag zu thun eine (oder die) Welt zu setzen oder nicht zu setzen. Denn ist die Welt nur Erscheinung und also die Selbsterscheinung Gottes, so ist sie so wenig von ihm trennbar, so wenig beliebig auch nicht setzbar, so wenig nicht ewig und nicht zumal mit ihm, wie er selber nicht von sich trennbar ist. Die Freiheit Gottes zu schaffen oder nicht zu schaffen, ist mit keiner Form des Pantheismus vereinbar, auch nicht mit der persönlichkeitspantheistischen, welche den vollen Begriff der Persönlichkeit Gottes darum gar nicht erreicht, weil sie das Bewusstsein Gottes aus einem dunklen Grunde aufsteigen und es doch nur am Ziel der Weltgeschichte sich absolut vollenden lässt. Schelling, der Baaders in seinen Werken an 16 Stellen ausdrücklich gedenkt, ohne Namensnennung ihn an unzähligen Stellen im Sinne hat, und doch nicht tief genug in ihn

---

*) **Die Weltalter: Lichtstrahlen aus Baaders Werken, S. 151.**

eingedrungen ist, hätte bei besserem Willen noch sehr viel von ihm lernen können.*)

Während Schelling ohne den Vorgang des die Persönlichkeit Gottes siegreich erweisenden Baader nicht einmal oder kaum zu dieser J. Böhme missdeutenden, entstellenden Mischform des Theismus und Pantheismus, den wir den eigentlichen Pantheismus nennen können, gelangt sein würde, hat er sich von dem Gedanken der Möglichkeit der Vermittelung des Unvermittelbaren und Unvereinbaren so berücken lassen, zu behaupten, das Verhältniss Gottes zur Welt in einer Tiefe erfassst zu haben, welche bis jetzt keine Philosophie und keine Theosophie habe erreichen können.**) So nachlässig aus Eingenommenheit für sein vermeintlich Alles überstrahlendes Genie hat Schelling, wiewohl ergriffen von den energischen Nachweisungen Baaders in Betreff der Persönlichkeit Gottes, dieses tiefsinnigsten Philosophen Werke studirt, dass er gar nicht inne wurde, wie Baader schon im Voraus den pantheistischen Einschlag des späteren Schelling'schen Systems in seinem Grunde erschüttert und umgestürzt hatte. Gleichwohl schreibt es mit wenigen Ausnahmen noch immer von unseren Geschichtschreibern der Philosophie, sogar von unseren Theologen und einer Anzahl von Literaten, Einer dem Andern nach, dass Baader der Schelling'schen Schule, wenigstens in einem weitern Sinne, beizuzählen sei und Viele schämen sich nicht, ihre Unkunde an den Pranger zu stellen mit der Behauptung, dass Baader sowohl die frühere als die spätere Gestalt der Schelling'schen Philosophie in den Hauptsachen mit durchgemacht habe, während urkundlich vorliegt und von uns schon vor Jahrzehnten, noch zu Lebzeiten Schellings, der so wenig wie auch nur einer seiner Jünger öffentlich widersprach, aus den Quellen erwiesen wurde, dass Baader sowohl dem früheren System Schelling's, dem nach dem herrschenden Sprachgebrauch vollpantheistischen als dem späteren halb- oder persönlichkeitspantheistischen energischen Protest entgegengestellt hat.

Aehnlich machte Einer den kläglich misslungenen Versuch, Baader zum Fichteaner, ein Anderer ihn zum Hegelianer zu stempeln. Solche capitale Missgriffe, die zum Schaden der Wissenschaft irre führen, beweisen nur, wie heilsam es den schreibenden Herren wäre, wenn sie es sich gesagt sein liessen, dass Baaders Werke nicht flüchtig durchlaufen werden dürfen, sondern mit dem Ernst und der Ausdauer wie die Werke der grössten Philosophen

---

*) Schellings Werke II, 3, 280.

**) Loco citato S. 281.

studirt werden sollten. Es würde sich dann neben dem reichlich strahlenden Lichte unstreitig auch Schatten zeigen, was sich noch bei keinem, auch dem grössten Philosophen, anders gefunden hat, aber das Licht in ihm ist weit überwiegend, der Schatten, von der unansprechenden und unbequemen Diffusion seiner Darlegungen ganz abgesehen, findet sich fast nur in secundären Fragen und auch wo er nur Samenkörner der Erkenntniss reichlich ausstreut, kann man finden, dass es zumeist lebensfähige Gedankenkeime sind, die der weiteren Ausbildung harren. Knabenhafte, ja bübische Angriffe und Verhöhnungen, deren einige, doch nur wenige, hervorgetreten sind, verdienen gar keine Berücksichtigung. Wenn Einige meinen, es sei nun doch genug von uns zur Hervorhebung Baaders geschehen, und Weiteres könne nur ermüden, so ist ihnen zu entgegnen, dass Niemand gezwungen ist, von unseren Darlegungen Kenntniss zu nehmen, dass wir gerne auf die Theilnahme so leicht Ermüdender verzichten, nicht aber auf die Beachtung und Theilnahme der Tausende Philosophirender, Gelehrter und Gebildeter, die entweder nur falsche oder gar keine bezügliche Belehrung empfangen haben und dass wir der Ueberzeugung sind, besonders im Hinblick auf immer wieder neu auftauchende falsche Auffassungen und Entstellungen, dass nicht wir Grund haben, unser Verhalten bezüglich Baaders zu ändern, wohl aber die Mehrheit der deutschen Philosophen, die eine erstaunliche Gleichgültigkeit für eine so bedeutende Erscheinung wie Baaders Philosophie an den Tag legt.

So begegnet uns so eben in der neuesten Schrift Frohschammers: „Das neue Wissen und der neue Glaube,“ die mit seinen besten Schriften wetteifert, nur dass auch hier Hauptdifferenzen zurückbleiben, eine Aeusserung über Baader, die jedenfalls etwas anders lauten müsste, um ganz richtig zu sein. S. 127 wird nämlich gesagt: „Dass die Wurzel des Uebels im göttlichen Wesen selbst begründet sei, hat J. Böhme angenommen und in neuerer Zeit haben Schelling und in milderer Form auch Baader diesem beigestimmt. Dies wäre eine metaphysische Lösung, die forderte, dass man sich der ewigen Nothwendigkeit des Uebels unterwerfen müsse, da man nichts dagegen vermag. Aber aus dem ewigen Urgrund müsste doch auch das Verlangen kommen, dass dieses Uebel nicht sei — und das ungelöste Problem wäre nur aus der Zeitlichkeit der Welt und aus dem Schöpfungsverhältniss derselben in das ewige Wesen Gottes selbst verlegt.“ So weit es mit der Zustimmung zu Böhme's Lehre von der ewigen (göttlichen, überweltlichen) Natur in Gott seine Richtigkeit hat, erfolgte dieselbe von Seiten Baaders schon zu einer Zeit, wo Schelling noch tief

in seinem spinozischen Indifferenz-Pantheismus befangen war, von welchem er sich erst durch Baader, wenigstens mit durch ihn, befreite. Schellings Zustimmung zu Böhme's bemerkter Lehre erfolgte erst, nachdem er ausdrücklich sich Baaders Freiheitslehre zugewandt hatte.*) Er war aber nicht so consequent, die Willensfreiheitslehre unvereinbar mit dem Persönlichkeitspantheismus zu finden und blieb daher in diesem stehen, was Baader dann zum Gegner der letzten Gestalt der Schelling'schen Philosophie machte, wie er die frühere im Princip verworfen hatte. Am Nächsten tritt Schelling Baader in dem Bruchstück: Die Weltalter**), wenn er sagt: „Gott kann nie seiend werden, er ist von Ewigkeit seiend. Aber was folgt daraus? Nichts, als dass jene Scheidung ebenfalls von Ewigkeit geschehen ist; von Ewigkeit das Nothwendige der Freiheit unterthan ist.“ Und weiterhin: „Wir kennen Gott gar nicht anders als in jenem Bezug auf eine ewige ihm untergeordnete Natur; diese Synthese ist unser erstes, unser ältestes Denken. Wir wissen von keinem als einem lebendigen Gott, jener Zusammenhang seines höchsten geistigen Lebens mit einem natürlichen ist das Urgeheimniss seiner Individualität, das Wunder des unauflöslichen Lebens, wie bedeutungsvoll einer der Apostel sich ausdrückt.“ (Hebr. 7, 16.) Sogar das Zugeständniss macht Schelling (S. 262), es sei nicht zu denken, dass Gott eine Zeitlang bewusstlos gewesen, dann bewusst geworden sei. Wenn er (S. 263) sagt, es lasse sich in Gott nicht ein ewiges Bewusstsein, nur ein ewiges Bewusstwerden denken, so will er damit doch nur dasselbe sagen, was Baader mit der ewigen Selbstverjüngung des göttlichen Geistes sagen will. Aber er entfernt sich von Baader mit der Lehre, dass Gott zwar frei sei zu schaffen oder nicht zu schaffen, wenn er aber einmal zu schaffen sich entschliesse und schaffe, so sei die geschaffene Welt (nach ihm die gezeugte) gleichwohl eines Wesens mit Gott und die Welt nicht irgendwie Wesenheit, sondern nur Erscheinung (natürlich Gottes, da sonst nichts existirt).

Damit hängt denn auch zusammen, dass Schelling aus der Weltgewordenen göttlichen Natur Uebel über die Welt verhängt sein lassen musste, wenn auch nur heilbare und überwundenwerden sollende. Davon ist nun Baader weit entfernt. Sein tieferer Schöpfungsbegriff hebt ihn hoch über solche Irrungen hinaus. Er räumt weder in Gott das Vorhandensein irgend eines Uebels ein, denn die ewige Natur, ewig actu unterworfen, dient der Mani-

*) Schelling's Werke I, 7, 366, 373, 377, 414. Vergl. Philosophische Schriften von Prof. Franz Hoffmann I, p. 43, 107, 131 ff.

**) Werke I, 8, 254, 259, 262.

festation des Lichtgeistes in seiner Seligkeit (seinem Freudenreich nach Böhme's Ausdruck), der vollkommene Gott kann nur eine, selbstverständlich unvermittelt, verlierbar, vollkommene Welt schaffen, Gott verhängt nicht Uebel über die Welt, die Urwelt kennt keine Uebel und alle Uebel entspringen erst, gehen aus ihrer Möglichkeit in die Wirklichkeit über, durch den Abfall der geistigen Wesen von Gott und deren disharmonisirenden Einfluss auf die Natur, wo sie dann zur Strafe, zur Sühne, zur Weckung, zur Anspornung, zur Wahrung vor Erschlaffen, zur Characterbildung etc. dienen. Die Wurzel des Uebels sei im göttlichen Wesen begründet, könnte für Baader, wenn er je so etwas gesagt hätte, nur den Sinn haben, dass wenn Gott nicht wäre, auch keine Welt, folglich weder die Möglichkeit, noch die Wirklichkeit der Uebel sein könnte. Jede andere Lehre muss auf die Annahme der Nothwendigkeit der Uebel hinauslaufen, wie auch Frohschammer dieser Annahme, noch dazu als so lange die Welt besteht, daher ewig, dauernder, wenn auch immer anderer und Andere treffender, nicht entgehen kann. Ihre Wurzel verlegt er nun allerdings nicht direct in das ewige Wesen Gottes, aber er verlegt sie in ein angeblich nothwendiges Gesetz der Zeitlichkeit, welches er doch wieder von Gott stammen lassen muss, wenn er nicht in einen Dualismus verfallen will. Da er übrigens die Zeitlichkeit ins Endlose fortdauernd annimmt, so muss er auch endlose Dauer der Uebel annehmen. Dies sind die Folgen jener Naturscheue, bezüglich Gottes, vor welcher am meisten Baader das Recht hatte zu warnen. Anstatt von einer milderen Form der Zustimmung Baaders zu Böhme zu sprechen, sollte man vielmehr von der grösseren Reinheit der Fassung des Böhme'schen Gedankens und von der strengeren Consequenz sprechen, mit welcher Baader die Lehre von der ewigen Natur in Gott durchführt als der noch immer von pantheistischen Vorstellungen beherrschte Schelling.

Sollte die Ursache der Vernachlässigung Baaders hauptsächlich im Mangel der äusseren Systematisirung der Gedanken liegen, so wird dieser Mangel reichlich ausgeglichen durch die Tiefe, die Consequenz, den Reichthum und die in allem Wesentlichen innere Zusammenstimmung der Ideen. Läge sie überwiegend in der mit dem Christenthum übereinstimmenden Denkrichtung und Denkweise Baaders, so wäre diess kein gutes Zeichen der Zeit. Wenn man vorschützen wollte, Baaders Philosophie sei mystisch und schon darum abschreckend, ja falsch, so wäre solches Vorgeben geradezu verstandlos, weil es gar keine tiefe Philosophie gibt, und alle wahre muss tief sein, die in dem vernünftigen Sinne nicht

mystisch wäre, in welchem allein es auch die Baaders ist, dass sie nämlich Mysterien Gottes, des Alls, des Geistes und der Natur, der Ethik und Religion anerkennt, welche eben die Philosophie zu enthüllen, zum Verständniss, zur Erkenntniss zu bringen hat. Dass sie dies nur durch rationale Forschung zu vollbringen vermöge, leugnet Baader so wenig, dass es vielmehr seine eigenste Behauptung ist. In diesem Sinne ist ihm alle philosophische Wissenschaft Rationalismus. Es ist lächerlich, Baader als Mystiker und Theosophen in Gegensatz zu den speculativen Philosophen Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Krause, Wagner stellen zu wollen, da diese Philosophen im angegebenen Sinne des Wortes sämmtlich Mystiker und Theosophen sind, nur meist bei Weitem nicht so verstandesklare, consequente und wahrheitsgehaltvolle als Baader. Auch das Studium der letzten Gestalt der Schelling'schen Philosophie wird vernachlässigt und vielleicht noch mehr als das der Baader'schen Werke. Mit Unrecht, da dieselbe in der Hauptsache einen Fortschritt im Verhältniss zu der früheren Gestalt der Schellingschen Philosophie bezeichnet, wenigstens dem Inhalt nach. Lässt auch die Strenge der Methode und der Beweisführung Vieles zu wünschen übrig, stürzt sich auch Schelling hier nicht selten in titanisch überkühne, unhaltbare Hypothesen, so ist doch nicht zu leugnen, dass seine Philosophie der Mythologie und der Offenbarung von so grossartiger Anlage sind, als irgend eine seiner Schriften aus seinem Jugend- und ersten Mannesalter. Die Genialität Schellings verleugnet sich bei allen Irrthümern auch in diesen Werken seines späteren Mannes- und Greisenalters nicht.

2.

Gedanken Franz von Baader's über Lebens-Magnetismus, Somnambulismus, Geisterwelt, zeitliches und ewiges Leben. Geschöpft aus dem IV. Bande der Sämmtlichen Werke Fr. v. Baader's.

Erste Folge.

Man hat sehr richtig bemerkt, dass die beim magnetischen Schlafe sich bisweilen einstellende Ekstase an jenes „Sein ausser dem Leibe“ erinnert, von welchem öfter in der Bibel sowie auch in andern alten Urkunden die Rede ist. Bis zur Bekanntschaft mit dem magnetischen Hellsehen glaubte man aber, dass dieses

Sein und Schauen ausser dem Leibe hiermit auch schon nothwendig ein Sein und Schauen in einer anderen Region oder Welt als der irdischen sei und man gab daher dem Zustande des Hellsehens überhaupt jene höhere Bedeutung, welche dieser Zustand nur in selteneren Fällen und nur mittelbar erhält. Der Hellseher befindet sich nämlich und sieht unmittelbar in dieselbe Welt hinein, in die er leiblich mittelst seiner Körpersinne schaute. Wohl aber befindet er sich nun auf eine ganz andere — magische — Weise mit ihr in Gemeinschaft und ohne die Vermittelung der hierzu sonst ihm dienenden Körperorgane, woraus begreiflich wird, warum diese Art Verkehr keine Erinnerung für das leibliche wache Bewusstsein zurücklässt, weil nämlich dieses magische Bewusstsein sich wirklich nicht körperlich d. i. materiell substanzirt. Für diese wundersame Ercheinung des Hellsehens gelten folgende Gesetze:

a) Es gibt für eine und dieselbe Region oder Welt — für jede Region — eine doppelte Gemeinschaft: eine leibliche und eine ausser dem Leibe, die magische.

   Wenn bei der Deprimirung des Centralsystems das Gangliensystem seine Thätigkeit steigert, so folgt hieraus nicht, dass das letztere dem Schlafredner als Nervensystem gleich dem Cerebralsysteme, dient, und die Erscheinungen, die einen solchen Schluss zu rechtfertigen scheinen, sind einer andern Erklärung bedürftig.

b) Dieser magische Verkehr folgt ganz andern Gesetzen als der körperlich-sinnliche und zwar verhält er sich zu diesem wie eine organische Gemeinschaft zu einer nichtorganischen.

   Alle bloss äusserliche, räumlich-zeitliche Gemeinschaft zwischen Personen ist als solche nur die eines Aggregats im Gegensatz der ewigen als der wahrhaft organischen. Die Gemeinschaft des Magnetiseurs mit der magnetisirten Person ist (als eine Anticipation) von dieser organischen Art und ist ein Beweis mehr für jenen grossen, im Geistigen seit Anbeginn des Menschengeschlechts fortwirkenden Organisationstrieb, welcher alle einzelnen Menschen aus ihrer irdischen Todes- oder blossen Aggregations-Gemeinschaft heraus und hinauf in die wahrhaft organische Gemeinschaft zu erheben und diese durch eine hiezu sich mitbildende erneuerte Natur zu fixiren strebt. Ein bereits in das höhere allgemeine Leben Erweckter wird nicht nur im Geist dieses höhere, kosmische und darum ewige Leben anticipiren, sondern auch einzelne Proben seiner Realität, des bereits Eingewurzeltseins desselben in der Natur, erhalten.

c) Sobald für den Menschen der Zustand jener temporären Entkörperung — gleichsam der theilweisen Fntbindung der Psyche oder ihrer Erregung — und mit ihm der bloss magische Verkehr mit der äussern Welt eintritt, so kann auch die für ihn, ohnedies nur erst magisch vorhandene, höhere oder tiefere Region in ihm sich spiegeln, und dieser Mensch kann also nur vermittelst einer niedrigern Ekstase zu einer höhern gelangen. Wenn sich auch ein solcher Rapport mit einer höhern oder tiefern Region nicht jedesmal, sondern nur selten verbindet, so findet sich der Hellseher doch einem solchen Rapport ausgesetzt.

Daraus erklärt sich das Zweideutige und Gefährliche der magnetischen Ekstase, die daher nicht willkürlich hervorgerufen und, wenn sich einstellend, mit Ernst und Vorsicht geleitet werden soll.

d) Im Normalzustande decken sich beide oben benannte Gemeinschafts-Sphären als concentrische Kreise, sind jedoch leicht zersetzbar, wie denn des Menschen waches — körperlich-sinnliches — Bewusstsein nur zu leicht verrückbar ist, obschon der Materialist wie der Skeptiker auf dieselbe felsenfest bauen zu können wähnen. Das fixirte Nebeneinanderbestehen oder Auseinandergehaltenbleiben dieser beiden Sphären führt nothwendig zur Verrücktheit, und ein grosser Theil unserer Irren ist wohl auf diesem Wege verrückt geworden.

e) Es hat, nach einigen Traditionen zu urtheilen, wahrscheinlich zu allen Zeiten Menschen gegeben, welche sich das Vermögen erworben haben, jene Desorganisation beliebig in sich hervorzubringen und das wache — körperlichbedingte — Bewusstsein in jenem magischen und höheren beliebig niederzuhalten, wie einige Menschen beliebig die Bewegung ihres Herzens hemmen können, und jene Schranke welche im Normalzustande zwischen diesen beiden Bewusstseins-Sphären besteht, ist nicht absolut undurchdringbar.

Ein tiefdenkender Forscher vergleicht die Wunder der Erkenntniss, in die Gott einige Seelen führe, mit den äusseren Wundern bei der äusseren Führung, und nennt jene äusserlich-innerliche Offenbarungen und als solche Ausnahmen von der Regel, nach welcher der Grund des Gebäudes (des ewigen Lebens) gebaut wird, ohne dass das Auge des Begnadigten selbst bauen sieht (vergl. Markus 4, 27). Aber es ist begreiflich, dass bei dem stets anwachsenden Moment jenes Gebäudes und der Zunahme des Gewichts der zweiten noch im Unsichtbaren sich

befindenden Wagschale so wie bei dem im gleichen Verhältnisse lebendiger werdenden Conflikt jenes inneren Organisationsprocesses mit einem sich entgegensetzenden desorganisirenden, der Ausnahmen von der Regel in späteren Zeiten stets mehrere eintreten werden, und zwar um so gewisser, weil jede Einwirkung (von Oben, aus der Geisterwelt), wenn ungehemmt, zwar stille und unbemerkt vor sich geht, wenn aber gehemmt, in eine gewaltsame und laute umschlägt. Daher bietet sich die Frage dar, ob in dieser mit Beschleunigung — Verkürzung der Zeiten — vor sich gehenden Entwicklung jenes Organisationsprocesses nicht Epochen eintreten müssen, in welcher das Durchschauen und Durchbrechen jener bemerkbaren Schranke unvermeidlich wird. Vielleicht befinden wir uns dermalen einer solchen Epoche nahe oder bereits in sie eingerückt. Wenigstens leben wir in Zeiten, in denen Aberglaube und Unglaube sich wechselseitig gleichsam auf die äusserste Spitze treiben wollen.

„Leicht aufzuritzen ist das Reich der Geister,
Sie liegen lauschend unter dünner Decke,
Und leise hörend stürmen sie herauf."

Magisch ist schon jene Gemeinschaft zu nennen, in welcher ein einzeln beweglicher Körper als gravitirend mit dem Universum, obschon durch die Erde vermittelt, steht. Dieser Körper zeigt sich virtuell — magisch — allgegenwärtig, insofern er in jedem Punkte seiner magnetischen Seinssphäre nicht nur beweglich-afficirbar, — sondern auch bewegend-afficirend, — sich kund gibt, weil jene Gegenwart nur durch das Zusammentreffen dieser Passivität und Activität begründet wird. Seitdem nun auch die Astronomen wieder anfangen die Polarität in der Gravitation zu erkennen, folglich auf Magnetismus zurückzuführen und das Vermittelnde — Beziehung Wirkende — bei jeder Wechselwirkung nothwendig höher — innerlicher, central gegen die in Wechselwirkung Begriffenen stehend erkannt worden ist, wird auch Wort und Begriff der Magie sich wieder geltend zu machen wissen. Des Charakters der Involution wegen kann die magische Gemeinschaft auch die nächtliche genannt werden. Schon Jacob Böhme unterscheidet in jedem Wesen sein Involutionscentrum als Schwergestirn von seinem Evolutionscentrum als Sonnengestirn. Bei Wesen, die noch in der Zeitentwickelung begriffen sind, fallen beide Centra nothwendig auseinander. So in unserm Sonnensysteme, in welchem aus diesem Gesetz die Elipsenbahn der Planeten, die sich in der Zeit doch wieder zur Kreisbahn ausgleicht, sich erklärt. Das Sichdecken beider Mittelpunkte, insofern der nächtliche sich ganz dem so-

larischen untergeordnet hat, bezeichnet die gänzliche Verklärung eines Wesens, für welches — nach der Schriftsprache — keine Nacht mehr ist. In diesem Sinn verstanden hat Hegel Recht in seiner Logik zu sagen, Derjenige sei der Verständigere, welcher von diesem nächtlichen Princip, welches in seiner Erregung im Verstandeslicht jenes des Widerspruchs und der forttreibenden Dialektik ist, am meisten in sich bewältigt trägt. Nach demselben Gesetz ist derjenige der moralisch Bessere, welcher vom principium contradictionis am meisten in seinem Herzen besiegt trägt. Denn jede Bejahung kommt nur durch eine doppelte Verneinung, durch ein Verneinen — Aufheben — des Verneinenden zu Stande und ohne diesen Verneinungsakt des Verneinens ist kein Begründen, folglich kein Aufgehen als Sicherheben des Lebens. Ohne ein Erregtsein jenes Verneinens ist aber auch keine Verneinung desselben möglich.

Nach der Aussage einer Kataleptischen Renards (Hufelands Journal) spürte dieselbe durch Berührung am Magen, durch das Hauchen auf die Fingerspitzen neues Leben in Mitte ihres Leibes sich anfachen und sich durch den ganzen Leib verbreiten, wodurch ihr die verlorene Kraft wiedergegeben wurde, auf Fragen zu antworten, ihre Glieder zu bewegen etc. Hieraus ist zu schliessen, dass der Rapport der Somnambule mit dem Magnetiseur der Scheintodten nicht unmittelbar ihr magisches Seh- und Wirkungsvermögen ertheilt, sondern dass der Rapport die Scheintodte nur in Stand setzt, ihr magisches oder Fernsehen in ihr körperliches theilweise mit herüber zu nehmen, gleichsam in das letztere zu übersetzen und hierdurch den Umstehenden Kunde davon zu geben. Es bedarf keiner Erinnerung, dass bei dieser Uebersetzung aus der Ursprache Manches unübersetzbar bleibt, dass der Geist, den der Magnetiseur in die Körpersphäre zurückbannt, nicht ganz zurückgebannt werden kann und dass darum das, was die Somnambule mittheilt, sich nur wie ein Traum zum rein magischen Schauen verhält und desswegen stets den Charakter der Duplicität an sich trägt. Petetins Ansicht, dass hier eine Versetzung der Sinne von einem Theile des Leibes zum andern stattfinde, ist entschieden falsch. Unbestreitbar aber wird der Somnambule von dem Magnetiseur eine Kraft mitgetheilt, die sie dazu mit verwendet, sich ihr magisches Sehen von Innen heraus ihren Sinnesorganen einzubilden, wie sich aus der Anstrengung ergibt, womit sie diese Organe anspannt. Wo der Magnetismus recht kräftig wirkt, wird der Magnetiseur wohl nie die Empfindung einer von ihm ausgegangenen Kraft vermissen, und es gibt Somnambulen, welche

man vorzüglich Kraftsauger nennen muss. Dieses Ausgehen einer Kraft, welche den Kranken heilt, erinnert an unser ursprüngliches imperium in naturam, welches im Menschensohn allein völlig wiederhergestellt erscheint. Sogar die Art des Heilens des Menschensohnes durch Hauch und Handauflegen kehrt im Magnetisiren wieder, in welcher ein theilweises Sichopfern dem Kranken nicht zu verkennen ist.

Daraus dass das Bewusstsein im magnetischen Wachen das engere des gemeinen Wachens befasst, ist zu schliessen, dass bei dem letzteren eine beschränkende besondere Bindung an das materielle Organ stattfindet, von welcher das Bewusstsein im magnetischen Wachen befreit wird, folglich das Begründende, Substanzielle, Materielle desselben im letztern Ealle auch über — inner — dem Materiellen als Träger des gemein wachen Bewusstseins gesucht werden muss. Ein Geist ohne Leib — Materie — ist aus metaphysischen Gründen wie auch nach der heil. Schrift nur ein Scheinen und in diesem Sinne ist sowohl ächte Metaphysik wie die Schriftlehre entschieden materialistisch im Gegensatze des Spiritualismus der Neuern, nur mit dem sehr bedeutenden Unterschiede, dass sie eine unverwesliche Materie (Physis) überall der verweslichen entgegensetzt. Nur in Bezug auf die unverwesliche — ewige — Materie (Physis) gilt, dass auch der absolute ewige Geist nicht naturlos, wohl aber naturfrei ist, von dem bedingten, geschaffenen Geist gilt in seiner Art das Gleiche, nur dass er durch Missbrauch seines freien Willens an die verwesliche Materie gebunden und dadurch unfrei werden konnte. Der Mensch nun findet sich in dieser materiellen Bindung und Unfreiheit und der Somnambulismus gibt uns einen Fingerzeig auf die Möglichkeit der Befreiung von dieser Unfreiheit und Gebundenheit. Die Erscheinungen des Somnambulismus zeigen, wenigstens in ihren höheren Stadien, eine Lichtung des Geistes bezüglich jener Bindung und können durchaus nicht mit Kieser und Anderen aus der Annahme einer Versetzung der Seele (des Geistes) aus dem Kopfe in den Bauch herab — in die Gangliennerven — erklärt werden. Die fortbestehende Erinnerung an das gemeine wache Leben im magnetischen widerspricht jener Annahme wie der Reil'schen Annahme einer Sperrung der einzelnen Nervensysteme, des Cerebralsystems gegen das Gangliensystem oder umgekehrt, durchaus, wie auch Stiegliz bedeutende Einwürfe dagegen erhebt und ganz bestimmte Angaben der Somnambulen dagegen sprechen. So spricht z. B. die Angabe von Hellsehenden dagegen, dass sie ihren Magen sehen. In einem Falle jedoch sprach eine Hellsehende

von einem Deplisement ihrer Gehirnfalten, wodurch ihr Alles viel klarer geworden sei. Eine andere Somnambule sagte bestimmt, dass die Psyche in der Krise von ihren Banden in der Region des Sonnengeflechts mehr befreit und die Hellsehende eben darum mehr Geist werde, als im wachen gewöhnlichen Zustande. Wenn man übrigens auch die Hellsehende gegen ihren Magnetiseur gleichsam als hauptlos betrachten wollte, so könnte man doch solches nicht als Deprimirung, sondern nur als Unterordnung ihrer Geistesthätigkeit unter jene ihres Magnetiseurs zufolge der magnetischen Lenkbarkeit der Somnambule durch den Magnetiseur verstehen. Anstatt erfahrungsgemäss den magnetischen Schlaf dem gemeinen und so auch das Erwachen aus letzterem dem Erwachen aus ersterem entgegen zu setzen, setzt man noch immer — gegen den Protest der verständigeren Hellsehenden — den Zustand des magnetischen Erwachtseins als einen Schlafzustand dem des gemeinen Wachens entgegen, welcher letztere dann natürlich für höher und vortrefflicher gehalten wird, da vielmehr gerade umgekehrt darum, weil das Bewusstsein im magnetischen Wachen eine breitere, tiefere Basis gewinnt, dieselbe auch zu einer höheren Potenz gelangt. Daher ist denn auch die Annahme Kiesers, dass die höheren Geisteskräfte, Vernunfterkenntniss und Willensfreiheit der Magnetischwachenden unterdrückt scien, entschieden zu verwerfen, eine Vorstellung die zugleich auf den Beobachter und Experimentator einen schädlichen Einfluss üben muss. Dagegen zeigt sich die Maxime des ehrwürdigen Puysegur: sich der Somnambule nur mit reinem guten Willen zu nahen, im hohen Grade achtungswerth und empfiehlt sich auch in wissenschaftlicher Hinsicht, weil sie einen anschaulichen Beweis von der Macht des Geistes über die Physis, vom Segen des guten Willens vermitteln kann. Dem Hellsehenden wird, was dem gemeinen wachen Zustand nicht zukommt, sowohl ein psychisches als ein physisches Sehen gegeben. Nach diesem Talent, dieser Gabe sehnt sich unser Geist, der im gemeinen Wachen davon nur eine dunkle Ahnung nach einzelnen geringen Spuren hat, als einem ihm von Haus aus und insofern von Rechtswegen zukommenden Attribut. Dass das Fernsehen des Hellsehenden durchaus nicht mit dem Schvermögen im engern Sinne verwechselt werden darf, sondern dass es vielmehr für eine rein magnetische — magische — Beziehung gehalten werden muss, geht schon daraus hervor, dass die Hellseher nur — jedesmal — von einem Gegenstande berührt werden, nicht aber alle Dinge, die zwischen ihnen und jenem Gegenstand in der Mitte liegen, wahrnehmen, wie es sich beim natürlichen Sehen zuträgt, dann aber

auch daraus, dass sich dieses Vermögen des Fernsehens — unmittelbar oder mittelbar — nur auf Personen bezieht, wie denn die Anregung oder Richtungsbestimmung des magischen Sehens gleichfalls nur von Personen (den Fragenden, Wollenden) ausgeht. Alle Menschen sind, kann man sagen, todtgeborene Seher — Propheten — und die Erscheinungen des Somnambulismus sollen dazu dienen, sowohl den Glauben als die Hoffnung der Wiedererweckbarkeit jener Gabe wieder zu beleben. Zur Legitimirung dieser Auffassung des Somnambulismus wird der einsichtige Philosoph ebenso wenig bei einer somatischen Physiologie, die sich in die Bauch- oder Gangliensphäre festgerannt hat, anfragen, als er die Bestätigung der Thatsache selbst bei ihr erholen wird. Nicht also eigentlich in einer Veränderung, welche mit den Verstandeskräften vorging, sondern in diesem neuen Sehen hat man jenen Unterschied der physischen Kräfte zwischen den Hellsehern und den Gemeinwachenden zu suchen. Die Beobachtungen beweisen, dass der auch hier nicht selten eintretende Irrthum nicht dem Sinn, sondern dem Urtheil darüber zuzuschreiben ist. Wie nun aber einerseits dieses Sehen höheren Gesetzen folgt, als das leibliche Sehen im gemeinwachen Zustand, so kehren doch hier zum Theil die optischen Gesetze wieder, indem z. B. die Hellsehende, ganz den Regeln der Perspective gemäss, entferntere Gegenstände nicht nur dunkler, sondern von den nähern gedeckt sieht, folglich nicht selten das Nähere mit dem Ferneren, das Kleinere mit dem Grösseren vermengt. Keine Aussage kann hierüber lehrreicher sein, als die von Carl v. Meyer mitgetheilte einer Somnambule, welche sagte: „Ich sehe die ganze Geschichte der Menschheit wie ein Gemälde vor mir. Es sind darin Vorvergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf das Pünktlichste geordnet und zusammengedrängt. Indem Sie mich befragen, geschieht es, dass Sie ein in den Hintergrund gehöriges Bild gleichsam in den Vordergrund rücken und mir vor's Gesicht bringen, und meine Antwort kann nicht wohl anders als unverständlich und unbefriedigend ausfallen, denn da Sie das Ganze nicht übersehen, so wissen Sie auch nicht, wie das mir vorgerückte Bild zum Ganzen passt, und wie es durch das Vorhergegangene veranlasst worden ist. Wenn es Gottes Wille ist und Sie mich machen lassen, so gebe ich Ihnen nach und nach Kunde von dem ganzen Gemälde, und dann wird Ihnen Alles verständlich. Das Gemälde, das ich sehe, ist von der Länge meines Arms, aber ich hoffe zu Gott, dass es in der Folge nicht grösser als meine Hand sein wird, dann sehe ich Alles noch deutlicher."

Ein Hauptübelstand ist es, dass in neueren Schriften so häufig die Nichtunterscheidung des kranken — bösen — von dem gesunden — guten Besondersein so wie die Verkennung des Individuellen als des allein Wahrhaftseienden angetroffen wird. Dem entgegen ist zu behaupten, dass die Hellsehende beim Erwachen aus dem magnetischen Schlafe sich nicht der Befreiung von der Schranke ihrer Besonderheit — ihrer Individualität, — sondern dass sie sich der Erhebung derselben aus einer niedrigeren Sphäre in eine höhere bewusst wird. Diese Erhöhung ist aber eben nur Zunahme ihrer Individualität, mit welcher ihre Wahrheit, Selbstständigkeit, Freiheit etc. in gleichem Maasse wächst. Denn nur das Individuelle ist wirklich, wirkend und wahrhaft seiend, und die gänzlich vollendete Individualität der Persönlichkeit macht eben das Göttliche in Gott aus. Was bei jener Erhebung der Somnambule untergeht, ist nur die schlechte Besonderheit.

Das physische Wohl- und Uebel-Befinden der Somnambule hängt von dem physischen Befinden derjenigen Personen ab, die mit ihr in enger Beziehung stehen, so dass sich dieses in jenem treu abspiegelt. Aber noch mehr: es zeigt sich auch ein enger Causalnexus zwischen dem moralischen Befinden dieser Personen mit dem physischen der Somnambule und hierauf gründet sich die Gabe, ihrem Magnetiseur ein genaueres Horoscop über seine Moralität — sowohl geschichtlich als genetisch — zu stellen.

Das Ethischgute bezeugt sich überall naturfrei und also übernatürlich, das Ethischböse aber infranaturalistisch. Fichte hatte bereits die Uebernatürlichkeit des Geistes anerkannt, aber er sah den Unterschied des Verhältnisses nicht ein, in welchem der gute und in welchem der böse Geist zur Natur stehen. Sein im bellum internecinum mit dem Nicht-Ich zu Felde liegendes Ich erinnert mehr an die Naturscheue und den Naturhass eines unter die Natur Gefallenen, als an einen von ihr freien und von ihr getragenen Geist. Hegel's Definition des Geistes: „dessen Wesen ist durch Aufhebung der Natur zu sein,“ führt ungleich weiter, wenn das Aufheben im organischen Sinne zugleich als Bewahren — in sich Bekräftigen — genommen wird.

Die Philosophie reicht aber doch mit dem dualistischen Princip von Geist und Natur in diesen Untersuchungen nicht aus. Aeltere Philosophen unterschieden mit Recht eine göttliche, eine geistige, eine natürliche, eine materielle und eine unreine Region und behaupteten, dass der Mensch in Gott, mit Gott, durch Gott, ohne Gott und wider Gott denken, wollen und handeln könne. Im magnetischen Erwachen tritt der Mensch nur erst aus der

materiellen Region in die natürliche, denn die Natur wird hier als Astrum — Geist — der Materie betrachtet. Die bisherige unbebestimmte und vieldeutige Deutung des Wortes: „Geist“ im Gegensatz zu dem Worte: „Natur“ hat viele Missverständnisse veranlasst. Wer ein geistiges Princip inner der Materie anerkannte, glaubte damit schon einen intelligenten Geist anzuerkennen und vermengte jenes mit diesem oder wohl gar mit dem göttlichen Geiste selber.

Jene Blinde in Liverpool (Thomsons Journal), deren ganze Oberhaut retina geworden zu sein scheint, bediente sich mit Vortheil als die Sehkraft stützend des Glases, welches bei ihr die Stelle der Krystalllinse im Auge vertrat. Dieser Fall ist ein Gegenstück zu jenem von Haller beobachteten, wo eines Menschen Oberhaut ganz Trommelfell geworden war. Diese Erscheinungen sind aber nicht mit dem magnetischen Hellsehen zu verwechseln, weil hier das äussere Licht das Sehen, die äussere erregte Luft — Schall — das Hören bedingte.

Wie in jedem individuellen Organismus die leichter beweglichen Organe natürliche Propheten für die tiefer liegenden sind, indem sie denselben Verlauf früher in sich durchleben, den die andern erst später, so gibt es auch in dem allgemeinen Organismus einzelne Regionen, in denen derjenige, welcher sie kennt und ihre Gebärde zu beobachten weiss, alle Ereignisse tieferer Regionen voraus sehen kann.

Die Begeisterung der Somnambulen ist nicht mit Einigen durchaus nur unreinen Dämonen des Abgrundes zuzuschreiben, sondern nur einzuräumen, dass mitunter bei Somnambulen auch dämonische Einwirkungen nicht zu verkennen und nicht zu leugnen sind. Es gibt auch im geistigen Sinne eine Infusorien-Region, und die neuere Naturkunde bringt uns so starke Beweise dafür, dass auch die Region der Phantasie (nach dem Ausdrucke J. Böhme's) bei der Schöpfung, wie sie dermalen beschaffen ist, mit zu Wort gekommen ist, dass es mit jener Naturvergötterung der älteren Deisten wie der modernen Heiden so ziemlich stille zu werden beginnt.

Dergleichen chaotische finstere Kräfte können nun allerdings bei Somnambulen, besonders durch Schuld des Magnetiseurs, ein usurpirtes ephemeres Leben und bisweilen selbst den Schein einer persönlichen Gestaltung gewinnen. Aber wir sollen uns durch diese seltenere Nachtseite des Somnambulismus nicht die fröhliche Tag- oder vielmehr Morgenverkündende Seite verdüstern lassen. Gleichwie Ereignisse und Gestaltungen, welche in tieferen, schwerer

beweglichen Regionen später zum Vorschein kommen, in den leichter beweglichen desselben Systems früher sich bemerklich machen, ebenso wird eine Bewegung und Gestaltung in einer beschränkteren Raumsphäre, in einem gröberen Stoffe vorgehend, sich in einem subtileren Medium weiter verbreiten, somit jedem Individuum sich offenbaren, welches die hierzu nöthige Empfänglichkeit, wie immer entwickelt hat.

In anderen Fällen kann das vermittelnde Agens — Medium — ein physisch-psychisches sein, wie in den Erscheinungen des magnetischen Hellsehens. Ein Fall dieser Art tritt uns in folgendem Vorgang entgegen. Eine — fremde und durchreisende — Somnambule sagte ihrem Arzte, in dem Orte, wo sie ankam, ohne seine Veranlassung, dass er seit einem halben Jahre einen Ring vermisst und ihn sich entwendet geglaubt habe, dass aber der Ring, als jener eines Abends über dem Lesen eines Buches eingeschlafen, ihm unbewusst in dieses Buch gekommen sei und dass er in demselben, in einem bestimmten Fache seines Bücherschranks, sich finden werde. Die Angabe war richtig und der vermisste Ring fand sich genau an der angegebenen Stelle. In diesem Falle erklärt sich das beurkundete Zurücksehen der Somnambule in der Zeit am Einfachsten durch die Annahme, dass das fragliche Ereigniss der Abstreifung des Rings in irgend ein Bewusstsein aufgenommen sein musste, in welches das der Somnambule später nur eingerückt wurde. Dass nun aber dieses Bewusstsein nicht jenes des schlafenden Arztes war, ergibt sich schon daraus, dass seine Gegenwart hierbei nur zufällig erscheint, wie denn Somnambulen ihr Vor- und Zurücksehen häufig auch auf jene Gegenstände und Ereignisse ausdehnen, welche ohne Gegenwart eines Menschen, obschon nicht ohne Bezug auf irgend einen Menschen stattfinden. In der That müsste man nur eine ärmliche Idee von der prolifiquen Natur des intelligenten Geistes haben, wenn man glauben wollte, dass er hierin der nichtintelligenten Natur nachstehe, welche wir ihren Spiegelungsprocess sich ins Ungemessene wiederholen sehen. Anmassend würde daher die Behauptung sein, dass es der physischen Conductoren oder Receptakeln des Bewusstseins nicht mehrere geben könne, als wir dermalen schon kennen, dass zu einer bleibenden oder nicht bleibenden Hervorbringung oder Nachbildung und Spiegelung eines Bewusstseins nur der greifliche Leib des Menschen geeignet sei.

Man hat den Somnambulismus mit den Ebräern eine Bauch-(Erd-) Rednerei genannt und allerdings mag der Mensch, durch Lüftung seiner irdischen Gebundenheit andern Intelligenzen zugang-

barer — sichtbarer — geworden, diesen ebenso zur Bauchrednerei dienen, wie jeder äussere Körper dem gemeinen Bauchredner. Bei jeder Lüftung — Lockerung — der irdisch leiblichen Gebundenheit hält nun die Psyche eben nur am irdischen Centrum — dem Unterleibe — noch wieder, und dieses Widerhalten an dieser Stelle gibt dann jene Erscheinungen, welche man fälschlich dahin deutete, dass sie umgekehrt nur noch mehr materialisirt und ganz in diese Bauchregion eingesenkt und contrahirt sich befinde. Denn die Steigerung der Gangliengefühlsnerven zu Empfindungsnerven zeigt wohl eine Entbindung und nicht eine Bindungszunahme an, der Glaube an geistige Wesen ausser dem Menschen ist nicht bloss Lehre der Schrift, sondern auch fast aller alten Naturweisen. Uebereinstimmend damit lässt Amadeus Hoffmann in seiner Novelle: der Elementargeist, den Major O'Malley zu dem sich aufgeklärt dünkenden Hauptmann sagen: „Mein Gönner! Hat Euch der Herr auch nicht etwa mit einem sehr durchdringenden Geist erleuchtet, so werdet Ihr, hoff' ich, doch einzusehen vermögen, dass es die thörichteste, einbilderischeste, ja ich möchte sagen, verruchteste Anmassung wäre, wenn wir glauben wollten, mit unserm geistigen Princip sei Alles abgeschlossen, und es gebe keine geistigen Naturen, die, anders begabt als wir, oft nur sich selbst aus jener Natur allein die momentane Form bildend, sich uns offenbaren in Raum und Zeit, ja die nach irgend einer Wechselwirkung strebend, hineinflüchten hönnten in das Thongebäck, das wir Körper nennen!"

Eine dritte Vermittelungs- und Erklärungsweise bietet endlich der Fall dar, wo die Vermittelung in das divinirende Subjekt selbst fällt, welches somit als Janus bifrons und als das zugleich niedrigere und höhere Agens durch die That, obschon selbst nicht seinem eigenen entwickelten Bewusstsein, sich erweiset. Gegen diese Erklärung ist in der Hauptsache um so weniger einzuwenden, als bekanntlich die Wirkungssphäre wie die Gefühlssphäre des Geistmenschen hienieden doch ungleich minder beschränkt sich zeigen, als seine Sehsphäre, beiläufig wie die Gravitationssphäre eines Weltkörpers weit über dessen Leuchtsphäre hinausgreift. Irgend ein Affekt — ein Afficirtsein oder Ergriffensein von einer höheren Natur und Region — kann z. B. des Menschen Sehsphäre und noch mehr die Bethätigung seiner Seinssphäre so bedeutend erweitern, dass das, was er magisch — im Geist — sieht, was er glaubt oder worum er bittet, wirklich durch ihn geschieht. Diese dritte Vermittelungssphäre oder Erklärungsweise fällt aber mit der zweiten so gut als zusammen, weil er doch, seiner höheren Sphäre einmal entfallen, in dieser Fremde nicht von selbst und ohne

Hülfe eines vermittelnden Bezugs mit einem freien Seienden bis in jenes Element sich wieder erheben und in ihm bis zur gänzlichen Ablehnung alles Entfremdenden sich erhalten könnte. Ohne Berührung, ohne Gemeinschaftsöffnung eines Freien kann der Gebundene nicht selbst wieder frei werden und sein Wiederfreisein beweist die Gegenwart des Befreiens, wenn auch der Befreite selbst von der Gegenwart des Befreiers nicht das Geringste wüsste.

Es gibt im Menschen einen innern Sinn im Gegensatze zu den äusseren Sinnen. Einbildung als innere Bildung bezeichnet eigentlich die Gegenwart einer Sinnesanschauung, welche nicht durch Anregung der äusseren Sinne kommt, obschon sie als solche sich so gut auf Aeusseres, ja meist auf denselben äusseren Gegenstand aktiv wie passiv bezieht, der sich uns zugleich durch die äussern Sinne darstellt. Dies ist z. B. der Fall mit jenen Lichtkreisen und Lichtfarben, welche der magnetisch Hellsehende um die und an den Körpern sieht, an welchen ein Umstehender mit den äusseren Sinnen allein nichts dergleichen gewahrt, und wobei darum doch weder Jener noch Dieser einer Sinnestäuschung unterliegt. Wenn man den innern Sinn das Auge des Geistes im Unterschiede des leiblichen Auges nennen will, so darf man unter ihm vorerst doch nicht einen höheren als den Thiergeist verstehen und soll sich überzeugt halten, dass selbst die Thiere von einer analogen, obschon mit jener im Menschen in keinen Vergleich zu stellenden, Aufschliessung des innern Sinnes nicht ganz ausgeschlossen sind. Wie nun die Menschen alle und ununterbrochen lebensmagnetisch in einander wirken, obwohl es ihnen nur unter besonderen Bedingungen bemerklich wird, so muss man sagen, dass der innere Sinn in allen Menschen und zu aller Zeit vorhanden und wirksam ist, obschon meist unentwickelt, im dunklen Gefühle noch versenkt und von den Einwirkungen der äusseren Sinne übertäubt. Die Beobachtungen des magnetischen Hellsehens haben die Leugnung oder Vermischung mit dem bekannten äussern unmöglich gemacht. Bei dem mit der Aufschliessung des inneren Sinnes Begabten findet eine andere als jene äussere Wechselthätigkeit statt, die dem äusseren Sinnenverkehr entspricht. Gleichwohl kann in unvollkommenen und Krankheits-Zuständen auch hier das Schauen und Thun auseinanderfallen. Die meisten Somnambulen, selbst hochentwickelte, gleichen in Rücksicht ihrer Ohnmacht am inneren Thun jenen Lahmen, die, obgleich sie Alles, was um sie vorgeht, auf das Bestimmteste wissen, dennoch aber keinen Finger zu rühren vermögen. Es steht aber doch fest, dass es ein inneres

Schauen gibt, welches nicht durch die äusseren Sinne vermittelt ist, und ein diesem innern Schauen entsprechendes inneres Thun — Wirken nach Aussen, — welches ebensowenig durch das äussere Thun vermittelt ist. Der Charakter des inneren Sinnes besteht in der Totalität aller Elemente und Faktoren, wogegen die äusseren Sinne immer nur eine Composition geben, wie sie denn selbst nur zusammengesetzt sind. Die Basis, das Wesen oder Material — Werkzeug — der äusseren Sinne ist jenes vergängliche Wesen der äusseren Welt, nicht aber die Basis des inneren Sinnes und Wirkens. Das letztere Wesen könnte sich inner den ersteren wenigstens nicht bleibend entwickeln, ohne das vergängliche Wesen aufzuheben oder selbst vergehen zu machen, somit die äussere Sinnlichkeit bleibend in ihren künftigen Zustand der Unwesentlichkeit — Figürlichkeit — zu versetzen. Denn nicht die Figur, sondern das Wesen der Welt vergeht, wie nicht die Figur, sondern das Wesen jener Welt in dieser entsteht und nach ihr bestehen wird.

Da, wo der innere Sinn inner den äusseren Sinnen erst aufzugehen beginnt, wird er begreiflich sich auch nur theilweise und vorzugsweise in einzelnen der letzteren — dem Auge und Ohre — bemerklich machen, wogegen in den übrigen Sinnen ein um so grösserer Widerhalt sich zeigen wird, und nur bei völliger Befreiung des innern Sinnes wird derselbe seine Objektivität in jedem und durch jeden Sinn kund geben. Lommatzsch spricht mit Grund von der begeisternden Rückwirkung, welche der Hellsehende auf seine Umgebung ausübt. Wiederholtes Magnetisiren einer reinen Hellsehenden kann in den durch sie Erweckten in dieser Richtung auch einen bleibenden Erfolg erwirken. Hat sich aber vollends bei einem solchen reinen Hellsehen, in deren Sonnen- oder doch milden Mondesstrahlen zu baden, als seltenes Glück nur Wenigen zu Theil wird, mit dem innern Schauen auch das innere Wirken hinreichend gestärkt und gekräftigt, so wird ihre Rückwirkung auf Denjenigen, der sich ihr öffnet, nur um so heilsamer sein. Lommatzsch nennt mit Recht das Bild, welches in dem innern Anschauen von irgend einem einzelnen — auch äusserlich fernen — Gegenstand auftritt, mit Recht lebendig im Unterschied gewöhnlicher Reminiscenzen. Demjenigen, der die Natur des inneren Sinnes einmal ergriffen hat oder der auch nur von seiner Wirklichkeit erst ergriffen ist, werden die zwei Bemerkungen natürlich erscheinen: 1) dass jede wahrhafte, gleichsam gelungene Erinnerung als Vergegenwärtigung solche nur durch Eindringen in ein Inneres, durch ein Erschliessen desselben ist, was nur

insofern auch abwesend oder nicht mehr gegenwärtig war, insofern es sich tiefer zurückzog, 2) dass ein solches lebendiges Bild seine Belebtheit nur irgend einem hergestellten virtuellen Nexus mit dem, dessen Bild es ist, verdanken kann. Mag nun ein solches Bild dem, welchem der innere Sinn nicht erloschen ist, entweder frei erscheinen, oder durch seine Einwirkung bestimmt, so muss dasselbe dem Hellsehenden nicht nur als Zeichen und Zeuge der virtuellen Nähe des Bezeichneten dienen, sondern selbst als fassliche Handhabe des inneren Rückwirkens auf den letzteren, beiläufig wie man mittelst des Bildes im Spiegel magnctisirt, oder wie wir in der Schrift lesen, dass Kranke genasen, auf die auch nur der Schatten des Apostels fiel.

In B. kannte man eine Frau, die durch ihre zornigen, ungestümen und völlig losgewordenen Gemüthsbewegungen nicht nur sich selbst häufig vergiftete — Convulsionen, Krämpfe, fliegende rasende Schmerzen sich weckte — sondern auch ihren Säugling nicht selten, indem sie ihn an der Brust hatte, durch Vergiftung ihrer Milch Gichter erregte. Wenn wir uns nun schon mit Recht von einer solchen Person mit Abscheu abwenden, so dürfen wir doch nicht vergessen, dass wir Alle mehr oder minder dasselbe Vermögen, uns von Innen heraus zu vergiften — vom Geiste aus — oder übeltbätig uns selbst zu magnetisiren, besitzen. „Denn vom Innern — vom Herzen — der Menschen, sagt Christus, kommen die bösen Gedanken“ und mit ihnen die bösen, das leibliche Leben störenden Kräfte. Dies ist ja eben der grosse Gewinn des Magnetismus als Lehre, dass derselbe endlich den Aerzten, welche meist im leiblich Sichtbaren und Greifbaren gleichsam — im schlimmen Sinne — verzückt und verrückt — festgerannt — waren, aus dieser schlimmen Entzückung, aus diesem wüsten, schweren materiellen Traume half und ihnen die Quelle des Sichtlichen im Unsichtbaren wies. In Hinsicht des oben Gesagten kann man nun leider behaupten, dass nur wenige Menschen eines natürlichen Todes sterben, und dass vielmehr die Meisten sich physisch umbringen. Allein jenem fürchterlichen Vermögen des Menschen, sich in leiblich übelthätigem Sinne selbst zu magnetisiren, steht ein anderes entgegen, dies im heilenden guten Sinne zu thun, und vom Menschensohne an, aus dessen Leibe Ströme des ewigen Lebenswassers flossen, bis zu Jedem von uns herab zeigt sich in unendlichen Abstufungen das Vermögen der wohlthätigen Selbstmagnetisirung durch Ausgebärung eines guten oder Liebewillens, der freilich nicht unser eigener Wille ist, denn Niemand ist gut als der einige Gott, der aber, falls wir unsern eigenen Willen ihm

lassen, eben der Leiter jenes geistig guten und auch leiblich heilbringenden Willens wird.

Von aller Theorie unabhängig steht also das Factum fest, dass es so gut ein Sehen, Hören, Fühlen etc. von Innen heraus, als von Aussen hinein gibt. Wir gewahren diese von Innen heraus gehende Sensation schon im gewöhnlichen Traume, aber sie setzt sich auch im völligen Wachen, nur von den von Aussen kommenden Sensationen überwogen, ununterbrochen fort. In Krankheiten, bei grossen und heftigen Gemüthsbewegungen, kurz vor dem Tode, seltener bei vollkommen gesundem und ruhigem Zustande, steigert sich oft genug diese Sinnenerregung von Innen heraus. Solche unter dem Namen von Ekstasen, Visionen bei allen Völkern und zu allen Zeiten vorkommenden und immer wiederkehrenden psychologischen Erscheinungen werden als Facta nicht weggeleugnet, noch auch weg erklärt, wenn man sie ohne Unterschied und sämmtlich für momentane, vorübergehende Verrücktheiten ausgibt. Erst die Erscheinungen des magnetischen Hellsehens machten in neuerer Zeit es möglich, zum Begriff einer concentrischen Sensation zu gelangen und diese von subjectiven Einbildungen zu unterscheiden.

Diese concentrischen Sensationen folgen einem andern Gesetze als die von den materiellen Sinnen kommenden Sensationen und zwar einem nicht materiellen, nicht irdischen, wesshalb W. Ritter ihnen den Namen der siderischen (im Gegensatze von tellurisch) gab. Die Spiritualisten folgen daher einer ungegründeten Annahme, wenn sie den von materiellen Sinneswerkzeugen Abgeschiedenen alle Sensation absprechen. Vielmehr ergibt sich, dass unsere von Innen nach Aussen tretenden Sinneserscheinungen, wie wir solche im Traume, in Krankheiten und Ekstasen erfahren, nahe mit jenem Zustande unserer Sensation verwandt sein müssen, welcher unserer nach dem irdischen Tode wartet, welche Verwandtschaft sich auch sonst auf mancherlei Weise kund gibt. Als solche Anticipationen unseres Zustandes nach dem Tode nehmen darum derlei Erscheinungen besonders das religiöse Interesse in Anspruch. Die ihnen zugewendete Nachforschung wird beweisen, dass dasjenige, was wir als höchst ungewisse Zukunft unendlich ferne von uns wähnen, bereits in uns ist und wir in ihm uns befinden, und dass die Benennung eines excentrischen und ekstatischen eigentlich unser materielles Leben trifft.

Der in der Zeit lebende, in seinem Empfinden, Schauen und Wirken zeitlich beschränkte und gleichsam auseinandergelegte Mensch gelangt nun zwar als solcher wenigstens nicht beharrlich und nur momentan zu einem directen und intuitiven, evidenten Erkennen,

und wenn er darum in sich oder in Andern ein keiner Reflexion bedürftiges intuitives Erkennen inne wird, so kann es ihm wenigstens beim ersten Anschein begegnen, dieses intuitive Erkennen für etwas Unwahrhaftes, Illusorisches zu halten.

Philosophen, welche den Begriff der Intelligenz mit dem der bloss reflectirenden Intelligenz für identisch erklären, pflegen zur Rettung ihrer irrigen Ansicht nun entweder — unbefugt und vergeblich — das Factische der Vorkommnisse intuitiver Erkenntniss zu leugnen oder sie geben sogar das Factische zu, stellen in dessen Erklärung aber doch wieder das bloss reflective Erkennen als das höhere auf, indem sie das intuitive für nicht intelligent und nicht vernünftig ausgeben. So z. B. stellten Kieser und nach ihm Hegel die Hypothese auf, dass in magnetischen oder ekstatischen Zuständen der Mensch in zwei Hälften, nämlich in die Gefühls- und in die Erkenntnissseite sich geschieden finde, und zwar so, dass jene diese unterdrücke, und dass folglich — wundersam genug — das blinde Licht oder augelose Gefühl als hellsehend, doch ohne Vergleich klarer, tiefer und weiter sehen würde, als die gefühllose Erkenntnissseite je vermöchte. Die Grundlosigkeit dieser Behauptung zeigt sich deutlich in folgendem concreten Falle.

Professor Böhm in Giessen war eines Nachmittags in einer angenehmen Gesellschaft sehr vergnügt, als er auf einmal eine lebhafte Anregung im Gemüth empfand, nach Hause zu gehen. Wie oft er sich auch vernünftig reflectirend vorredete, dass er für den Augenblick dort nichts zu thun habe, wurde die innere Stimme doch immer stärker und dringender, so dass Professor Böhm sich endlich entschloss, derselben zu folgen. Er trat in sein Zimmer, konnte aber nichts Besonderes darin entdecken, fühlte dagegen eine neue Aufforderung, die Bettstelle, in welcher er zu schlafen pflegte, von ihrem Orte weg in eine entfernte Ecke des Zimmers zu bringen, wobei er sich gleichfalls keine Rechenschaft für die Vornahme einer solchen Veränderung geben konnte. Er genügte indessen auch dieser inneren Aufforderung, rückte mit Hülfe der Magd das Bett weg, und befand sich nun erst vollkommen in seinem Innern ruhig. Zur Gesellschaft zurückgekehrt, verweilte er in ihr bis spät Abends und schlief auch, nachdem er zu Bett gegangen war, ruhig ein. Aber um Mitternacht ward er durch ein furchtbares Krachen aufgeschreckt, fuhr aus dem Bette und sah, dass ein schwerer Balken mit einem grossen Theil der Zimmerdecke gerade da niedergestürzt war, wo vorher sein Bett gestanden hatte.

Wer nun vorurtheilsfrei dieses Ereigniss in's Auge fasst, dem bieten sich Folgerungen dar, welche der erwähnten Hypothese Kiesers geradezu widersprechen. Es ergibt sich nämlich 1) dass die reflectirende Intelligenz Böhms sich allerdings insofern unter seinem Gefühl stehend befand, als er jener sogar entgegen, auf sie nicht hörend, handelte, woraus aber nicht folgt, dass dassselbe Gefühl nicht von einer andern Intelligenz afficirt und sollicitirt war, 2) dass Böhm nur einem unwillkürlichen Drang Folge gab, welcher ihn zu einem Thun bestimmte, ohne sich des Grundes und Zweckes desselben bewusst gewesen zu sein, wohl aber der Objectivität und der Unterschiedenheit des Treibers und Sollicitators, und dass, da jener Trieb weder zwinglich noch stumm war, indem Böhm in ihm vernahm, was er thun sollte, derselbe sich bestimmt vom Instinkt des Thieres unterschied, 4) dass Prof. Böhm endlich der Ueberzeugung sich nicht wohl entschlagen konnte, dass, was er bei dem Vorgang nicht wusste, ein höheres, unsichtbares Wesen, welches ihn innerlich sollicitirte, gewusst hat.

Kieser, Hegel und Andere wollen dem, was sie die Gefühlsseite des Menschen nennen, durchaus nichts Objectives zugestehen und setzen es zum nichtintelligenten blinden Schauen und Thun herab, indem sie es der Vernunftreflexion absolut unterordnen und von ihr verschlingen lassen.

Nach ihren falschen Voraussetzungen leugnen sie nämlich die Existenz aller und jeder intelligenten Wesen ausser dem in der Zeit — irdisch — lebenden Menschen und Gott selbst ist ihnen nur ein im blinden Gefühl als Instinkt wirkendes Wesen, welches erst im Menschen zum Bewusstsein und hiermit zur Vernunftreflexion — dem Höchsten, was sie kennen — gelangt. Wie nach den genannten Philosophen und Andern der Schelling'schen und Hegel'schen Schule Gott zu dem Menschen kommt, ohne zu wissen wie, so weiss nach ihnen Gott auch nichts davon, dass und wie und was er den Menschen offenbart, obgleich er sich offenbart, und der Mensch bedarf nach ihnen zur Erfassung der Offenbarung Gottes nicht des Bewusstseins und des geistigen Schauens, der blinde Thierinstinkt reicht nach ihnen dazu völlig aus.

Wie soll sich aber mit Philosophen, die das Offenbarwerden der Naturgesetze dem Menschen durch ein bloss instinktmässiges Fühlen geschehen lassen und die sich bei den letzten Erklärungsgründen der Dinge überall auf eine, wie sie zwar sagen, absolute, beim Lichte betrachtet aber blinde, bewusst- und verstandlose und insofern dumme Nothwendigkeit berufen, eigentlich philosophiren lassen?

Wenn man im Menschen die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Abbreviatur einer reflectirten, mühselig vor- und nachrechnenden Vernunft anerkennen muss, und zwar nicht als Rückfall in den blinden Thierinstinkt, so ist es die Aufgabe der Psychologie und Anthropologie, die sichere Dignität und Virtualität einer solchen Abbreviatur in das Auge zu fassen und jedem Zweifel zu entheben. Die unbefangene Beobachtung der magnetischen und ekstatischen Zustände führt zu der Erkenntniss der gänzlichen Unwahrheit der Trennung der Gefühlsseite von der Erkenntnissseite, des Affects von der Apperception und zu der Ueberzeugung, dass gerade in der gegentheiligen Behauptung die Wahrheit liegt, dass nämlich nicht in der Trennung der Gefühlsseite von der Erkenntnissseite, sondern in der Reunion beider und der Reintegration, Ergänzung und also Erhebung beider der Schlüssel zur Erkenntniss solcher Zustände des Menschen zu suchen ist, wie denn schon die dichterische und künstlerische Begeisterung von einer solchen Union des Affects und der Apperception zeugt.

Wenn es Menschen und Ereignisse in jeder Zeit gibt und geben muss, welche als Repräsentanten der Zukunft — Propheten — uns beweisen, dass das Zukünftige schon da ist, so muss es auch in jeder Zeit andere geben, welche als Repräsentanten der Vergangenheit uns beweisen — erinnern — dass das Vergangene noch da ist. In diesem Sinne nannte Friedrich Schlegel den (ächten) Geschichtsforscher einen rückwärtssehenden Propheten und wies hiermit alle diejenigen von der Geschichtsforschung zurück, denen diese Sehergabe nicht zu Theil geworden ist. Da nur der einmal errungene Centralgesichtspunkt das Ganze zu schauen gibt, so begreift man, wie dieser Vor- und Rückblick des Sehers, dieses Vor- und Nachhallen in der Geschichte überall unzertrennlich ist, wenngleich dieselbe Gabe bei dem einen Individuum sich mehr nach der einen, bei dem andern mehr nach der andern Seite ausspricht. Das Analoge ist selbst bei magnetischen Hellsehern zu beobachten. Hegel nennt in der Phänomenologie des Geistes die Gabe der Prophezeihung, die: das Heilige und Ewige auf unvernünftige Weise auszusprechen. Mit diesem Bon mot ist aber so wenig das wirkliche Ausgesprochenwerden des Heiligen widerlegt, als eine vernünftige Erklärung dieser Erscheinung gegeben. Dem ähnlich sehen wir manche Magnetiseure ihre Hellseher als stupide Bauchredner betrachten, wenngleich sie ihnen Dinge sagen, die jenen viel zu hoch und zu subtil sind. Es ist gleich schlimm, jede Begeistung zu apotheosiren wie keine andere als die trübe zu statuiren, gleich schlimm, jedem ignis fatuus, als ob es das ewige

Licht wäre, nachzugehen, wie kein Licht für das wahre zu achten, das nicht kalt ist, kalt lässt und kalt macht. Ist es denn so schwer, bei jener trüben Begeistung durch den äussern phosphorischen Schimmer hindurch die innere radicale Finsterniss, sowie durch jene äussere leidenschaftliche Glut hindurch die innere Todeskälte zu gewahren?

Es findet überall kein physisches Wirken ohne ein entsprechendes geistiges Thun statt und der Glaube an eine absolut vom Geiste lose Natur, der Materialismus, ist nur ein Aberglaube. Die Verstandesbornirtheit dieses Aberglaubens soll als Feigenblatt einer Herzensbornirtheit dienen. Ist nun aber schon kein physisches Factum durch blosse Wechselwirkung vollendeter Körperindividuen (atomistisch) erklärbar, so gilt das Gleiche für jedes psychische Factum. Auch hier reicht man mit dem blossen Verkehr der individualisirten, als solcher bemerklichen Persönlichkeiten — Geister — unter sich wie mit niedrigeren Naturen nicht aus, und man bedarf auch hier unsperrbarer „Fluides", nichtindividuell sich manifestirender Agentien und der Begriff der Durchdringung — im Unterschiede der Beiwohnung und der Inwohnung — findet im Psychischen wie im Physischen Anwendung.

Einige Psychologen neuerer Zeit unterschieden zwar richtig zwischen nichtindividuell bemerklichen Geistern oder Persönlichkeiten und zwischen vollendet individualisirten, und damit den Begriff der Persönlichkeit von dem der Individualität, begingen aber den Fehler, eine absolute Trennung — also auch eine Erlöschung — beider als möglich anzunehmen, als ob der Geist von der Natur und die Natur vom Geist je sich los machen oder los sein könnte und als ob das, was uns als Trennung erscheint, etwas Anderes als nur ein Wechsel einer Individualität mit einer andern bei bleibender Persönlichkeit wäre. Bei dem irdischen Tode wie bei der Ekstase — dieser Anticipation des Todes — ist es nicht mehr das einzelne, aus dem allgemeinen Natur-Individuum herausgekehrte, insofern einzelne wirksame und wirkliche Particular-Individuum, sondern das allgemeine Natur-Individuum selbst, welches die Persönlichkeit basirt, und die abgeschiedene Persönlichkeit tritt sofort mit der Terre-principe in unmittelbaren Rapport.

Aber dieses Suspendirtsein des Natur-Individuums im Allgemeinen ist kein bleibender Zustand, sondern dasselbe dient jener Verwandlung, von der der Apostel Paulus spricht, und es würde gleich irrig sein, kein Wiederhervortreten jenes partiellen Individuums aus dem allgemeinen Naturindividuum, keine Auferstehung der Leiber —, als es irrig sein würde, eine blosse Wiederholung

des ersten Zustandes dieses Herausgekehrtseins zu glauben. Um es bestimmter zu sagen: Die geschiedene Persönlichkeit kann wohl in diesem zweiten Hervortreten naturfrei, aber nicht naturlos, somit zeit- und raumfrei, nicht zeit- und raumlos, gedacht werden. Wer eine vollständige Zeit- und Raumtheorie geben will, der hat das Verhältniss der Persönlichkeit zur Natur, somit zu Zeit und Raum vor dem Rücktritt der Persönlichkeit in das allgemeine Natur-Individuum, in diesem Zurücktritt und endlich nach demselben, und zwar letzteres Verhältniss sowohl im seligen als im unseligen Zustande nachzuweisen. Nach dieser Ansicht begreift man, dass in der Regel alle Abgeschiedenen nur durch das Medium des allgemeinen Individuums — des nicht individualisirten Elements — mit den irdisch Lebenden in Rapport stehen und dass das sensibel geschiedene Hervortreten einer solchen Persönlichkeit nur eine Ausnahme von der Regel und selbst nur unvollständig sein kann (was „Erscheinung“ ausdrückt). Dann ist zu erwägen, dass wie in der bürgerlichen Gesellschaft der individuelle Besitz den gemeinsamen nicht ausschliesst, so auch im Organischen nicht. Ohne organischen Gemeinbesitz wäre Gemeingefühl gar nicht denkbar.

Auch schliesst die Identität des Organs die Vielheit der sich desselben bedienenden Persönlichkeiten nicht aus. So zeigte sich z. B. bei einer Missgeburt — der am Unterleibe zusammengewachsenen zwei Mädchen aus Ungarn — gemeinschaftliches Gefühl — aber nur in dem gemeinschaftlichen Leibestheile — und so auch gemeinschaftliche Bewegung bei einem und demselben Bewegungsorgane trotz der geschiedenen Persönlichkeiten. Wie ferner in unserer dermaligen bürgerlichen Gesellschaft der einzelne und der gemeinsame Besitz sich zwar noch verwahrend entgegenstehen, dagegen aber ein Communio bonorum gefordert wird, in welcher beide in einander übergehen und sich freundlich erhalten, so lässt sich auch im physiologischen Sinne eine ähnliche Communio bonorum erwarten, wogegen das revolutionäre sich einander in die Haare Greifen des einzelnen und des gemeinsamen Besitzes uns ein Vorbild des Gemeinlebens der Verdammten gibt.

Wer einmal die Natur des Geistes als über der bewusstlosen Natur stehend anerkennt, der kann auch gegen die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Sensibilisation des Geistes nichts einwenden. Am leichtesten meint übrigens Kieser das Wahre in derlei Erscheinungen — durch Zurückführung auf Subjectivität weg erklären zu können. Richtig ist es zwar, dass die Gesetze der Katoptrik — der Spiegelung — und der Akustik — der Bauchrednerei — auch

in der psychischen Natur auf mannigfaltige Weise wiederkehren, und eine Menge sogenannter Visionen und solche bewirkender Kunststücke lediglich unter diese Gesetze fallen. Allein, man würde sich täuschen, wenn man alle visionären Erscheinungen unter die bemerkten Gesetze zwängen und damit auch diejenigen darunter bringen wollte, in welchen der Mensch offenbar nur die passive Rolle spielt. Wenn Kieser selbst jene Manifestationen, die dem Menschen gegen sein Wissen, also gegen seine Subjectivität kommen, als blos subjectiv anspricht, wenn er sogar in Fällen, wo Mehrere dasselbe Gesicht sehen, nur eine subjective Infection gelten lassen will, so sieht man nicht, was ihm am Ende dann noch für objectiv gelten kann, und ob folglich nicht überall, wo einer Somnambule ein räumlich und zeitlich entferntes Ereigniss nahe tritt, nicht auch dieses ihm nur ein subjectives Selbstgemächte sein müsste.

Die Thatsache selbst indess lehrt, dass das hier plastisch wirksame Subject über dem eigentlichen Subject — der Somnambule — und dem Object stehend, beide gestaltend, beide sich subjicirt, dass folglich hier ein Agens höherer Ordnung sich kund gibt, welches darum im engern Sinne ebensowohl nichtsubjectiv, als nichtobjectiv genannt werden muss. Jener bekannte Einwurf wider die Wirlichkeit geistiger — dämonischer — Manifestationen, welcher sich auf deren Wiederverschwinden durch Reichung von Medicamenten gründet, wodurch man die materielle Wurzel von derlei Erscheinungen unwiderleglich erwiesen zu haben meint, erledigt sich leicht durch die Einsicht, dass, wenn die Bauung des Leibes eben der Bindung jener finstern Mächte dient, es nicht befremden darf, solche Manifestationen mit der Störung des Beleibungsprocesses eintreten, und mit der Wiedereinstellung dieser Störung jene wieder verschwinden zu sehen.

Wenn uns solche Erscheinungen nicht im Leben entgegenträten, so würde es wenig oder nichts frommen, über deren Möglichkeit zu discuriren, und selbst diese Erscheinungen werden jenen Vielen, durch welche als durch blinde Werkzeuge jene psychischen Erzeugungen wirkten, die Augen zu öffnen nicht vermögen, sondern nur jenen Wenigen, denen es gelänge, mit und durch derlei Kräfte selbst zu wirken. Darüber können nur die Beobachtung und das Experiment entscheiden, gegen deren Möglichkeit der moderne Aufklärungsapparat nichts beweist.

Wenn man jenem merkwürdigen Experimentator in Sachen der Sensibilisationen des Geistes, dem vom Judenthum zur katholischen Kirche übergetretenen Don Martinez Pasqualis, es zum Vorwurf machte, bei solchen Untersuchungen ein besonderes strenges,

minutiöses, wenn man will, alttestamentarisches, Sinnen-Regime vorgeschrieben zu haben, so that man daran wohl Unrecht, weil dasselbe doch nur jene Reinheit d. h. Stärke der Sinne bezweckte, wodurch sie befähigt wurden, theils die Fortleitung höherer Mächte zu ertragen, ohne Gefahr zu laufen, dabei wie zu schwache Blitzableiter in Trümmer zu gehen, theils den unvermeidlich hierbei aufgestörten reagirenden Mächten als feste Nichtleiter sich zu widersetzen. (Diese Doppelfunktion hat eben unser irdischer Leib zu leisten und hierauf beruht die Pflicht seiner Bewahrung.) Denn du vermagst selbst die Erde nicht zum Guten zu versuchen oder den in ihr vom Fluche verschlungenen Segen zur Herauskehr zu reizen, ohne dass du vorerst diesen Fluch selbst herauskehrst, der sofort dir zum Versucher wird und entweder als offenbarer Geist des Verderbens oder versteckt unter der Wollust des Verderbens dir entgegen tritt. Mit dieser Bemerkung ist Alles gesagt, was man mit Recht und mit Unrecht über das Zweideutige und Gefährliche von Operationen dieser Art erinnern kann. Endlich spricht für die Nothwendigkeit eines solchen Sinnenregime's schon das bekannte physiologische Gesetz der Fassungskraft der Sinne. Wer in einem meiner Hörkraft zu hohen oder zu tiefen Tone mit mir spräche, der würde von mir nicht vernommen werden, aber dieses Vernommenwerden träte sogleich ein, sobald entweder der Sprechende sich zu meinem Ohr, oder mein Ohr zu dem Sprechenden sich herab- oder hinaufstimmte. Ebenso würde ein Himmelskörper, der zu nahe unserer Erde vorbeiflöge, uns so lange unsichtbar bleiben, bis mit seiner Entfernung unsere Sehkraft wegen seiner dann geringen relativen Geschwindigkeit wieder Schritt mit ihm halten könnte. So paradox darum die Behauptung erscheint, dass manche Gegenstände uns scheinbar verschwinden, indem sie uns wahrhaft nahen — scheinbar abwesend bei wahrer Gegenwart sind — und nur in ihrer scheinbaren Entfernung uns wieder sichtbar werden, so richtig ist sie doch. Endlich lässt sich aus diesem Gesichtspunkt jenes Wundern über die Abnahme der Wunder in unseren Zeiten zurechtweisen, wenn man nämlich zu bedenken gibt, dass, da mit dem Fortschreiten der Zeit selbst das Moment der Geistesaktion in gleichem Maasse fortschreitet, somit kräftiger und intensiver wird, diese als uns zutönende Stimme betrachtet, also gleichsam stets einen höheren und subtileren Ton annimmt und in demselben Verhältnisse auch Allen unvernehmbarer und entfernter sich erweiset, in welchem das vernehmende Ohr kraftloser wird, und in welchem diese Geistesaktion nur tiefer uns durchdringt und im eigentlichsten Sinne uns innig näher tritt. So sagt man, dass wir

irdisch Lebende mit den Abgeschiedenen einige Zeit nach ihrem Abscheiden noch in sensiblem Rapport uns zu setzen vermögen, dass aber dieser Rapport sich verliere, so wie sie entweder in höhere Regionen sich erhoben haben, oder in noch tiefere gesunken sind; woraus aber keineswegs nothwendig folgt, dass wir innerlich dann auch weiter von ihnen uns entfernt befinden.

Zweite Folge.

Das Hellsehen der Somnambulen ist nicht etwas Uebernatürliches, sondern eine inner und über der irdisch-leiblichen Sinnlichkeit und Sinnengemeinschaft vorhandene andere Sinnlichkeit und Sinnengemeinschaft. Dieselbe entsteht nicht erst in der Somnambule, sondern sie ist beständig und überall bereits vorhanden und wirksam und die Somnambule tritt nur in sie hinein und aus ihr wieder heraus, ohne dass sie weiss, wie dies zugeht. Sie stellt uns dieselben Objekte unter anderen Bedingungen vor und bringt sie uns nahe, welche die irdisch-leiblichen Sinne uns vorstellen und ist so wenig etwas Uebersinnliches oder Uebernatürliches, dass auch die Thiere auf ihre Weise ihrer theilhaft werden können. Die passive Theilnahme an dieser andern Sinnlichkeitsweise lässt auch eine aktive erwarten, wonach dieselbe Somnambule, welche nicht-irdischleiblich in die Ferne sieht, hört etc. etc., sich auch auf dieselbe Weise sichtbar und hörbar zu machen das Vermögen haben wird. Da wir nun aber die Menschen — in der Regel — in diese andere Sinnengemeinschaft nur dann eintreten sehen, wenn sie der irdisch-leiblichen mehr oder minder verlustig geworden und insofern mehr oder minder entleibt und gleichsam abgeschieden sind, wie in Krankheiten, kurz vor dem Tode etc. etc., so ist die Vermuthung wohl vernünftig, dass die Abgeschiedenen alle im Sterben oder nach demselben in diese andere Sinnlichkeitsweise eintreten, besonders jene, welche die psychische Erdschwere noch nicht los geworden sind. Hieraus folgt nun eben so natürlich, dass ein irdisch-leiblich lebender Mensch, der seiner leiblich-irdischen Sinnlichkeit mehr oder minder verlustig geworden ist, mit jenen in der andern Sinnlichkeit lebenden Abgeschiedenen mehr oder minder in Rapport treten kann. Ein Recensent der Seherin von Provorst von Justinus Kerner wollte dies nicht zugeben, weil er sich in den Kopf gesetzt hatte, die Abgeschiedenen müssten sich als Geister entweder gar nicht oder so zeigen, dass sie sich und ihrem Schöpfer Ehre machen. Er bemerkte, die Geister der Frau Hauff hätten sich (zum Theil) so

albern betragen, dass wir, wenn es wirklich solche Geister gäbe, an der Weisheit des Schöpfers zweifeln würden. Hierauf ist zu erwiedern, dass, wenn ein Recensent eine nicht gerathene Recension verfertigt hätte, daraus nichts gegen die Weisheit des Schöpfers folgte und also auch dann nicht, wenn dieser Recensent in das Reich der Abgeschiedenen träte, ohne sich eines Besseren belehrt zu haben. J. Kerner sagte ganz richtig voraus, dass viele Menschen es ihm Uebel nehmen würden, wenn er diese — im Mittelreiche zur Strafe, Läuterung, Sühne noch gehaltenen — Geister in ihrer Erbärmlichkeit — als wahrhaft arme Seelen — ihnen zeigen werde und dass dieser Geisterzug wirklich kein poetischer, sondern ein ganz trivialer Zug aus dieser Welt sei.

Es ist ein und dasselbe individuelle Wesen, welches als Mensch in der normalen Integrität seines Seins leiblich, seelisch und geistig zugleich existirt. Der wahrhafte und ganze Mensch in seiner Integrität ist also weder allein Seele, noch allein Geist, noch allein Leib, sondern alle drei nur zugleich, doch so, dass er dieselben in der Art und Weise seiner Manifestation und Produktion suspendiren kann. Der Mensch ist daher an sich nicht aus Leib, Seele und Geist als dreien Bestandstücken zusammengesetzt, sondern Ein Wesen in drei immanenten Unterscheidungsweisen und Offenbarungsformen. Wenn nun dennoch der irdische Mensch eine Art Zersetzbarkeit nach Seele, Leib und Geist zeigt, so kann diese weder eine normale, noch eine bleibende Seinsweise desselben sein, sondern die seine Zersetzbarkeit bedingende Zusammensetzungsweise kann nur die Folge einer Versetzung jener drei Principien sein, so wie die im irdischen Tode eintretende Zersetzung nur die nothwendig gewordene Bedingung der Aufhebung sowohl der Versetztheit als der Zusammengesetztheit sein kann, an deren Stelle die unauflösliche Einigung derselben treten soll. Durch den Tod findet eine dreifache Scheidung statt, indem zuerst die Seele vom Leibe, sodann der Geist vom Leibe, endlich auch der Geist von der Seele geschieden wird.

Für die Behauptung, dass die magnetische Ekstase eine Anticipation des Todes sei, spricht ohne Zweifel der Umstand, dass in derselben eine, wenn gleich nur vorübergehende und nicht wesentlich haftende, Trennung des leiblichen, geistigen und seelischen Seins des Menschen hervortritt als Ursache seiner hiebei stattfindenden Transformation, und dass eben nur durch eine solche Aufhebung dieser Concretheit oder dieser Weise des Zusammenwirkens der ekstatische Zustand des Menschen eintritt, nur dass hier nicht von einer absoluten Trennung die Rede sein kann und

dass der Trennung in der einen Weise eine Verbindung in der andern entspricht. Daher sagt man von einem solchen Menschen, dass er hingerückt, verzückt und theilweise, nämlich geistig-seelisch oder selbst leiblich abwesend sei. Die Ekstasis unterscheidet sich nur darin vom Tode wie von jeder andern bleibenden Umwandlung, dass die Suspension der besonderen Weise des Zusammenseins jener drei Principien, wie dieselbe im irdischen Leben stattfindet, nicht bleibend ist. Lässt doch die grösste Exaltation des Geistes oder der Seele im magnetischen Zustande in der Regel auch nicht die geringste Spur im nichtmagnetischen Zustande zurück. Sind nun die magnetischen Zustände mehr oder minder Anticipationen des Todes, so erklärt sich leicht jener unheimliche Eindruck, den ihre Erscheinung auf den irdisch gesunden Menschen von sogenanntem gesunden Verstande machen muss und der Unwille, die Abgeneigtheit, dieselben ins Auge zu fassen und der allzeit bereite Unglaube, welcher, so lange er nur kann, Auge und Ohr dagegen verschliesst. Derlei Erscheinungen drohen ihm ebenso sein Concept zu verrücken, wie der irdische Tod, der keineswegs ein natürliches Ereigniss ist, ihm sein Concept verrückt. Daher kann es weder befremden, noch stören, dass zu allen Zeiten und unter allen Völkern derlei Verzückte oder Seher mit den Träumenden, Trunkenen, Wahnsinnigen in eine Reihe gestellt worden sind, während schon Platon und später Paulus von einer göttlichen Thorheit sprechen, die weiser als die ungöttliche — als die Weltweisheit — sei.

Wenn es nun nach dem Gesagten keine Schwierigkeit mehr haben kann, von der Seelen- und Geistes-Abwesenheit Ekstatischer sich Rechenschaft zu geben, so scheint doch eine leibliche Abwesenheit — das sogenannte Unsichtbarwerden, leiblich Hingerücktwerden des Menschen — so absolut unmöglich, und eine so absurde und tolle Vorstellung zu sein, dass nur ein Verrückter einer solchen Vorstellung in sich Raum gewähren zu können scheint. Es lohnt darum der Mühe, der Behauptung einer absoluten Unmöglichkeit solchen Ereignisses tiefer auf den Grund zu gehen.

Jeder ächte Naturphilosoph muss zugeben, dass das materielle Wesen doch nur das wegen seines fortdauernden Erzeugtwerdens fortdauernde Product nichtmaterieller Principien ist und es verhält sich mit der Permanenz der Materie ähnlich, wie bei der Permanenz einer Lichtscheibe, welche man durch das schnelle Drehen eines lichten Stabes bewirkt. Ohne nichtmaterielle Principien wäre der Urstand des materiellen Wesens so wenig als sein Bestand denkbar. Folglich müsste das materielle Wesen in seinem Bestand entweder gänzlich oder wenigstens für einige Zeit verschwinden, wenn man

jene Produktivität seiner immateriellen Principien entweder gänzlich oder auf einige Zeit hemmen oder ihnen eine andere Richtung geben könnte. Wenn man nun eine höhere, jene Produktivität niederhaltende Macht sich denken kann, ja sogar anderer Gründe wegen muss, so scheint die Annahme nichts Absurdes zu enthalten, dass eine temporäre Suspension jener Produktion unter gewissen Bedingungen eintreten könnte, in welcher oder während welcher das materielle Corpus gleichsam in einem geistigen Menstruum aufgelöset verschwände, sowie der Salzcrystall in seinem flüssigen Menstruum verschwindet, ohne doch radical zerstört zu sein, ja selbst ohne bei seinem Verschwinden an einem Orte und seinem Wieder-zum-Vorscheinkommen an einem andern einer Zeitsuccession unterworfen zu sein, wie jedes wahrhafte Entstehen zeitfrei ist. In der That gewahren wir beständig einen Uebertritt aus dem materiell Sichtigen und Greiflichen in das materiell Unsichtige und Ungreifliche, wie umgekehrt (nach Paulus) die Schöpfung aus Nichts ein Entstehen des Sichtbaren aus dem Unsichtbaren ist.

Wenn der Chemiker sagt: Corpora non agunt (chemice) nisi soluta, so will er behaupten, dass die Körper als solche — als völlig gestaltete — erst unsichtbar werden müssen im Flüssigen, um eine andere Qualität zu gewinnen. Ueber der flüssigen Solution steht aber die Gasauflösung, deren sich die Natur in organischen wie in unorganischen Bildungen und Umbildungen so häufig bedient. Wie die älteren Physiker unter ihren Gasen keineswegs sperrbare und wägbare Stoffe verstanden, sondern solche physische Geistwesen, von denen selbst bei den Neueren unter dem Namen Fluides incoercibles die Rede ist, so kann man sich, was schon Kant sah, des Begriffs eines Urstands und Bestands wie einer Absorption palpables Wesen von und in diesen Geistwesen, nicht entschlagen und selbst die Permanenz der Schwere beweiset gegen ein solches Verschwinden und Wiederentstehen der Materie nichts, sondern zeigt nur, dass immer gleich viel Materie vergeht und entsteht. Noch immer sind die Physiker nicht zur klaren Einsicht der Natur des — nach Aussen — Lastenden oder Schweren und des Nichtschweren gelangt. Sie erkennen nicht, dass was innen getragen und aufgerichtet — gestellt oder gestaltet — ist, was aus seinem Centrum innerlich nicht gewichen ist, kein Gewicht hat und keines äusseren Trägers bedarf. Sie sehen nicht, dass das Gewicht mit dem Weichen aus dem Centrum eintritt und mit dem Wiedereintritt in das Centrum verschwindet. Sie wissen nichts davon, dass schwer leer, wie das kräftig Leichte voll ist. Sie suchen in der Schrift, wenn es hoch kommt, Erbauung, trauen ihr aber nicht

zu, für die Wissenschaft verwerthbare Wahrheiten nahe zu legen, wenn sie z. B. sagt: die Erde sei eitel und leer — inanis et vacua — geworden und wenn sie von einer neuen und ewigdauernden Erde spricht, die dann nicht mehr „inanis et vacua" sein wird.

Man darf nicht ausser Acht lassen, dass das Nichtgesehene, wie das Nichtgehörte, Nichtbegreifliche und eben darum Unbewegliche nicht nur Nichts und nicht nur nicht Weniger ist als das Sichtbare, Hörbare, Begreifliche, Bewegliche, sondern dass es mehr, ist, indem das Nichtgesehene eben das Sehende, das Nichtgehörte das Hörende, das Nichtbegreifende das Begreifende und das Nichtbewegliche das Bewegende ist. Der Materialismus in der Physik wie in der Ethik ist nur durch die Einsicht in den Unterschied der primitiv ertheilten Bewegung — Stellung — Gestaltung — von der mitgetheilten — Fortpflanzung — zu widerlegen, womit sich die andere verbinden muss, dass das primitiv Bewegende — Gestaltende, Setzende — das dem Bewegten, Gestalteten, Gesetzten absolut Unfassliche ist. J. G. Fichte sah dieses ein, nahm aber das Gesetztwerden für ein bewusstloses Selbstthun und von dieser fixen Idee ging sein System aus. Der Spruch in der Schrift: Er versetzt die Berge und sie wissen nicht (wie), heisst also bei Fichte: „Die Berge versetzen sich und sie wissen nicht." Dann muss man einsehen, dass jenes sehende Nichtgesehene, hörende Nichtgehörte, jenes begreifende Unbegreifliche, bewegende Unbewegliche sowohl per descensum sichtbar, hörbar, greifbar, berührbar, bewegbar sich machen kann, als umgekehrt per ascensum ein solches Gesehenes u. s. f. gleichsam per raptum (*ἔκστασιν*) in die Region des Unsichtbaren u. s. f., wäre es auch nur temporär, erhoben, dieser höheren Natur theilhaft werden, also das intelligente Geistwesen so gut und noch leichter das materielle Wesen in sich verbergen kann, als dieses jenes. Wenn die noch berührbare und insofern noch grobe atmosphärische Luft das sichtige und schwere Wasser an einem Ort in sich aufnehmen, dasselbe seiner Luftigkeit theilhaft machen und an einem andern Orte wieder ab- und auszusetzen vermag, so lässt sich denken, dass ein ungleich kräftigeres und subtileres Agens, ein Geistwesen, unter gewissen Bedingungen ein materielles Wesen in sich aufzuheben, in dieser Aufgehobenheit in andere Materien — diese durchdringend und also nicht verletzend — einführen und in denselben wieder als materiell abzusetzen vermag.

Seitdem der grosse Abgeschiedene (J. Christus) selber durch einen gewaltsamen Tod, der eben damit Opfertod war, den Menschen, seinen mütterlicherseits leiblichen Brüdern entrissen wurde, und die Wunde offen blieb, gilt dasselbe im Partiellen für jeden

durch den Tod uns entrissenen Geliebten. Wir gehen alle in dieser Hinsicht durch das Zeitleben, wie mit offenen Wunden Behaftete, welche nur meist der Ungeschicklichkeit sich schuldig machen, diejenigen dieser Wunden offen halten zu wollen, welche noch im Zeitleben sich schliessen und heilen sollten, und diejenigen schliessen zu wollen, welche durch das Zeitleben offen bleiben sollten, weil ihre Schliessung die über das Zeitleben übergreifen sollende Einverleibung unmöglich macht. Durch die Menschwerdung ist Christus mit dem Menschengeschlecht nach Fleisch und Blut verwandt worden. Durch seinen Tod wurde die Coalescenz mit dem Menschengeschlecht zerrissen, aber durch die Verklärung seines Leibes gewann der Recoalescenztrieb eine höhere Virtualität, wesshalb Christus sagte, dass er, wenn er erhoben sein werde, alle Menschen zu sich ziehen werde. Sein auferstandener verklärter Leib wirkt seitdem fort gleichsam als Ferment, Tinktur, Initium substantiae novae scu renovatae und äussert seine wachsthümliche, sich einverleibende Macht nur auf alle Menschen gleich einer Infektion zum Leben. Das Christenthum gab uns bei seinem Eintritt in die Welt die Belehrung, dass der Mensch durch seinen Abfall von Gott einer auflösbaren Union seiner Lebenselemente zwar preisgegeben wurde, dass aber der Erlöser die Macht und Gewalt des Todes über die Menschen gebrochen habe, so dass fortan die Entleibtheit der Seele ihrer Läuterung und Reinigung, so wie dic Entseeltheit des Leibes seiner Verwandlung zum Auferstehungsleib dienen kann. Schon der tägliche gesunde und gesundmachende Schlaf gibt uns ein Vorbild dieser eine bessere Reunion bezweckenden Getrenntheit. Im Schlafe tritt nämlich der Mensch als Seele gleichfalls wie in den Hades, indem er seines Leibes unmächtig wird und bleibt als entseelter Leib denselben umbildenden, wiederherstellenden Natur-Mächten überlassen und beide geben beim Erwachen und bei ihrer Reunion von der in ihnen während ihrer Getrenntheit vorgegangenen Wiederherstellung Zeugniss. Dieser christliche Begriff des Todes ist in neuerer Zeit wieder verdunkelt worden. Die alten Heiden erkannten sehr wohl das Unganze, Unvollständige, ja Unnatürliche eines leiblosen Lebens, während die neueren christlichen Spiritualisten nur von einer Fortdauer der leiblos gewordenen Seele sprechen. Der heil. Schrift ist jene schlechte Vorstellung des Leibes und der Seele als zweier Bestandstücke einer Composition durchaus fremd und sie anerkennt ihre ewige Untrennbarkeit, ihr im Grunde Einssein, so sehr, dass der Apostel Paulus wohl von einer Befreiung des Menschen von seiner Leibeigenheit, Gebundenheit an die materielle Leiblichkeit, von einer Erlösung desselben

Leibes, aber nicht von einer Erlösung der Seele vom Leibe spricht. Daraus folgt, dass Leib und Seele in solidum mit einander verbunden sind und bleiben und dass sich ihre solidäre Verbindung sowohl im täglichen Schlafe als im Todesschlafe fortsetzen muss, in dem letztern aber nur vollendet werden kann, wenn sie bereits im irdischen Leben begonnen hat. Wenn die Schrift die Tödtung des Fleisches dem Menschen zur Pflicht macht, so gebietet sie doch auch die Pflege und die Nichtverletzung des Leibes. Hier kommt nun in Betracht, dass durch den Eintritt des Fürsten des Lebens als des Verstorbenen und Lebenden (Apostelgesch. 25, 19) in den Hades sowie in die Stätte der Verwesung und Umwandlung die Gemeinschaft des Rapports der im Sonnenreiche Lebenden mit den Abgeschiedenen ungleich offener und wirksamer, weil rektificirt worden ist, als sie bis dahin gewesen. Es ist daher nur Mangel an Einsicht in die Wechselaktion der Seele, des Geistes und des Leibes, wenn Katholiken und Protestanten die Exstase nicht mehr verstehen, welche doch urkundlich in den ersten Zeiten des Christenthums eine so bedeutende Wirksamkeit äusserte. Ihre Wesenheit besteht nun aber darin, dass durch Schwächung oder Entbindung des der Seele ihren irdischen Leib anziehenden und ihr die Macht über ihn gebenden Nerven- oder Astralgeistes und durch Eintritt einer anderen der Seele sich bemächtigenden Begeistung der irdische Leib in demselben Verhältnisse sich entgeistet zeigt und die Seele selber dem Leibe entrückt oder verzückt. Es gibt aber eine Ekstase im guten und eine im schlimmen Sinne, eine Entzücktheit aus einer niedrigeren Region in eine höhere und eine aus einer höheren in eine niedrigere und das Moment des Entzückt- und Verzücktseins macht das Wesen jeder Versuchung zum Guten und zum Bösen selber aus. Die Ekstase ist nicht bloss eine Anticipation des Todes — der Geschiedenhaltung der Seele, des Geistes und des Leibes, sondern sie deutet auch prophetisch auf die Auferstehung, die Reunion jener Geschiedenen hin, insofern das Entzogensein der Seele und des Geistes der alten Leiblichkeitsweise die Anziehung eines neuen, der neuen Entgeistung entsprechenden, Leibes nicht nur vorhergesagt, sondern sie auch herbeigeführt. Bei jener temporären Entgeistung des Leibes in der Ekstase bemerkt man bekanntlich das Entweichen der Sinne oder der Sinneskräfte als ein Zurückgehen derselben in den kraftlos gewordenen — zum Theil entseelten — Geist, womit seine Bildungen zu unlebhaften Spiegelfiguren zurückgehen. Aehnliches bemerkt man nicht selten bei Amputationen, indem entweder sogleich nach der Amputation oder erst lange danach die vom Leibe

getrennten Glieder, gleich als im Traume, gefühlt werden. Saint Martin vergleicht das Sehnen und die Schmerzen des in die Wiedergeburt getretenen Menschen mit jenem Fühlen der amputirten Glieder. Es ist die Idea formatrix des Auferstehungsleibes, welche, nachdem sie durch den empfangenen Lebenshauch in's Keimen getreten ist, von ihrem künftigen Leibe träumt, wie die noch verschlossene Knospe von der Blüthe, in welcher sie sich vollenden wird.

Man kann sich oft genug kaum der Ironie, sicher aber nie des Mitleids erwehren, wenn man den ganz verzeitlichten Menschen mit seinen endlosen Projekten und seiner unruhigen Geschäftigkeit betrachtet. Der verzeitlichte Mensch gewahrt, dass, obgleich die begriff- wie gemüthlose Zeit — diese aller Totalität und Integrität sich wiedersetzende und nur abstrakt und abstrahirend sich kund gebende Macht — von seinen kurz oder weitsichtigen Projekten keine Notiz nimmt und täglich und stündlich ihm sein phantastisches Spiel und Concept verrückt und zerreisst, er dennoch immer wieder dasselbe Spiel erneuert, in der täuschenden Hoffnung, das gestern ihm noch unmöglich Gewesene doch heute möglich zu machen, dem flüchtigen Augenblick Dauer, Bestand zu geben. Aber durch sein tantalisches Bestreben und sich erschöpfendes Abmühen inmitten der zeitlichen Bestandlosigkeit verräth der Mensch deutlich genug, dass er sich in dieser Zeitregion, ihrer Macht heimgefallen, in einem seiner wahrhaften Natur widerstreitenden Element, nicht daheim, sondern in der Fremde befindet. Er begreift nämlich, sofern er sich von philosophischen Quacksalbern nicht irre führen lässt, die Bewegung — Veränderung — nur in der Ruhe — im Bleiben — so wie die Ruhe nur in der Bewegung, er begreift hiemit, dass Anfang und Ende der Manifestation des Seins weder sich confundirend ineinander fallen, noch getrennt, aussereinander oder widereinander — in suspenso oder in Conflikt — gehalten sein sollen. Aber er begreift weder die abstrakte Ruhe als Erstarrtheit ausser der Bewegung, noch die Bewegung als Linie in infinitum ausser der Ruhe, d. h. er begreift nur die beständige Erneuerung — Verjüngung — desselben Seienden als die concrete Ewigkeit — das ewige Leben, worin er sich nicht befindet, aber er begreift sich in der abstrakten Zeitregion nicht. Und doch befindet er sich in der abstrakten Zeitregion als zwischen der abstrakten Ruhe und der abstrakten Nichtruhe, somit in einem Widerspruch actu befangen und festgehalten. Denn jede Abstraktion ist als solche ein Widerspruch und treibt zu dessen Aufhebung und damit zur Concretheit fort. Nach dem richtigen

Satze: Motus (temporis) extra locum turbidus, könnte man die Zeitbewegung als Turbation eine Brandung der ewigen nennen. Mit Materialien von bloss zeitlicher Natur lässt sich nicht ewiges Leben bauen. Wer es versucht, dem kann es nicht fehlen, dass ihm täglich und stündlich was ihm bleiben sollte, vergeht und was ihm nicht bleiben sollte, erstarrend bleibt. Denn die Qual der Zeit besteht nicht minder im Bleiben dessen, was nicht bleiben, als im Vergehen dessen, was bleiben sollte. Der Tod gibt sich als Siegesakt der Zeit im Verflüchtigen der Seele und im Erstarren des Leibes, in der Entleibtheit der Seele und der Entseeltheit des Leibes, somit in der Abstraktheit der Elemente des Lebens kund und daher ist von den vielen Conceptverrückungen und Zerreissungen, die der verzeitlichte Mensch erfährt, keine für ihn totaler und schlagender als der Tod, dieser absolute Bankerott alles bloss zeitlichen Seins und Wirkens.

Wenngleich der Tod alles bloss zeitlichräumlich aneinander Geheftete, hiermit doch auch mehr oder minder innerlich Verbundene gewaltsam zerreisst und die Unwahrheit oder Ohnmacht dieser Verbindungsweise darthut, wenn nach einem Weltgesetz mit der gewaltsamen Aufhebung eines Cohärirenden das Streben zur Wiederherstellung der Cohärenz wo nicht hervortritt, so doch innerlich wirksam zu werden beginnt, wenn die irdisch Zurückgebliebenen mehr oder minder ein solches Streben in Bezug auf die Abgeschiedenen, wenn nicht leiblich und geistig, so doch seelisch in uns fortlebend inne werden, so fragt es sich, ob nicht dasselbe Streben der Recoalescenz auch in den Abgeschiedenen als gleichsam am andern Bruchtheil des Entzweigerissenen nur auf andere, vielleicht ungleich intensivere, Weise fortlebt und fortwirkt. Es fragt sich, ob nicht auch hier Attraktion und Retraktion wechselseitig sind, und ob diese Wechselseitigkeit in ihrer Effectivität, als Gegenwart der Verstorbenen den irdisch Fortlebenden, unter gewissen Bedingungen, nicht mehr oder minder wahrnehmbar oder erfahrbar ist oder werden kann, wenn auch begreiflicherweise auf eine ganz andere Art, als diejenige war, welche sie eben durch ihren Tod ablegten. Dann würde jene Definition des (rationalistischen) Hamlet, nach welcher die andere Welt „ein Land ist, von dem kein Reisender zurückkehrt“, nicht mehr sagen wollen und können, als dass der Reisende nicht mehr auf dieselbe Weise zurückkommt, auf welche er in jenes Land abging, wohl aber vielleicht auf andere Weise. Ja, es fragt sich, ob ein Abgeschiedener überhaupt nur von uns wegzugehen braucht, um wieder — auf andere Weise — zu uns zu kommen. Diese Frage ist aber durch das Christenthum längst beantwortet.

Dasselbe lehrte uns in dem irdisch verstorbenen und nichtirdisch in und unter uns fortlebenden und belebenden Christ den Grossen und Ersten Nichthinweggegangenen — Non-allant — nicht Revenant — kennen, der durch die That selber zuerst den Beweis führte und führt, dass und wie die Aufhebung der irdisch äusserlich offenbaren Gemeinschaftsweise der Menschen, durch das Medium einer erst nur innerlich offenbaren — geistigen — Gemeinschaftsweise hindurch, zu einer andern, innerlich und äusserlich sich völlig entsprechenden, allein vollständigen und wahrhaften Gemeinschaft führt. Das Christenthum beruht nämlich auf der Ueberzeugung, dass und wie der zeitlichen, irdischen Gegenwart Christi dessen geistige folgen müsse, zugleich als Pfand einer künftigen, allein wahrhaft realen Gegenwart. Wie die äusserliche Gegenwart des Sohnes die innerliche des Geistes vermittelte, so vermittelt diese die künftige innerliche und äusserliche, d. h. die concrete und totale Gegenwart Gottes. Indem das Christenthum uns über die wahre Bedeutung des zeitlich-irdischen Daseins und Wirkens in Bezug auf dessen zwei ihm folgenden Momente zuerst verständigte, erlösete es unseren Geist von der qualvollen Unbegriffenheit der abstrakten Erfassung des ersten Moments unseres Daseins und erwies sich als die alleinige Grundlage aller Philosophie der Zeit und des Todes.

Hätten unsere Physiker und Psychologen den Begriff der Imagination in demselben Umfang und in derselben Tiefe gefasst, wie in den höheren und in den niedrigeren Regionen des Lebens und hätten sie sich hiemit von der schlechten Vermengung der impotenten, nichts producirenden Einbildung mit der schöpferischen, real producirenden Einbildung frei gehalten, so würden ihre Theorien der Natur und des Geistes nicht so flach, dürr und unlebendig, somit unpraktisch geblieben sein, als sie zu dieser Zeit wirklich sind. Paracelsus und Böhme hatten nämlich bereits die Einsicht gewonnen, dass jede affektive und effektive Speculation eine Imaginatio, als solche aber, wenn sie zur Effectivität gelangt ist, eine wahrhaft innere Generatio — Eingeburt — ist, welche die Operatio bedingt. Imaginatio heisst dann auch animi Informatio und das Gesagte gilt sowohl für die denkenden wie für die nichtdenkenden Naturen. Denn die nichtdenkenden Naturen haben so gut ihr Imaginativum als die Denkenden, wenn gleich jener inneres Bilden kein Denken ist. Wenn ein Künstler auf geniale Weise einen Löwen bildet, so ist nicht etwa sein Treffen des Charakters des Löwen als blosse Memorirung und Copirung zu begreifen, sondern so, dass dieselbe psychischplastische Natur, welche den Löwen real producirt, dessen

Bild — Schema — unmittelbar aus ihrer Imagination in jene des Künstlers fortsetzt, wie denn eine solche innere Fortsetzung und Oeffnung der Imagination der Natur in jene des Menschen und Thiers im Traume und in ekstatischen Zuständen wahrnehmbar ist. Wirkungen, welche Vielen darum stupend erscheinen, weil sie die Natur für stupid halten, was sie nicht ist, indem man vielmehr sagen muss: Natura imaginans Spiritus cogitantis Simia. Wenn nun bereits hieraus folgt, dass die siderisch-elementare Natur auch ohne Mitwirken von Intelligenzen unter gewissen Umständen spektrische Apparitionen hervorbringen kann, so begreift man auch, dass solche Erscheinungen um so leichter eintreten können, wenn intelligente Wesen mit im Spiele sind.

Der Begriff einer allgemeinen Imagination als eines allgemeinen inneren Naturprocesses würde unvollständig sein, wenn nicht auch die Dualität in derselben als die aktive und reaktive Imagination erkannt würde und zwar in allen Regionen des Lebens, z. B. in des Menschen aktiver Begierde und seinem passiven Sehnen, so wie ausser ihm in der siderischen Imagination und in der elementaren Gegenimagination. Böhme erkannte nicht nur in der Imagination den doppelten Grundtrieb des Seienden, zugleich innerlich und äusserlich bestimmt, erfüllt, affirmirt, ponirt und manifest zu sein und wies auch das Orginal dieses Doppeltriebes oder Verlangens des Geschöpfes im Schöpfer nach. Mit der gerügten Ignorirung einer innern Produktivität der nichtdenkenden Natur hängt die Nichtunterscheidung der Innerlichkeit derselben zusammen und damit das Nichtverständniss der Materie. Die Materie in der allgemeinen Bedeutung kann nur richtig als die Aeusserlichkeit — äusseres Wesen der nichtdenkenden (wohl aber von Gott gedachten) Natur in jeder Region begriffen werden, womit schon ihre Nichtsubstantialität in Bezug auf ihr entsprechendes Innere erkannt ist. Diesen richtigen Begriff der Materie, entgegen der sie zur Substanz erhebenden Vorstellung, gibt schon die Sprache zur Hand, indem sie die Materie mit den Worten: Werkzeug, Zeug, Geschirr und Gefäss bezeichnet, somit auf ein von ihr unterschiedenes Nichtmaterielles hinweist und ihren Bestand und ihre Wirkung nur als eine Fortsetzung einer ihr innerlichen Aktion darstellt. Haben aber unsere Physiker diese Identität des Begriffs des Materiellen und Werkzeuglichen nicht klar eingesehen, so haben sie eben so wenig die zweifache Weise unterschieden, auf welche die Materie in Wirksamkeit gesetzt und in dieser erhalten wird; nämlich: die materiell vermittelte, mechanische, Weise — indem eine Materie auf eine andere durch Druck und Stoss, durch ihre äussere Figur, wirkte

— und die materiell unvermittelte. Die Nichtunterscheidung dieser zwei Einwirkungsweisen auf die Materie hat jene maschinistischen Phantastereien hervorgebracht, die unter dem Namen der Corpuscular- und Molecular-Physik noch jetzt allgemein ihren Spuk treiben. Nach ihr nahm und nimmt man physische und mechanische Wirkungsweise für identisch und erklärte und erklärt alles Metamaterielle sofort für metaphysisch und von diesem Irrthum ging dann jener schlechte Spiritualismus zugleich mit dem ebenso schlechten Materialismus aus, welcher die Natur geistlos, den Geist naturlos, beide gottlos fasst. Denn wer in der Natur die Natur und nicht den Geist, im Geist nur den Geist und nicht Gott, den Geist ausser und ohne die Natur, Gott ohne den Geist sucht, der wird weder Natur, noch Geist, noch Gott finden, wohl aber Gott, Geist und Natur verlieren.

Die Natur integrirt sich beständig aus immateriellen differenzialen Materie-Wesen und löset diese hinwieder radical in Differenziation auf. Ohne diese Operation lässt sich nicht einmal der Feuerprocess, also auch nicht der chemische, begreifen, während die Physiker wähnen, die Natur könne nicht mehr wie sie mit ihren Händen, nämlich nur addiren und subtrahiren. Die Behauptung, dass die Materie — vor Allem die verwesliche dieser Weltzeit — sich nicht materiell begreifen lasse, würde missverstanden werden, wenn man sie dahin deuten wollte, als ob mit ihr der Unterschied der belebten und der nichtbelebten Materie aufgehoben wäre. Selbst die bloss mechanische Einwirkung eines mechanischen einzeln Beweglichen auf ein Anderes kann nur so begriffen werden, dass A erst unmittelbar eine Innerlichkeit in B momentan erweckt, wie denn, wenn B dieser innern Fassung des mechanischen Impulses nicht fähig ist, dasselbe entweder nicht mechanisch afficirt wird, oder in seiner mechanischen Individualität untergeht. Eine Bleikugel z. B., auf eine halb offene Thüre geworfen, schlägt dieselbe zu, auf sie geschossen, durchschlägt sie dieselbe, ohne die Thüre in Bewegung zu setzen. Dem Begriff der Materie kommt eine allgemeinere Bedeutung zu, als ihm Spiritualisten wie Materialisten beilegen. Die Vereinerleiung aller Materie ist zu verwerfen und vielmehr der Begriff der Relativität der Materie aufzustellen, nach welchem was in einer höheren Region nur werkzeuglich besteht, in einer niedrigeren zugleich immateriell, von Innen heraus wirkend, sich gegenwärtig erweisen kann. Weil geistige Naturen (Wesen) nicht von Aussen, sondern von Innen angreifen, darum kann eine höhere Leiblichkeit unter gewissen Umständen in einer niedrigeren Region und in niedrigeren Leibern, ohne handgreiflich da zu sein,

doch wirklich, weil wirksam, gegenwärtig sein. „Der Mensch," sagt Paracelsus, „ist mit seinem Leibe den Geistern wie eine Wand, durch welche sie ungehindert schiessen, darum sie wohl (auch) in den Menschen greifen mögen, ohne die Haut zu öffnen, wie der Blitz die Klinge ergreift, ohne die Scheide zu verletzen. Wie aber Stroh, Nadeln etc. oder das Ding, damit sie schiessen, in den Menschen kommt, das verstehet in dem Exempel. Wie ein Mann mag einen Stein in seine Hand nehmen, und, mit demselben in ein Wasser greifend, die Hand wieder heraus ziehen, und den Stein im Wasser liegen lässt, und das Loch, was die Hand machte, Niemand sieht, dass man hineingegriffen hat, also bekommen die Menschen, welche den Geistern wie Wasser in ihrem Leibe sind, solche Dinge in sich nicht durch Angriff, sondern durch Ingriff." Wem solche Transpositionen und Metastasen zauberisch und märchenhaft dünken möchten, der möge bedenken, dass schon der Pathologe nicht selten im thierischen Körper sogenannte Depots plötzlich entstehen und wieder verschwinden sieht, welche er sich eben so wenig transfusionistisch zu erklären vermag, als die Versetzung an den Polen der Galvanischen Batterie transfusionistisch zu erklären ist. Eine andere Bewegung von einem Peripherie-Punkte zum andern ist nämlich die, welche durch alle zwischenliegenden Peripheriepunkte, eine andere aber diejenige, welche unmittelbar durch das Centrum geschieht. Die Impenetrabilität als wechselseitige Impotenz, einzudringen, findet nur zwischen Wesen statt, welche in einer und derselben Region eingeleibt oder verselbstigt sind, nicht aber zwischen Wesen verschiedener Regionen. Das absolut Undurchdringbare nur ist das absolut Durchdringende: der absolute Geist. Was wir äusserlich nicht berühren und was selbst uns nicht berührt, begreift nichts desto weniger seine Gegenwart und von uns unterschiedene Existenz dadurch, dass es uns — innerlich — rührt oder afficirt. Wenn daher auch eine Creatur immer tiefer in eine andere Creatur einzudringen und sie hiemit zu besitzen im Stande ist, so vermag doch nur der Schöpfer einzig und allein im Allerinwendigsten einer Creatur gegenwärtig zu sein und nur von ihrem Allerinwendigsten — ihrer absoluten Mitte — heraus dieselbe zu rühren, zu afficiren, zu bestimmen, zu erfüllen oder zu leeren. Die absolute Abhängigkeit von ihrem Autor, somit ihre erste und letzte Autorität, wird dieselbe nur durch ihr Ergriffensein und Bestimmtsein vom Innersten heraus inne und ihrer gewiss. Wer nun der Creatur diese ihre innere Orientirung nähme oder trübte, der würde sie wahrhaft ohne Gott oder gottlos machen. Dies geschieht denn auch einerseits von den

Autonomisten, andererseits von Denjenigen, welche dem Menschen durch das Surrogat einer andern — äussern — Autorität jene innere entbehrlich machen wollen, anstatt letztere nur zu schirmen und frei zu machen. Weil nun der Rationalismus, indem er das Princip der Vernunft mit dem Menschen identisch nimmt, ihn eben so sehr verdummt, als derjenige, welcher dieses Princip mit einem andern Menschen identificirt, so sieht man, dass hier, wie im Politischen, kein eigentlicher Gegensatz zwischen Liberalismus und Servilismus stattfindet, weil zwischen der Selbstverknechtung des Menschen und seiner Knechtschaft gegen einen Andern kein solcher vorhanden ist. Aeltere Theologen wie Eckhart und Tauler erkannten dieses Kriterium des Göttlichen, indem sie sagten, dass jede intelligente Creatur eine Stelle in sich wisse, bis in welche keine Creatur eindringen, wenn auch dieselbe zeitlich verdecken, könne.

Wie nun der unverständige Unglaube dem das Subjekt Rührenden, dasselbe sich Subjicirenden, weil es nicht zugleich äusserlich berührt, die Objectivität und Realität für sich ableugnet, so fingirt sich der Aberglaube eine beliebige Weise und Natur desselben, wie z. B. der mechanische Aberglaube der Corpuscularphilosophen, die die Materie innerlich rührenden Potenzen sich als mechanisch wirkende Körper vorstellt, somit, der Natur ihre Intus-Susceptio und Ab-intus-Productio ableugnend, diese durch ihr Gegentheil, durch eine blosse Juxta-Positio oder Ablatio, erklären will. Was von der physischen Intus-Susceptio und von der Relativität der materiellen Wesen gilt, das gilt suo sensu auch von geistigen Naturen. Wenn daher der Mensch einmal in den Wahn verfällt, sich als Geist gegen jeden und von jedem Andern für absolut undurchdringlich zu erachten, so ist er nahe daran, den absoluten Geist, Gott, zu leugnen. Dazu wird er leicht durch Philosophen geleitet, welche ihn glauben machen, dass Alles, was sich ihm nur subjectiv — in ihm als Subjekt — kund gibt, auch nur von ihm komme und sei. Wohleingeschult wird ein Solcher sogar in jenen selteneren Fällen, in welchen sich mehr oder minder deutlich ein Zusammenhang einer äusseren Objektivirung oder Berührung mit seiner inneren Rührung merklich macht, wenigstens so lange er kann, ihre Objectivität ableugnen und sie als blosse Selbstspiegelung seiner Subjektivität sich demonstriren oder, so gut es geht, anlügen. Bei derlei von einer nichtirdischen Region kommenden Erscheinungen und Ereignissen pflegt aber nicht selten noch ein tieferer Grund der Widersetzlichkeit gegen die Anerkenntniss ihrer nichtirdischen Abkunft einzutreten, welcher in dem Streben des Dämons

der Selbstsucht liegt, sich mit aller Macht in der Distraction und Abstraktion eines bloss irdischen, ihn am wenigsten genirenden, Selbstbewusstseins festzuhalten.

Aus solchem Widerstreben stammen denn Ansichten wie die, dass der ganze mehrtausendjährige „Spuk" der sämmtlichen ekstatisch-somnambulistischen Erscheinungen, worunter dann auch die göttlichen Inspirationen begriffen werden, durch ein blosses verstecktes Duodram des Geistes jedes einzelnen Menschen mit seinem Leibe völlig immanent zu begreifen sei. Ansichten dieser Art finden sich nicht selten bei Jüngern von Philosophen, welche lehren, dass die Intelligenz nur im Menschen wohne und sonst weder über noch unter ihm in irgend einem Wesen anzutreffen sei. Solche Philosophen, welchen Gott wie der Dämon nur eine Phantasie des Menschen ist, verstehen sehr begreiflicherweise nichts von dem wahren Wesen der Ekstase in ihren himmel- und höllenweit distanten Verschiedenheiten.

So lange der Leib seine Verwandlung nicht erlangt hat, hält derselbe die Seele in ihrer wahrhaften und innigen Verbindung mit ihrem Geistbilde zurück, und dieses dient ihr so lange nur als ein ihre natürliche Blösse vor Gott verhüllendes Kleid, bis jene Verwandlung des Leibes die wirkliche Vermählung mit diesem Geistbilde möglich macht, als einem nun nicht mehr ablegbaren und nicht mehr verlierbaren Kleide, wenn erst ihr Leib zum geistigen Leib wird und die bis dahin bestehende Composition von Seele, Geist und Leib in eine wahrhafte Union übergeht.

Der Geist mit seiner Idea wohnt nicht unmittelbar dem Wesen (dem Leibe), sondern der Tinktur inne. Es gilt von der ewigen wie von der zeitlichen Tinktur — Tinktur- und Kraftleib oder Wurzel des Leibes — dass sie das Centrum der ewigen wie der zeitlichen Wesenheit als Leiblichkeit etc., somit der Anfang und das Ende der leiblichen Wesenheit ist. Versteht man aber das gegen das letztere heimliche und schöpferische Wirken der Tinktur nicht, so versteht man auch nicht die Imagination der guten Lust und der bösen, man versteht nicht das Sacrament, nicht die Arznei, noch das Gift, nicht den Samen, noch das Ferment, nicht den Schlaf, noch das Wachen. Man reicht mit dem Begriffe der Seele und ihres Geistes in der Psychologie und Physiologie nicht aus, wenn man den Begriff der Tinktur als der unleiblichen Wurzel der Leiblichkeit nicht kennt, welche der Seele bleibt, wenn ihr auch alle Materiatur des Leibes entzogen wird und mittelst deren sie als unbeleibt, unleiblich ihre Plasticität ausübt, so wie nur aus dieser Wurzel ein neuer Leib wieder wachsen kann. Die Tinktur ist

aber darum nicht ein bereits nur feineres Leibliches, wohl aber ist alles In-Rapport-Setzen ein Tingiren, im Sinne der alten Chemiker, der Alchemiker.

Es wäre Zeit, dass die Physiker endlich einmal aufhörten, die Materie durch die Materie erklären zu wollen, dieselbe also für ein Ewiges und Unerklärbares oder wenigstens für ein für einmal und immer Geschaffenes zu halten. Sie sollten vielmehr erkennen, dass die Materie beständig aus Immateriellem — Uebermateriellem, nicht darum schon Hyperphysischem — entsteht, in ihm besteht und wieder in ihm aufgelöst wird. Alles wahrhaft Ueberphysische gewahrt man aber nur im Physischen, nicht im Materiellen. Die Ignorirung des Immateriellphysischen hat die Ignorirung und das Unverständniss alles Ueberphysischen zur Folge.

Unsere Psychologen meinen, dass man sie in eine bezauberte Welt führen wolle, wenn man ihnen zumuthet, die Inexistenz eines Geistes in einem andern anzuerkennen. Weil sie nicht einsehen, dass ich z. B. meiner Ichheit unbeschadet die innere Gegenwart eines von mir verschiedenen und zugleich mir höheren Geistes inne werden kann, stellen sie sich den endlichen Geist sogar von dem unendlichen Geist wenigstens eben so undurchdringbar vor, wie eine Billardkugel von der andern, und weil sie ihr Durchgriffensein und Begriffensein von einem Höheren nicht begreifen können, so leugnen sie es, ohne zu bedenken, dass mit einem solchen Begreifen eben ihr Begriffensein, d. h. ihr Creatursein aufhören würde. In der gleichen Absurdität zeigen sich diejenigen Physiker befangen, welche Alles nur neben einander, nichts ineinander seiend und wirkend vorstellen, daher die nach ihrer Meinung absolut undurchdringbare Materie aus Atomen oder Molekeln zusammensetzen, welche in jedem Körper verhältnissmässig so weit von einander entfernt stehen — als die Planeten im Sonnensysteme. Damit wird ihnen aber die Materie selber zu einem Spektrum, was sie freilich, aber in einem andern Sinne, ist, so wie die ganze Zeit der Revenant einer abgeschiedenen Ewigkeit ist.

Der Mensch, im materiellen Leibe lebend, sieht, fühlt, wirkt doch nur mittelst des jenem innewohnenden, von ihm ungeschiedenen physischen Nervengeistes (Astral- oder Tinkturleib); sobald aber auch nur theil-, grad-, oder gliedweise eine Entbindung dieses Nervengeistes stattfindet, so bleibt dem Menschen dieser als unmittelbares Medium seines Schauens, Empfindens und Wirkens, während der vom Nervengeist verlassene Leib ihm ein empfindliches oder auch sichtbares Objectives wird. Ja, so wie der Mensch durch seinen Leib in dessen Ungeschiedenheit vom Nervengeist

andere — materielle — Leiber sieht, so können ihm nun durch seinen abgeschiedenen Nervengeist auch andere leiblose — abgeschiedene — Nervengeister als solche schaulich und empfindlich werden. Das Gleiche kann auch dem Thiere widerfahren, da bei allen spektrischen Erscheinungen eine vorübergehende Entbindung des Nervengeistes stattfindet. Zwar zieht sich auch im gemeinen Schlafe der Nervengeist vom Leibe zurück und ist daher nichtleiblichen Affectionen ausgesetzt, er deprimirt sich aber in seiner Aktivität und zeigt sich dem Menschen entnommen, wovon das Gegentheil im magnetischen Schlafe eintritt. Auch hier zeigt sich die Falschheit der bekannten Hypothese Mancher, dass bei dem Magnetischen eine Versetzung der Sensation aus den Cerebralnerven in die Gangliennerven stattfinde, weil der Magnetische nicht selten sein Gangliensystem wie sein Cerebralsystem sieht. Die Gangliennerven sind überdies Gefühlsnerven und nicht objektiv empfindende — Wahrnehmung vermittelnde. Dafür spricht auch, dass eine Somnambule bestimmt sagte: wenn sie jetzt nicht magnetisch wäre, so würde sie leibliche Schmerzen erleiden müssen.

Die Annahme der Unzerstörbarkeit der Materie ist ein Radical-Irrthum. Die Materie ist in einer beständigen Fluxion begriffen und es ist daher kein Augenblick in der Zeit, in welcher nicht Materie aus Immateriellem neu entsteht und wieder vergeht. Diese beständige Fluxion als beständige radicale Auflösung der Materie in Immaterielles, so wie ihr beständiges Neuentstehen aus dem letzteren gleicht sich aus und diese Ausgleichung hat zu dem falschen Schluss ihres Beharrens Veranlassung gegeben. Diesem Begriff entgegen stellen sich die Atomisten und Moleculisten die Materie wie als aus kleinen Steinchen bestehend vor, welche immer wieder zu anderen Gebäuden dienen müssen.

Ein materielles Gebilde kann nicht begriffen werden ohne eine ihm inwohnende spirituose — immaterielle — Basis seiner Existenz, welche als Centrum und Vater ihrer Hülle die Elementarpotenzen zusammenbindet und sie zur Produktion der Hülle — des Leibes — determinirt. Wenngleich die Idea selber nicht theilbar ist, so ist es doch die Tinktur — als die erste natürliche Fassung der Idea — in der noch unconfirmirten Creatur. Da aber die Tinktur als samlicher Anfang aller Leiblichkeit nur in ihrer Ganzheit der Idea als Wohnstätte dienen kann, so ist die Spaltung derselben theils so zu erklären, dass die Idea in der zeitlichen Region gar nicht — unmittelbar — inwohnt, theils so, dass in Folge des wirklich activ eingetretenen Zwiespaltes der Natur oder der Seele diese in ihrem Progress aus der Zweiheit in die vollendende Drei-

heit aufgehalten wird. Weil nun die Tinktur in ihrer Ganzheit der Anfang der Leiblichkeit ist, so muss mit ihrer Spaltung die Nichtincarnation der Idea eintreten. Dies Getheilt- und Entgegengesetztsein der Tinkturhälften ist zwar nicht gut, involvirt sogar den Begriff des Giftes, — lässt aber doch das Böse nicht zum Naturwerden — zur Leibwerdung — kommen. Da es nur durch eine Bindung beider erklärlich ist, so wird ihre Reintegrirung auch nur durch Bindung und Präcipitation des Bindenden begreiflich.

Jedes — das grösste wie das kleinste — Gewächs ist nur als eine zeitliche Heraushaltung einer inneren Figur — Figura formatrix — des Astralgeistes zu betrachten, deren Auswickelung und Verselbstigung mit der reaktiven Evolution der Elementaressenzen gleichen Schritt hält, bis diese Auswickelung vollendet ist, womit die Elementaressenzen in das Minimum ihrer Produktion zurückfallen, da ihnen nun das sie erweckende begeistigende Princip mangelt. Auch Kant sagt (in seiner Physischen Geographie), dass der Kreislauf der sichtbaren Natur nicht ihr Zweck sei, sondern dass hiemit ein Bleibendes für eine höhere Ordnung der Dinge von jener aufsteige. Mit dem Aufhören des Hervorbringens hört das Hervorgebrachte, die Materie, auf, denn der Hervorbringer ist als immanent der Erhalter und hört auf Erhalter zu sein, sobald er aufhört Hervorbringer zu sein. Wenn der Leichnam des Menschen nur successiv verweset, so liegt die Ursache davon darin, dass noch secundäre Tinktural-Effluvien in ihm gleichfalls bis zu ihrer Scheidung zurückbleiben, woraus sich auch der noch länger oder kürzer fortbestehende Rapport des Abgeschiedenen mit seinem Leichnam begreifen lässt, und warum der Astralgeist wenigstens noch einige Zeit die Erscheinung eines spirituosen Vampyrismus hervorbringen kann. Die Nichtanerkennung und Nichtunterscheidung des Nichtmateriell-Physischen hat sich in neueren Zeiten besonders bei Gelegenheit der magnetischen und spektrischen Ercheinungen und überhaupt bei jenen aus dem Nachtgebiete der Natur bemerklich gemacht. Der Einfall Vieler, um sich vom Leuchten eines Leuchtkäfers oder auch des phosphorescirenden Holzes zu überzeugen, den Leuchtkäfer und das Holz an das Tageslicht zu bringen, bedenkt nicht, dass der immaterielle Sinn wie Alles ihn direkt Afficirende als solcher und als solches nicht wahrnehmbar sein können für den Fall, wenn seine Aktion die des materiellen Sinnes nicht überwiegt, oder wenn bei diesen ihn verdeckenden keine entsprechende Remission oder Depression eintritt. Mit der Nichtanerkennung des Nichtmateriell-Physischeu, des Uebermateriell-Physischen, gelangt man auch nicht zu der

Anerkennung einer spirituosen Plastik oder Imagination der nicht-intelligenten Natur. Auch für diese gilt aber, dass ihr Inbilden oder Einbilden sich öfter aus Herausbildungsmacht erweiset. Dies werden wir auch am Menschen gewahr, der z. B. kein Glied seines Leibes spontan bewegen kann, ohne in dasselbe zu imaginiren, der aber auch unter gewissen Bedingungen die Inbildung seines Nervengeistes unmittelbar — nicht durch seinen Leib — ausser sich projiciren, somit gleich einem Abgeschiedenen erscheinen kann. Hierüber kommen in den Blättern aus Provorst merkwürdige Belege vor, gegen welche sich die Rationalisten wohl nur darum sträuben, weil sie fürchten, dass hier ein ihnen durchaus nicht genehmes Licht durchbrechen will.

Wenn gleich die Reinigung und Läuterung von Sündhaftigkeit im irdisch Lebenden und im irdisch Abgeschiedenen nicht dieselbe ist, so wirkt doch in beiden die Gnadenvergebung — als Redemtion, — wiewohl auf andere Weise, worauf der Begriff einer fortdauernden effectiven Liebe-Gemeinschaft zwischen beiden beruht. Ein solches Liebewirken — Gebet — kann nun aber in die dem zweiten Tod Verfallenen nicht eingehen, die von den im Reinigungsort (dem Fegfeuer) Befindlichen zu unterscheiden sind. Die letzteren können sich stufenweise und zum Theil nur mit Hülfe der Menschen wieder erheben, worauf sogar die Form ihrer Apparitionen hindeutet. Man hat aber Grund zu glauben, dass solche Hülfe des Menschen sich noch auf andere intelligente Wesen erstreckt, was mit jenem grossen, noch verborgenen Mysterium des solidären Verbandes des Menschen mit der Erde und mit der übereinkommenden Bestimmung beider im Universum, der Ersteren im intellektuellen, der Letzteren im physischen Sinne, zusammenhängt. Einer Ahnung dieses solidären Verbandes des Menschen mit der Erde begegnet man in jener rührenden Scene in Göthe's Faust, wo Faust, die Osterfeierlieder aus der Kirche hörend, den ergriffenen Giftbecher mit den Worten vom Munde absetzt: „Die Erde hat mich wieder!“ Wie die Schrift von des Menschen Seele als einer Erde in Bezug auf den Samen des Wortes spricht, so kann man auch von einer Seele und einer psychischen Sensibilität der Erde sprechen.

Wenn man gewöhnlich nur von Himmel und Erde spricht, so wird doch die unterirdische Region dabei miteinbegriffen, so dass die Erde als die Mitte der unterirdischen und der überirdischen Region seiend begriffen wird. Das Gewächs der Erde reicht einerseits mit seinen Wurzeln in die finstere Tiefe, um alles ihr Enthebbare aus ihr zu entheben, andererseits in die Luft- und Licht-

Region, um das in die Höhe Gestiegene, gleichsam Verflüchtigte, herab zu ziehen, damit jene Reunion des Ueber- und Unter-Irdischen geschehe, welche *συζυγία* genannt worden ist. Was die Erde in ihrem Gewächse auf solche Weise im Physischen thut, das soll der Mensch im Geistigen thun und darauf beruht die Solidarität der Erde und des Menschen im Universum. Nur hat man sich hiebei vor der noch allgemein herrschenden irrigen Meinung zu bewahren, als ob die Erde und der Mensch noch in ihrem früheren Zustand und ihrer ersten Weltstellung sich befänden, da durch den Fall des Menschen in dieses Universum — durch den Verlust seiner primitiven Superiorität über dasselbe — der Fluch in die Erde und in alle ihre Erzeugnisse kam, und das solidäre Verhältniss des Menschen zur Erde, zwar ohne aufzuhören, doch ganz anders sich gestaltete. Damit wurde zugleich der Mensch, welcher die Erde gegen feindliche Mächte bewahren und schirmen, ihrer Cultur vorstehen und ihr den Segen bringen sollte, also über ihr stehen musste, der Erde nur selber untergeordnet, so dass die Erde nur des Menschen erste Stütze, Träger und Haltpunkt aus seiner Abimation geworden ist. Wie nun dem gefallenen Menschen die Erde als Adjutor gegeben wurde, so auch das, nur nach seiner Leiblichkeit irdische, Weib, und die Schrift stellt darum die Heva als Deodata vor und widerlegt damit den Irrthum Derer, welche annahmen, dass die erste adulterine Verbindung des Menschen, durch welche er von Gott abfiel, seine Verbindung mit der Erde oder sein Irdischgewordensein gewesen sei. Damit hängt auch die Segnung und Benedeiung zusammen, welche durch das Christenthum beide — das Weib und die Erde — erhielten, die Sanctionirung der Ehe und der Cultur. In dieser Cultur, wenn sie unmittelbar auch nur eine äussere ist, haben wir ein schwaches Nachbild des primitiven — paradiesischen — Verhältnisses des Menschen zur Erde. Denn der Mensch wirkt nicht nur auf die verwilderten Erzeugnisse der Erde, sondern sogar auf die Elemente — die Atmosphäre — indem er sie cultivirt, d. h. sie in einen organischen Familienkreis einführt. Dies konnte und kann nicht ohne Kampf mit feindlichen Mächten und Ungeheuern aller Art geschehen, wovon denn auch die Sagen aller Völker voll sind.

2.

Ueber die Unsterblichkeit der Seele. Von G. Teichmüller, Professor der Philosophie an der Universität zu Dorpat. (Leipzig, Duncker & Humblot, 1872.)

I. Referat.

Wir besprechen hier die oben angezeigte interessante, geistreiche Schrift eines deutschen Philosophen im Ausland, weil sie gerade vom Psychologen besonders beachtet zu werden verdient. Der Verfasser knüpft bei aller Eigenthümlichkeit seiner Betrachtungen nach einer Bemerkung in der Vorrede an Leibniz und Lotze an, ohne zu bemerken, dass er, wie sich herausstellen wird, ein Moment aus der späteren Gestalt der Schelling'schen Philosophie mit aufnahm. Dies zu bemerken, hat er wohl nur darum unterlassen, weil er es vielleicht schon in Leibniz angedeutet meinte, jedenfalls aber bei Lotze bereits antraf und darum auf Schelling nicht zurückzugehen nöthig finden mochte. Da es uns um den eigentlichen Kern der Schrift zu thun ist, so lassen wir uns, so interessant sie sind, auf die Einleitung und auf den ersten Theil nicht näher ein. Für den letzteren genügt zu unserem Zweck die Hervorhebung, dass der Verfasser als zwei Vorstufen der philosophischen Untersuchung den naiven Materialismus (besser wohl Hylozoismus) und den strengen Dualismus, auch Spiritualismus genannt, betrachtet und dann, als die drei höheren Weltansichten, den wissenschaftlichen Materialismus, den Idealismus (in verschiedenen Formen, in die er Platon, Aristoteles, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer unterbringt) und den Spinozismus (als die parallel nebeneinander laufende ideale und materielle Welt in der Einen Substanz zusammenfassend) vorführt und widerlegt, und zwar mit triftigen Gründen. Im zweiten Theile seiner Schrift entwickelt der Verf. nun eine vierte Weltansicht, als deren Begründer er Leibniz feiert, während ihm sichtlich vorzüglich Lotze als deren Fortbildner gilt und Krause, Herbart, H. Ritter, J. H. Fichte u. A. nicht erwähnt werden. Als Hauptschritt zur vierten Weltansicht wird die Behauptung aufgestellt, dass die angebliche materielle Welt eine blosse Vorstellungswelt sei. Die Realität der Welt wird damit gar nicht geleugnet, sondern nur behauptet, dass die geistige Substanz sich die reale Welt unter dem Bilde materieller Gegenstände vorstelle oder, wie wir es ausgedrückt haben, dass, was wir materiell oder Materie nennen, nichts Substantielles, sondern nur Erscheinung, Phänomen immaterieller Principien sei. „Die Materialität fällt daher gar nicht auf die Substanzen, sondern existirt nur als eine Vor-

stellungsweise oder Einbildung, aber nicht als willkürliche und erdichtete Einbildung, sondern als eine nothwendige und allgemeine und natürliche Form, in der wir Erfahrungen über äussere Objekte, d. h. über andere Substanzen machen. Wir sehen desshalb klar, dass nun die Schwierigkeit, welche den obigen Systemen (den drei widerlegten Weltanschauungen) unlöslich und ihnen desshalb verderblich ist, für uns keine Schwierigkeit mehr bildet; denn wir haben nicht zwei Sorten von Welten, die ihren Eigenschaften nach keine Gemeinschaft haben können und dennoch der Erfahrung nach haben müssten.

Die Seele ist nach dem Verfasser selbständige Ursache, nicht bloss Wirkung oder Funktion, und daher nicht bloss Accidenz, sondern Substanz. Sein Beweis dafür ist, dass jede Funktion Substanzen voraussetze, welche funktioniren und in welchen die Funktion stattfinde: „Eine seelische Funktion ist das Urtheil. Das Urtheil aber kann nicht anders stattfinden, als in einer einzigen ideellen Substanz, weil, wenn mehrere concurrirten, und jede bloss einen Theil der im Urtheil verbundenen Vorstellungen funktionirte, die Einheit unvollziehbar wäre.“ Diesen aus dem Gebiete des Denkens genommenen Beweis ergänzt der Verfasser sinnreich durch andere aus dem Gebiete des Willens und Gefühls entnommene. Ein weiterer Beweis liegt ihm in der Thatsache der ununterbrochenen Selbstgewissheit des Bewusstseins und der Ichheit in ihren verschiedenen Stufen. Im Widerspruch mit Kant schreibt der Verf. mit gutem Grunde das Bewusstsein der Individualität schon dem Kinde als Säugling zu. Die Seele ist sich ihrer Identität in der Erinnerung bewusst und beweiset sie in jedem Gefühl und Urtheil (wie nicht minder im Wollen). Als selbständige Ursache muss die Seele auch von sich aus wirken. Jedes Wirken setzt aber die Existenz anderer Wesen voraus, auf die gewirkt werden kann, deren jedes ebenfalls selbständige Ursache sein muss. In ihren Wirkungen oder Funktionen besteht ihre Existenz. Der verschiedene Inhalt oder die verschiedenen Formen der Seele hängen ab von den Funktionen, die sie ausübt. Jede Seele kann drei Stufen ihrer Funktionen vom anfänglichen Unbewusstsein zum dämmernden Bewusstsein bis zum hellen (höheren) durchlaufen. Aber auch das erreichte höhere Bewusstsein als Tagleben der Seele ist nur ein kleines Bruchstück aus ihrem ganzen Leben. Das zweite grössere Stück unseres Seelenlebens bleibt uns unbewusst, sein Vorhandensein ist aber aus sicheren Rückschlüssen zu erkennen. Diese Nachtseite des Lebens kann zunächst durch den Schlaf charakterisirt werden, während dessen die Seele in Träumen phantastische

Bilder zeugt. Aber auch während des hell bewussten Tagelebens spielt das Unbewusste in uns die Hauptrolle. Alle unsere Gedanken müssen aus dem Unbewussten, aus dem Gedächtniss und der geistigen Schöpfungskraft aufsteigen.

„So sind alle unsere erinnerungsfähigen Gedanken immer unbewusst in uns vorhanden, auch wenn sie im Augenblick für uns nicht zur Erinnerung werden. So sind die vergangenen Gefühle und erlebten Thaten und Leiden unser Eigenthum auf unbewusste Weise. So unser Charakter, unser Glauben und Hoffen und unsere ganze Gesinnung; denn Alles dieses ist nur selten für das bewusste Denken gegenwärtig und ist doch in uns immer gegenwärtig und ist doch in uns immer gegenwärtige Seele alles Handelns, aber auf unbewusste Weise. Und so muss auch bei dem bewussten Denken, beim Witz, beim Dichten und beim Componiren das Unbewusste zeugend funktioniren, wenn wir nur das Geringste zu Stande bringen sollen.“ Von den zwei Funktionen der Seele enthält die eine lauter Bewusstes, Fertiges, Begrenztes, Messbares, Zählbares, die andere eine unbewusste Thätigkeit, deren Grenzen nicht bestimmt sind, und die einen unerschöpften, wenn nicht gar einen unerschöpflichen Grund bewusster geistiger Gebilde enthält. Das Unbewusste allein würde wie eine Pflanze sein, die nicht zur Blüthe kommt. In den bewussten Energien besteht das eigentliche Leben des Menschen und daher auch sein Werth. Die Ursachen, welche der Seele Gelegenheit zur Funktion geben, sind unser Leib und die von ihm eindringenden Reize. Eine relative Abhängigkeit der Seele von dem, was ihre Thätigkeit bedingt, ist von diesem Verhältniss unabtrennbar. Aber nicht die Existenz der Seele, sondern nur ihre Funktion ist von dem Leibe abhängig. Von dem Gedanken aus, dass unser Leib ein Fluss fremder Dinge, die Seele der Hauswirth im Tauschgeschäft mit dem All sei, so dass die Seele dem Leibe gegenüber eine eigene selbständige Substanz in allem Wechsel des Leiblichen sei, sucht der Verfasser zu zeigen, dass die Form des Leibes nicht zum Wesen der Seele gehöre, dass die Form des Leibes nicht unverändert bleibe wie die Seele, dass das Seelenleben keine Aehnlichkeit mit der Form des Leibes habe, dass die organischen Formen abhängig von einer Funktion der unbewussten Seele seien, dass der Leib einerseits als Herr der Seele, andererseits als Diener und Geschöpf der Seele zu betrachten sei und dass, wenn die Form des Leibes zwar nicht das Bild der Seele, er doch ihr Zeichen und Symbol sei und daher nicht im Mindesten gleichgültig für sie. Die Frage über die Entstehung der Seele beantwortet der Verfasser dahin, dass, da aus Nichts nichts

werden könne, die Seele nicht aus Nichts erschaffen sein könne. Er lobt daher diejenigen Kirchenväter, welche nach seiner Auffassung die Seele nicht als Geschöpf betrachtet wissen wollten, sondern nur den Menschen als Geschöpf setzten, seine Seele aber als in Gott ewig gegeben behauptet hätten. Nach ihm hat also die Seele ihr Sein in Gott und zwar in dem Sinne, dass Gott die Substanz der Seele sei. Den Widerspruch, dass die Seele Substanz sei und doch Gott ihre Substanz, erklärt er für bloss scheinbar. „Denn nur dann wäre die Seele in einem Andern und nicht in sich, wenn diess Andere ein Anderes und nicht sie selbst wäre . . . . Wenn wir die Seele in Gott setzen, so können wir keine substantielle Verschiedenheit annehmen, sondern Gott ist das Sein der Seele, und ihre Eigenheit im Verhältniss zu andern Seelen ist nur die individuelle Anschauung von diesem Sein, das Gefühl und Wissen und Thun aus dem Standpunkt des Theils im Verhältniss zum Ganzen.“ Hiermit verwirft der Verfasser den Creatianismus wie nicht minder den Traducianismus in seinen drei Formen (Erzeugung aus dem Leibe, der Seele, dem Geiste?) und entwickelt seinen Lösungsversuch von der früher angedeuteten Weltansicht aus. Nach diesem müssen alle Substanzen, Atome oder Monaden (Reale, Urpositionen) mit der uns als materiell erscheinenden Welt einerlei Wesens sein und nur als in verschiedener Thätigkeit oder auf verschiedener Entwickelungsstufe begriffen vorgestellt werden. „Desshalb ist uns am nächsten stehend die Entwickelungsstufe der Thierseelen, und dieser nähern sich wieder die in den organischen Processen thätigen Substanzen, und so herab bis zu den Thätigkeiten der elementaren Natur. Darum ergibt sich nun klar und evident, dass auch die Seele des Menschen, da sie bloss höher entwickelt ist, alle diese sogenannten thierischen materiellen Thätigkeiten ebenfalls als Momente ihrer Geschichte in sich trägt, und dass sie daher mit dem Leibe vollkommen bequem zusammen leben und wirken kann, da sie auf diese Wechselwirkungen durchaus eingerichtet ist.“ Nur sofern — erläutert der Verfasser — der Bildhauer als Künstler selbst auch Arbeiter ist, kann er die Arbeiter gebrauchen. Ebenso hat die Seele im Verkehr mit dem Leibe physische Kräfte nöthig; sie ist selbst physisch im Verkehr mit dem Physischen. Während aber das Physische auf dem Arbeiterstandpunkte stehen geblieben ist, hat die Seele über diese ihr auch verbleibenden Wirkungskräfte hinaus in sich noch ein höheres Leben entwickelt, wie der Künstler, welcher, obgleich in der Steinmetz-Arbeit geschätzt, zugleich in der Phantasiewelt lebt und webt. Dies ist auch der Grund, wesshalb

die Natur einen ewigen Bestand hat und die materielle Welt niemals verschwinden kann, wie sich einige Idealisten eingebildet haben oder noch einbilden. Denn selbst wenn alles sogenannte Materielle sich zu seelischer und geistiger Thätigkeit entwickelt hätte, so würde es doch zu einander immer in substantiellem Gegensatz stehen, da die Substanzen nicht in einander verschwinden können. Also wird mit diesem Gegensatze immer die Bedingung aller Naturerscheinung bestehen bleiben. Ist Gott, wie der Verfasser oben sagte, das Sein der Seele, so kann sie auch nicht geschaffen sein. Da sie Substanz ist, so ist sie schon immer und ewig. „Durch Gottes ewige Wesenheit ist eben ein Jedes das, was es ist, und wenn dieses Sein aufgehoben würde, so würde eben damit Gottes Wesen selbst aufgehoben, von dem und in dem dieses Sein ist.“

Ist aber die Seele ihrer Substanz nach schon von Ewigkeit mit Gott zugleich, welcher das Sein ist, so kann die sogenannte Entstehung der Seele nichts Anderes als die Entwickelung der Seelenthätigkeit sein. „Da wir nun sehen, dass unsere Seele funktionirt unter dem Einfluss und im Zusammenhang mit dem organischen Leibe, so sehen wir keinen Grund, für die ersten Anfänge dieser höheren seelischen Funktionen eine andere Ursache zu suchen, als den natürlichen Einfluss des organischen Lebens im Vater und in der Mutter. Die Seele der Eltern hat dabei aber sicherlich den wesentlichsten Antheil, insofern sie ja durch ihre bewusste und noch mehr durch ihre unbewusste Funktion auf den Organismus wirkt, und selbst genau der Organisation desselben analog ist, da Seele und Leib als ein dramatisches Ganzes betrachtet werden müssen.“

Wir folgen hier dem Verfasser nicht in seine Untersuchungen über die Generationstheorien (Theilung, Knospung, Keimbildung), und können dem Leser, dessen Interesse dafür genug geweckt ist, es überlassen nachzulesen, was der Verfasser über das Verhältniss der früheren Weltansichten zu der vierten sagt.

Wendet sich nun der Verfasser zu der Betrachtung der Zukunft der Seele, so folgt schon aus dem Gesagten, dass ihm die individuelle Unsterblichkeit als apodiktisch beweisbar gilt. Aber von der individuellen unterscheidet er die persönliche Unsterblichkeit, und diese kann nach ihm nicht apodiktisch bewiesen werden, weil nach seiner Ansicht zwar die Seele als (ewige) Substanz nicht untergehen kann, wohl aber mit dem Tode ihr Bewusstsein als zum Selbstbewusstsein gesteigertes. Allein die Möglichkeit, dass das Selbstbewusstsein der Seele nach dem Tode fortdauern und

ewig nicht verloren werde, bleibt gleichwohl bestehen, und verschiedene Ueberlegungen führen nach dem Verfasser zu Vermuthungen von so hoher Wahrscheinlichkeit, „dass sie von festem Glauben oder ruhiger Ueberzeugung wenig (!) verschieden sind.“ Da der Verfasser nämlich den Begriff vom freien Willen abenteuerlich findet und annimmt, dass Alles, was geschieht, mit Nothwendigkeit geschieht, das persönliche Leben also entweder nothwendig aufhört oder nothwendig fortdauert, so fragt es sich nur ob die persönliche Fortdauer als nothwendig apodiktisch erwiesen werden kann, oder, wenn nicht, ob nicht wenigstens als so wahrscheinlich nothwendig, dass man sie getrost glauben kann. Einen apodiktischen Beweis getraut sich der Verfasser nicht zu Stande zu bringen. So stellt er denn von dem Princip aus, dass alle Existenz nur einem Existirenden zukomme, dass nur individuelle Substanzen existirten, drei Gründe als Wahrscheinlichkeiten auf: 1) dass die Welt sich in einer zweckmässigen Ordnung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen entwickele; 2) dass jede weitere Entwickelung nur durch ein schon vorher Entwickeltes vermittelt werde, also keine Entwickelung unnütz sein könne, sondern als Bedingung zur weiteren Entwickelung dienen müsse und so jede Entwickelung in einer gesetzlichen Stufenfolge geschehe; 3) dass kein Verlust des erworbenen Lebensinhalts stattfinde. Hieraus folgert nun der Verfasser als überwiegende Wahrscheinlichkeit, dass uns ein jetzt verborgenes weiteres Dasein bevorstehe, in welchem an unsere persönliche Entwickelung angeknüpft werde und eine neue Welt mit grösseren Bahnen sich mit einer Aussicht in das Vollkommene eröffnen müsse.

Diese Perspektive nennt der Verfasser gross, göttlich und geheimnissvoll. Das Mysterium, bekennt der Determinist, sei überall der Anfang und das Ende. (Ist denn aber nicht der Glaube Anfang [dem Wissen Vorausgehen] und Ende [dem Wissen Nachfolgen]? Und seit wann geht der Glaube auf Annahme der strengen Nothwendigkeit aller Dinge?) Unsere Seele sei, wie der Gott Proteus (bei Platon), von Schlamm und Seetang unkenntlich gemacht und erniedrigt, und besitze doch verborgen die Kraft der unsterblichen Gottheit. (Also hätte Gott in seinen „immanenten Modificationen,“ die nach dem Verfasser die Seelen sind, sich erniedrigt, seine Gottheit entäussert, verborgen und wäre doch der Gott in seiner ganzen Fülle und Vollkommenheit geblieben?) Wenn nach dem Früheren die Seele Substanz, also in sich seiend, d. h. in Gott sei, so sei sie zwar göttlichen Wesens, aber nicht der Gott selbst in seiner Fülle, sondern der Gott in seiner individuellen Form.

Die griechischen Kirchenväter der ersten Jahrhunderte hätten dem Menschen als Ziel aufgestellt, Gott zu werden. Nicht diese oder jene, nicht überhaupt nur Eine Seele, sondern jede müsse Selbstzweck sein, und somit sei in jeder Seele ein unendlicher Zweck anzuerkennen. Das Ganze habe seinen Werth nur in dem Werth der Einzelnen, und die Fürsorge für die Andern habe nur einen Sinn, wenn in den Andern, und also auch in uns selbst, ein unendlicher Zweck anerkannt werde, der Selbstzweck sei. So habe die Entwickelung des Ganzen keinen Sinn, wenn nicht die individuellen Träger der Entwickelung bestehen bleiben. „Man verachte die Seele nicht in ihrer niedrigen Hülle; denn es gibt nichts Grösseres und Herrlicheres in der ganzen Welt.“

Von Platon behauptet der Verfasser auffälliger Weise, dass er die persönliche Unsterblichkeit nicht gelehrt habe und nicht habe lehren können. Kant's moralischer Beweis gilt ihm mit Recht für ungenügend, denn nach ihm könne das Gesetz nie erfüllt werden, und die unendliche Zeit bringe nur eine unendlich lange dauernde, menschliche Unvollkommenheit hervor. Der religiöse Beweis aus der Liebe Gottes zur erschaffenen Seele, welcher und in sofern er die Thiere und die niedere Natur von der Liebe Gottes ausschliesst, befriedigt den Verfasser ebenfalls nicht. Die grösste Wahrscheinlichkeit der persönlichen Fortdauer liegt ihm in dem ökonomischen Beweis, den er als den teleologischen, aber mit Hinzunahme des Princips der Entwickelung, bezeichnet. „Denn wollte man die Seele sterben (ihr Selbstbewusstsein verlieren) lassen, so würde sofort die Entwickelung der Welt stille stehen, da sie nur von der Stelle kommen kann, wenn die nächst vorhergehende Stufe der Entwickelung erhalten bleibt.“ Der Verfasser will es daher als eine nothwendige Folge betrachtet wissen, dass der eigenthümliche Charakter und Gewinn unserer menschlichen Stufe, nämlich das persönliche Bewusstsein erhalten bleibe. — Von da wendet sich der Verfasser zur Beantwortung nachträglicher Fragen: 1) über Optimismus und Pessimismus (mit beachtenswerthen Gedanken), 2) über die Hölle und die ewigen Strafen (welche, im concreten Sinne genommen, mit Recht verneint werden), 3) über die Frage der Existenz der Seele ohne Körper (mit Ja beantwortet, inwiefern die Seele von allem Andern unterschiedene Substanz sei, mit Nein, inwiefern sie nie aus dem Verkehr mit der Welt heraustreten könne). Zieht der Verfasser hierauf die von der angeblichen Langweiligkeit des jenseitigen Lebens hergenommenen Einwendungen in Betracht, so untersucht er zunächst in treffender Weise das Wesen der Langweile und wird dadurch zu einer Be-

stimmung des Vollkommenen geführt, welche wahrhaft tiefsinnig ist und darum der allgemeinsten Beachtung würdig erscheint.*)

Das Hauptsächlichste davon darf daher nicht fehlen. Der Verfasser sagt: „Setzen wir einmal, wir wären beim Vollkommenen angelangt; denn jene Witzigen (die Spötter über das jenseitige Leben à la H. Heine, W. Müller, etc. etc.) denken sich in der That auch das Dasein eines vollkommenen Gottes als ausserordentlich langweilig, weil er nichts Neues lernen und empfinden kann. Sie zeigen durch diese Vorstellung wieder, dass sie das Wesen der Langweile nicht begriffen haben; denn diese findet sich nur als Begleiterin des Unvollkommenen, das Unlust empfindet beim Stillstande der Entwickelung. Ueberträgt man dieses Gefühl aber auf das Vollkommene, so macht man dieses dadurch unvollkommen und der Entwickelung bedürftig, d. h. man widerspricht seiner eigenen Voraussetzung. Alles Vollkommene hat Einerleiheit als sein Wesen an sich, und es würde sofort die Welt in ein Chaos versinken, wenn die Einerleiheit (Sichselbstgleichheit) des Vollkommenen aufhörte.

Ueber den Vollkommenheitsbegriff in Bezug auf den Menschen aber sagt der Verfasser: „Dächte man sich einmal, dass in demselben Augenblick alle unsere Kräfte sich in vollkommener Thätigkeit befänden, und nicht nur ein Theil, während die andern ruhen und ungeduldig warten, sondern alle zugleich: so wäre damit sofort die Zeit selbst aufgehoben, und wir ständen vor dem Bilde der ewigen Vollkommenheit; denn von dort wäre kein

*) Darum aber nicht neu. Ohne entfernt behaupten zu wollen, dass Baader jene tiefsinnige Lehre zuerst aufgestellt habe, ist doch nachweisbar, dass sie nie scharfsinniger und tiefsinniger aufgestellt worden ist, als von Baader, und dass dieser Philosoph in der Neuzeit der classische und hervorragendste Repräsentant derselben ist, wovon freilich die Nachfolger von Leibniz, Kant, Herbart, Lotze, etc. etc. nichts zu merken scheinen. Da müssen denn Männer ausserhalb der Philosophenzunft kommen und auf die Tiefen Baader's hinweisen. Vergl. im Oktoberheft des „Beweises des Glaubens“ (S. 456—465) den Artikel: „Franz von Baader, der christliche Philosoph, von Baurath Cuno zu Düsseldorf.“ — „Diese von mir gegebenen Andeutungen,“ sagt H. Baurath Cuno, „werden genügen, um den Nachweis zu führen, dass Baader keineswegs zu den untergeordneten Geistern gehört.“ Cuno hätte mit Recht sagen können, dass Baader an genialer Begabung den grössten Philosophen nicht nachsteht, sie aber an Tiefsinn und Wahrheitsgehalt überragt. Ein Theil der neueren Philosophen hat indess Baader's Bedeutung keineswegs unbezeugt gelassen, wenn auch nicht allseitig befriedigend, z. B. Sengler, Erdmann, C. Ph. Fischer, Deutinger, etc. etc., und neuestens M. Carrière in seinem hochbedeutsamen Werke: „Die Kunst im Zusammenhang etc.,“ und „Die Ideale der Menschheit.“ (V. 872 ff.).

Wunsch einer Veränderung möglich, weil nichts übrig wäre, das noch zur Entwickelung weiterstreben könnte, nichts also, was der Zeit, die nur an Veränderungen gemessen werden kann, das geringste Object böte, und damit wäre dann zugleich eine absolute Befriedigung, eine „göttliche" Lust, wie man sagt, verbunden; denn kein Grund zur Ungeduld oder Langweile bliebe übrig, da kein Trieb draussen wartete, um seinerseits ebenfalls nach jener Befriedigung zu ringen . . . Will man aber sagen, dass wir uns schwer jene Vollkommenheit vorstellen können, so stimmen wir bei; denn wie klar auch der Begriff sie ergreift, so mysteriös muss sie für unsere Anschauung bleiben, da wir eben Werdende sind und unsere eigene Erfahrung uns nur die Natur des Bruchstücks und seiner Eigenthümlichkeiten zeigen kann."

Zuletzt wirft der Verfasser noch die Frage auf: „Was werden wir (im jenseitigen Leben) thun?" Er gibt zunächst die mythologische, dann die Antwort des Idealismus, und geht von der Kritik des Idealismus zu der eigenen Antwort über. Diese fällt nun dahin aus, dass wir uns nicht mit der Nahrung aller menschlichen Erkenntniss begnügen könnten, dass wir bekennen müssten, der ganze Gehalt der gegenwärtigen Wissenschaft und des ganzen menschlichen Lebens erschiene uns noch als gering und arm im Vergleich mit der Fülle und dem Reichthum, die wir fordern und im Grunde und Ziele der Entwickelung noch verborgen glauben. „Wir glauben, dass die Welt ihren Inhalt noch nicht erschöpft hat, dass noch ungeahnter Vorrath des Lebens und Erkennens vorhanden ist, von dem wir auf unser jetziges Treiben als auf kindliche Anfänge zurückblicken würden."

Die zwingende Kraft des Nachweises dafür liegt dem Verfasser darin, dass der Cirkel noch nicht geschlossen ist. Die höhere Stufe müsse dem, der sie erst erleben soll, nothwendig verborgen sein; sie wäre sonst eben keine höhere. Wir dürften unser jetzt scheinbar fertiges Leben nicht als für immer erstarrt betrachten, sondern müssten an den Reichthum der Natur glauben, die uns nicht mit Alterlebtem abspeisen werde, sondern aus dem Füllhorn des noch ungewordenen Wesens eine neue Welt des Gefühls und der Anschauung und der That enströmen lassen werde. Der Verfasser sieht sich genöthigt, wiewohl er nach S. 166 so weit wie möglich alle mystischen Vorstellungen zu beseitigen liebt, mit dieser Erwartung als einem Mysterium zu schliessen. Denn sein eigentliches Schlusswort wirft nur einen Rückblick auf das Entwickelte, fügt aber nichts Neues mehr hinzu.

II. Kritik.

Die Gestalt, welche der Verfasser der Monadologie gibt, geht zwar von Leibniz aus, verlässt aber dessen Schöpfungsbegriff und wendet sich nicht Herbart, sondern Lotze zu. Leibniz hatte zwar den Schöpfungsakt Fulguration, Coruscation genannt und damit der Deutung seiner Lehre als Persönlichkeits- oder Halbpantheismus einen Anhaltspunkt gegeben, aber sein Glaube war doch die Anerkennung der Ausser- und Ueberweltlichkeit Gottes und der Monaden als geschaffener Substanzen.*) Herbart war auch damit nicht zufriedengestellt und hielt den Pantheismus nur dann für bis auf die Wurzel widerlegt, wenn mit und neben dem im Glauben festgehaltenen persönlichen Gott eine unbestimmbar grosse aber endliche Anzahl von Realen erkannt würde. Er erklärt es für ein Vorurtheil, nur Ein absolut Seiendes anzunehmen, und hielt es also nicht bloss für möglich, sondern auch für nothwendig, eine Vielheit absolut Seiender zu statuiren. Die Gründe für diese Behauptung, deren strenger Erweis, wenn er, was nicht der Fall ist, gelingen könnte, die bisherige Philosophie in die Luft sprengen würde, liegen in folgenden Aufstellungen Herbart's: „Der Begriff des Seins bedeutet die absolute Position. Wird das Sein von irgend Etwas bejaht, so wird damit ausgesagt, das Seiende bedürfe keinen anderen Stützpunkt, der es trage, weder in einem Denkenden, noch in einem andern Seienden, sondern es stehe an sich selbst fest . . . . . Wie viel sei, bleibt durch den Begriff des Seienden ganz unbestimmt . . . . Das Gegebene ist nicht das absolut Seiende, sondern bloss Schein. Aber der Schein deutet hin auf das Sein; denn wäre nichts, so könnte auch nichts scheinen. Soll also der gegebene Schein erklärt werden, so kann das nur aus dem absolut Seienden (dem vielen Seienden) erklärt werden.“**) Antipantheistischer kann nun allerdings eine Lehre nicht sein, als

*) Kurze pragmatische Geschichte der neueren Philosophie von Dr. A. Thilo, S. 147, 148, 154, 160, 161. Wenn Thilo Baader unter die „kleineren“ Philosophen zählt, so verräth dies den Schulmann, der nur den äusserlich-systematischen Philosophen gross findet und gar nicht begreift, dass der Inhalt und innere Zusammenhang der Lehre eines Philosophen eine Grösse darstellen kann, gegen welche die Systematik unhaltbarer Lehren an bleibendem Werth erheblich herabsinkt. Weder Sokrates noch Platon, noch selbst Aristoteles, noch Leibniz waren grosse Systematiker und zählen doch zu den grössten Philosophen.

**) Thilo. 366—368.

die Herbart's, und ihres Gleichen oder doch Verwandten findet sie schwerlich, ausser in der Lehre des Anaxagoras. Aber die Frage ist, ob sie den Bogen nicht überspannt, da sie den Pantheismus nur durch den Dualismus vermeidet; insofern durch einen wenigstens auf den ersten Blick seltsamsten Dualismus, als sie nicht etwa zwei Absolut-Seiende als erkannte sich gegenüberstellt, sondern einen geglaubten persönlichen Gott und eine angeblich erkannte Vielheit dem Sein nach absoluter Wesen, die durchaus endlich, weil qualitativ begrenzt, beschränkt sind und deren Zahl gar nicht angegeben werden kann. So ist nun freilich der Spinozismus beseitigt, dafür zieht aber eine Welt dem Sein nach absoluter Wesenheiten (Realen) ein, die als ursprüngliche Götter, ihrer Qualität nach, deren jede, wiewohl unerkennbar, doch glücklicherweise verschieden ist, endlich sind, d. h. eingeschränkt (nicht etwa vergänglich) und welche erst der geglaubte persönliche Gott als Weltbaumeister zu einem vernünftigen, zweckvollen Ganzen gestaltet.

Alles nach nothwendig determinirenden Gesetzen. Denn der Determinismus ist hier so streng festgehalten, als nur immer im Spinozismus. Lotze dagegen ist, gleichfalls auf monadologischer Grundlage, von Herbart nicht befriedigt und erklärt: „Fühlen wir uns, von der Erfahrung ausgehend, durch den Zusammenhang der Wissenschaft gezwungen, die Stetigkeit solcher Entwickelungen (wie früher besprochen) bis zu den äussersten Anfängen der Welt zurückzuverfolgen, so dürfen wir nicht besorgen, zu einer Auffassung nothwendig gedrängt zu werden, welche die Abhängigkeit der Welt von Gott ausschlösse. Wir langen im Gegentheil bei derselben Endvorstellung an, mit welcher der Glaube an eine göttliche Schöpfung, wenn er seine eigne Absicht versteht, uns entgegenkommen muss."*) Wer in diesen Worten nun eine mit dem Glauben zusammenstimmende philosophische Schöpfungslehre ausgedrückt meinen sollte, würde sich arg getäuscht finden, und zwar aus eigener Schuld, weil er den Vorbehalt, der in dem Zwischensatze angedeutet ist: „wenn er (der Glaube) seine eigene Absicht versteht," unbeachtet gelassen haben würde. Zwar die Abhängigkeit der Welt von Gott nimmt Lotze in dem Weiteren nicht zurück. Gewiss nicht, und so bleibt das Extrem Herbart's ferne. Aber fällt er nicht in das entgegengesetzte Extrem einer pantheistischen Abhängigkeit von Gott, welche die Freiheit ausschliesst? Dies begegnet ihm in der That, nicht zwar in der Weise des gemeinen Pantheismus (eigentlich Pankosmismus), wohl aber in der

*) Mikrokosmus von H. Lotze. 2. Aufl. III, 6.

Form des Persönlichkeitspantheismus, welcher den Begriff der Schöpfung in den der immanenten Erzeugung oder Selbstsgestaltung umdeutet. Diese Umdeutung wird dann von Lotze als die Wahrheit des christlichen Schöpfungsbegriffs genommen und dargeboten, während sie in Wahrheit die Verneinung desselben ist. Sie legt sich in folgendem Passus Lotze's dar:

„Eine solche Annahme nun bietet sich dem Idealismus in der Ueberzeugung, zu der wir schon auf anderem Wege gelangten, dass alle einzelne Dinge nur als Modificationen eines einzigen unendlichen Wesens denkbar sind. Wir liessen damals unklar, was dieser Name der Modification positiv bedeute; es reichte hin, dass er die Selbstständigkeit der Dinge dem Unendlichen gegenüber verneinte. So freilich war es schon damals nicht gemeint, dass das Unendliche nach Analogie eines formbaren Stoffes gedacht würde, aus dessen einzelnen Theilen durch verschiedenen Zuschnitt die mannigfachen Dinge als nun selbständige Gebilde entständen; aber auch, wenn wir jetzt jenen Namen dahin deuten, dass die Dinge Zustände des Leidens und der Thätigkeit des Unendlichen seien, meinen wir doch nicht, dass sie nun, zwar ohne die Selbständigkeit auf sich beruhender Substanzen zu erreichen, gleichwohl als solche Zustände des Unendlichen ausserhalb der Geister Wirklichkeit hätten; sie gelten uns vielmehr für Thaten des Unendlichen, die nur innerhalb der Geister gethan werden, oder für Zustände, die es nur in ihnen erfährt. In den einzelnen Geist sich dahingebend und in ihm wie in allen seines Gleichen als Grund ihres Lebens wirksam, entwickelt das Unendliche eine Reihe von Thätigkeiten, von denen, wie sie geschehen, dem endlichen Bewusstsein unfassbar bleibt, während ihr Produkt, indem sie geschehen, von ihm in Gestalt einer mannigfaltigen, veränderlichen Sinnenwelt angeschaut wird. In dieser Erscheinung, die es vor dem Blicke des Geistes erzeugt, bethätigt das Unendliche seine eigene Einheit auf doppelte Weise. Denn dem beobachtenden Bewusstsein zeigt es zuerst an gleiche Gründe gleiche, an verschiedene verschiedene Folgen geknüpft und verräth dadurch die Folgerichtigkeit seines Handelns, das von allgemeinen Gesetzen sich beherrschen lässt; dann aber zwischen den veränderlichen Erscheinungen, die es durch das wechselnde Spiel seines Wirkens erzeugt, lässt es die Bilder der Dinge mit ihrer beständigen Natur als Zeugnisse gewisser beharrlicher Thätigkeiten hervortreten, die es stets in sich unterhält, und deren Reichthum an Inhalt und gegenseitiger bedeutungsvoller Beziehbarkeit es in der Mannigfaltigkeit jener veränderlichen Ereignisse auseinanderlegt.

„In allen einzelnen Geistern endlich, als die Eine Macht wirksam, welche sich in der Gesammtheit der Geisterwelt unzählige zusammenstimmende Weisen ihrer Existenz gegeben hat, bewirkt das Unendliche nicht nur, dass die verschiedenen Weltbilder, die es in den verschiedenen entstehen lässt, sämmtlich die Herrschaft derselben allgemeinen Gesetze bezeugen, sondern auch jene beständigen Thätigkeiten, die jedem einzelnen Geiste als reale Kreuzungs- und Durchschnittspunkte der Ereignisse innerhalb seiner Welt erscheinen, übt es so zusammenpassend in allen aus, dass dieselben Dinge allen, oder doch dieselbe Welt der Dinge allen als gemeinsamer Gegenstand der Anschauung, als eine gemeinsame, sie alle verknüpfende äussere Wirklichkeit erscheint."*)

Hierüber bemerkt nun Dr. Georg Neudecker: „Die Welt persönlicher Geister hat Gott „geschaffen" und zugleich ist sie dem Unendlichen „immanent". Ein innerer widerspruchsloser Zusammenhang dieser Sätze scheint undenkbar. Sind wir dem Unendlichen immanent, so muss unsere Natur wesentlich identisch mit dem Unendlichen und das Unendliche ebenso uns, wie wir dem Unendlichen immanent sein. Von einem uns schaffenden Unendlichen kann aber dann auch nicht die Rede sein, da das Unendliche ausser und über uns als setzender Grund gedacht würde, der doch nur in uns, und wir in ihm sind, also nur ist, inwieferne wir als „dessen Thätigkeit, Zustand oder Modification" sind."**)

Wer die Welt Gott immanent setzt, im Sinne der Selbstbestimmung, Selbstauswirkung, der erklärt Gott und Welt, er mache Ausflüchte, welche er wolle, für ein und dasselbe Wesen, sei es, dass ihm die Welt in Gott, oder dass ihm Gott in der Welt aufgeht. Wenn Gott also Persönlichkeit ist, so können reale, für sich seiende, freithätige geistige Wesen nicht Modificationen Gottes sein, und wenn die Welt, wie Lotze annimmt, Inbegriff geistiger Wesen ist, so können sie nur als Schöpfung des überweltlichen persönlichen Gottes gedacht werden.

Der schwerwiegende Irrthum, dem Lotze unterliegt, muss ihn an der wissenschaftlichen Durchführbarkeit seines philosophischen Glaubens verzweifeln lassen. Diese Verzweiflung drückt sich ganz unumwunden in den Worten aus: „Ehe ich dieser Auffassung, in welcher ich meinen philosophischen Glauben ausdrücke, die letzte Erläuterung gebe, die ich ihr geben kann, hebe ich das ent-

*) Mikrokosmus von H. Lotze. III. 526—527. Vergl. S. 531, 532, 544.

**) Untersuchungen über die Erkenntniss-Principien von Dr. Georg Neudecker (Würzburg, Stuber, 1873). S. 51—52.

scheidende, vollkommen unübersteigliche Hinderniss hervor, welches ihre wissenschaftliche Durchführung hindert: Das Dasein des Uebels und des Bösen in der Natur und in der Geschichte. Es ist ganz nutzlos, die verschiedenen Versuche zur Lösung dieser Frage zu zergliedern, den rettenden Gedanken hat hier Niemand gefunden, und ich weiss ihn auch nicht."*) Was Wunder, wenn Lotze hier den rettenden Gedanken nicht finden kann und (auch!) nicht weiss! Erklärte er die Welt und die Weltbegebenheiten für Zustände und Modificationen des persönlichen Gottes, so erfordert die Consequenz, das Dasein des Uebels und des Bösen in der Natur und in der Geschichte ebenso für Zustände und Modificationen Gottes anzusehen, wogegen sich doch sein Gefühl unvermeidlich sträubt. Daher seine Verzweiflung an der wissenschaftlichen Durchführung seines philosophischen Glaubens. Er glaubt an die Lösung, ohne sie zu begreifen**), d. h. er streift mindestens an das: credo quia absurdum. Was Schopenhauer gegen den gemeinen Pantheismus (im Grunde also, da er am ἐν και παν — der Alleinslehre — fest hält, auch gegen sich selbst) vorbringt, gilt in verstärktem Maasse gegen den Persönlichkeitspantheismus.

Vom Begriffe Gottes, sagt Sch., sind doch zwei Prädikate unzertrennlich: die höchste Macht und die höchste Weisheit; „dass nun ein mit diesen ausgerüstetes Wesen sich selbst in eine Welt, wie die vorliegende, eine Welt hungriger und gequälter Wesen, verwandelt haben sollte, ist geradezu ein absurder Gedanke." Anderweit sagt Schopenhauer: „dem Pantheismus ist die Welt eine Theophanie. Man sehe sie doch aber nur einmal darauf an, diese Welt beständig bedürftiger Wesen, die bloss dadurch, dass sie einander auffressen, eine Zeit lang bestehen, ihr Dasein unter Angst und Noth durchbringen und oft entsetzliche Qualen erdulden, bis sie endlich dem Tode in die Arme stürzen. Wer diess deutlich ins Auge fasst, wird gestehen müssen, dass einen Gott, der sich hätte beigehen lassen, sich in eine solche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müsste." ***)

Nur Schade, dass Schopenhauer's Gott so ziemlich selber die Rolle des Teufels übernommen hat und Schopenhauer also vom Theismus nichts Gründliches verstehen konnte. Lotze hätte indess, wiewohl keinen Aufschluss, doch wenigstens Warnungen bei Schopenhauer finden können. Hätte er aber, frei von Vorurtheilen,

---

*) Mikrokosmus III, 604.

**) Mikrokosmus III, 605.

***) Schopenhauer-Lexikon von Frauenstädt II, 200.

Baader gründlich studirt, so würde ihm ein Licht darüber aufgegangen sein, welcher Weg der Forschung zu dem rettenden Gedanken, zur Lösung des (von ihm verschobenen) Problems, zur Ueberwindung des ihm begreiflich unübersteiglichen Hindernisses der Lösung führt. Zu dem bezeichneten Irrthum Lotze's kann zunächst sehr wohl Weisse Veranlassung gegeben haben, inwiefern dieser zwar nicht unmittelbar die Weltwesen als Modificationen des persönlichen Gottes ansieht, aber die Welt doch aus der Substanz Gottes durch Emanation entspringen lässt.*) Weisse aber schöpfte seinen Schöpfungsbegriff aus Schelling, welcher uns auf Herder zurückweist, wie dieser auf Spinoza, den er mit Leibniz vermitteln wollte.

Schelling glaubte aber eigentlich ganz im Sinne J. Böhme's zu sprechen, wenn er sagte: „dass bei Gott allein das Sein, und dass daher alles Sein nur das Sein Gottes ist, diesen Gedanken lässt sich weder die Vernunft noch das Gemüth rauben; er ist der Gedanke, dem alle Herzen schlagen; selbst die starre leblose Philosophie des Spinoza verdankt jene Gewalt, die sie von jeher (?) auf die Gemüther, und zwar nicht auf die seichtesten, sondern gerade auf die religiösen geübt hat, diese Gewalt verdankt sie ganz und allein jenem Grundgedanken, der in ihr allein (?) sich noch findet." **)

Allein J. Böhme wollte nur sagen, dass Alles, was Gott nicht ist, seiner Wesenheit nach von Gott stammt und Gottes ist, weil es in seiner Macht ist; er wollte aber nicht sagen, dass Gott allein seiend sei und alles Andere Modification Gottes. Wenn eine oder die andere Stelle seiner Schriften, für sich genommen, so verstanden werden könnte, so berichtigt sich das aus dem Zusammenhang des Ganzen, welcher nach Geist und Gemüth auf theistischer Grundlage ruht. Wäre aber Böhme da oder dort im Ausdruck, nicht im Gedanken, irre gegangen, so hat doch Baader seinen Gedanken rein, ungetrübt, ebenso scharfsinnig als tiefsinnig jede Einseitigkeit vermeidend, und die grössten Philosophen übertreffend, zum vollkommen angemessenen Ausdruck gebracht. Seine Schöpfungstheorie stellt sich in folgenden Sätzen dar:

„Gott ist der Geist aller Geister und das Wesen aller Wesen. Alle Individualität ist Untheilbarkeit und zugleich Unvermischbar-

*) Philosophische Dogmatik von Weisse II, 12, 18, 20, 89, 92, 106, 153, 157, 175. Aus der letzten Stelle ergibt sich, dass Weisse zwar Emanation, aber nicht jede Art der Emanation billigt.

**) Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung oder die Ideale der Menschheit, von Moritz Carriere V, 573—574.

keit. Darum ist Gott als absolutes Individuum auszeichnungsweise mit der geschaffenen Welt nicht vermischbar. Wesentlich, vollendet, leibhaft ist die Vollendung jedes Seins, und wenn ein Wesen produciren will, so muss es bereits diese erlangt haben. Jedes emanente Produkt ist daher nicht aus dem Wesen des Producenten, sondern nur Bild des Producenten. Das Produkt darf nicht als Transposition oder Eduktion hinweg erklärt werden. Schöpfung aus Nichts ist Produktion, nicht Eduktion und nicht Emanation. Gott ist Universalität aller Essenz, obschon die von ihm kommenden Essenzen von seiner Essenz unterschieden sind. Alle Essenzen kommen oder stammen von Gott, sind aber nicht seine Essenz. Es findet keine Homousie zwischen beiden statt. Das unvermittelte Hervorgehenlassen der Creatur aus Gott macht die Vermengung beider unvermeidlich. Die Vermittelung des Hervorgangs ist doppelt, nämlich vermittelt durch die Idee, den Gedanken als Mitwirker und die executive schaffende Macht als Energie oder werkzeuglichen Wirker. Die wahre Philosophie hat ebensosehr den Unterschied des schöpferischen und des geschöpflichen Thuns im Erkennen, Wollen und Wirken gegen beider Confundirung festzuhalten, als sie sich der Trennung beider zu widersetzen hat. Das schöpferische und das geschöpfliche Thun und Sein absolut trennen, anstatt es zu unterscheiden, und es zu vermengen, anstatt es zu einen, heisst Beides leugnen. Die Lehre, welche dem Absoluten zwar Selbstbewusstsein gibt, jedoch dieses nur durch das Selbstbewusstsein der endlichen Geister sich verwirklichen lässt, ist nur eine Folge jenes Fichte'schen Irrthums, der die absolute Freiheit des Erkennens als ursprünglich im nichtabsoluten, creatürlichen Geiste dachte anstatt im absoluten Geiste, von dem die Freiheit im endlichen Geiste nur abgeleitet sein kann. Die Vollendung des aus sich selbst bewussten göttlichen Geistes, welcher als Subjekt-Objekt ein Erfülltes, Ganzes, Sichgenügendes ist, wird durch eine natürliche Eingeburt vermittelt. Aber die Fülle, Totalität des göttlichen Geistes verschliesst sich nicht neidisch, sondern geht in eine Schöpfung über und aus, sich frei ausbreitend, gemeinsamend, ihr Sein über Anderes ausdehnend und dieses Andere in sich befassend.

Der Begriff des absoluten Geistes schliesst daher jenen der Causalität und zwar ausschliessend ein. Das Aussersichhervorbringen des absoluten Geistes, die Schöpfung des Universums, ist ein freies, keine immanente Geburt und keine äussere Zeugung aus Instinkt und Noth.

Der absolute Geist theilt sich nicht mit diesem Hervorbringen in seiner Substanz und lässt von seiner Ganzheit nicht ab. Zugleich geht aber auch dem absoluten Geist durch seine Hervorbringung einer Welt nichts zu und er bedarf dieser Aeusserung nicht zu seiner Vollendung. Schöpfend erschöpft er sich nicht in seinem Geschöpf, geht nicht in ihm auf, sondern erhebt sich über es. Die Hervorbringung Gottes ist nothwendig die eines Selbstischen und die eines Selbstlosen zugleich, eines Mitwirkers und eines Werkzeugs. Wie der Geist nach Aussen nicht unmittelbar, sondern mittelst des Wortes wirkt, so setzt und erhält er sich immanent selber nur durch das Wort in Wirksamkeit. Geist ist darum immer Stimme, innere und äussere. Sich erkennend, erkennt Gott alle Dinge. Nur der bei und für sich seiende absolute Geist vermag wahrhaft zu produciren und als Causalität sich zu bethätigen. Weil der absolute Geist bereits (ewig) vollendet und in sich genügend ist, so bringt er nichts Höheres oder Vollendeteres, als er selbst ist, und nichts Gleiches, keinen zweiten Gott, hervor, weil ein Hervorgebrachtes kein Gott, kein ursprünglich Hervorbringendes mehr wäre. Die Hervorbringung Gottes, die Schöpfung, kann daher nur die seines emanenten Abbildes oder Gleichnisses sein, weil sein immanentes Bild die ewige Weisheit — Idea — ist.“ *)

Weiter kann hier die reiche Schöpfungslehre Baader's nicht verfolgt werden. Sie erhebt sich hoch über allen Dualismus, ohne einem abstrakten oder Alles vereinerleienden Monismus zu verfallen. Wie sie den Deismus zurückweist, so weist sie den gegemeinen wie den Persönlichkeitspantheismus zurück. Sie hält die Abstammung aller Wesenheiten aus Gott fest, ohne die Wesenheit Gottes mit den Wesenheiten der Welt zu vermischen. Die Weltwesenheiten sind ihm nicht Modificationen Gottes, sondern Schöpfungen, denen von Gott gesonderte Wesenheit verliehen ist. Er zeigt, dass jede andere Annahme auf Widersprüche führt und dass, wenn das Wie unseres Entstehens und Fortbestehens, der Ertheilung gesonderter Wesenheit, uns Geheimniss bleibt, dies aus der Erkenntniss Gottes als des Unendlichen, Erkennbaren, aber Unausforschbaren folgt und diese Begrenztheit unserer Erkenntniss die nothwendige Basis unserer Bewunderung Gottes und unserer ehrfurchtsvollen Unterwerfung unter ihn als unseren Schöpfer und Erhalter ist (Die Weltalter S. 158).

Baader zeigt, dass jede Lehre, welche im allgemeinsten Sinne des Wortes die Immanenz der Welt in Gott leugnet,

*) Die Weltalter: Lichtstrahlen aus Franz v. Baader's Werken. Herausgegeben von Hoffmann (Erlangen, Besold, 1868), S. 149 ff.

dualistischer Zerreissung Gottes und der Welt anheimfällt (D. W. S. 155). Aber ihm ist die Immanenz nicht, wie dem Pantheisten und Halbpantheisten, ein Theil- oder Momentsein, Modus des Seins Gottes, sondern Befasstsein in der Macht Gottes, als von Gott unterschiedenes Wesen und er kennt und unterscheidet drei mögliche Weisen der Immanenz, je nach dem Verhalten und dem Verhältniss des Geschöpfes zu ihm, anders bezüglich der selbstischen, geistigen, anders bezüglich der selbstlosen, nichtintelligenten Wesen.

Zur Bezeichnung der drei Weisen der so gefassten Immanenz der geistigen Wesen bedient er sich der Ausdrücke: Durchwohnung (Innesein in Gottes Macht), Beiwohnung (beginnendes und vorgeschrittenes Eingehen und Eingegangensein in Gottes Erkennen, Wollen und Wirken), Inwohnung (vollendete Einigung mit Gottes Erkennen, Wollen und Wirken). Bezüglich der natürlichen Wesen finden die analogen Unterschiede statt, wie sie eben im Selbstlosen stattfinden können.

Kehren wir nun zu dem Verfasser der vorliegenden Schrift zurück, so können wir ihm nicht einräumen, dass er Gott als die Substanz der Seele bewiesen habe. Wäre diess, so hätte er doch nicht sowohl die Seele als Substanz, sondern nur als Modus oder Modification der Substanz Gottes erwiesen. Wenn jede Seele die Substanz Gottes wäre, so wären entweder so viele Götter, als Seelen sind, oder die Seelen wären weiter nichts als Modificationen Gottes. Selbst wenn sie als Modificationen ewig sein könnten, so wären sie nur unvergängliche, unselbstische und unselbständige durch und durch determinirte Seinsweisen Gottes; sie wären nicht selbstbewusste Individuen, sondern selbstbestimmungsunfähige Erscheinungsweisen des Denkens Gottes. Das würde sich zur Noth auch mit dem Spinozismus vertragen.

Die Monadologie würde sich in die Modificationslehre Spinoza's auflösen. Leibniz hätte die Monadologie ganz umsonst aufgestellt. Sein berühmt gewordenes Wort (nicht so ganz mit vollem Recht, aber doch sehr ernsthaft gemeint): „Wären die Monaden (als geschaffene, von Gott mit bedingter Substantialität ausgerüstete Wesen) nicht, so hätte Spinoza Recht," wäre in seinem Namen znrückgenommen, zur eitlen Tirade geworden.

Wer, wie der Verfasser, die Seelen zu Modificationen Gottes macht und die Modificationen Gottes in den Weltprocess verflicht und harabzieht, der verflicht und zieht Gott in den Weltprocess herab und hebt die ewige Vollendetheit Gottes auf. Macht aber die monadologische Weltanschauung in anderer Form Ernst mit der

Ueberweltlichkeit Gottes, so geräth sie nahezu, wie Leibniz und noch mehr Wolff, in eine deistische Richtung, oder vollends, wie Herbart, in eine ausgesprochen dualistische.

Weisse, dessen Schöpfungstheorie sich einer Rectification bedürftig zeigte, hat gleichwohl die Ungenüge der mat. Atomistik *) wie der Monadologie treffend beleuchtet. Die Annahme von Atomen (als unendlich kleinen Körperchen) hat Leibniz selbst verworfen und mit triftigen Gründen widerlegt, dafür aber spiritualisirte Atome, Monaden eingeführt. Weisse fand, dass es der Philosophie übel anstehe, mit dem unter den empirischen Naturforschern vorherrschenden Atomismus zu kokettiren, oder auch es zu versuchen, denselben von seinen plump materialistischen Voraussetzungen zu befreien und zu einem der indischen und arabischen Philosophie nachgebildeten System der Monadologie abzuklären. **) Er zeigt, dass Leibniz die Hypothese der Monaden nur ersann, um die Phänomene des natürlichen Mechanismus durch eine sie ergänzende Voraussetzung denkbar zu machen, da die materialistische Atomistik dazu ganz unzureichend war. Aus dem Mechanismus konnte er natürlich nicht herauskommen; er verwandelte ihn damit bloss in einen vermeintlich spiritualistischen, was er doch in Wirklichkeit nicht sein konnte, da sich das Natürliche in Geistiges, im Sinne des Persönlichen, nicht umdenken lässt. Weisse zählt daher von diesem Gesichtspunkte aus auch die Monadologie des Leibniz im Allgemeinen zu den realistischen Systemen, denen er vorwirft, fälschlich in den Anfang der Materie selbst, oder auch wohl noch über diesen Anfang zurück, zu versetzen eine Mehrheit, eine Vielheit monadischer Grundsubstanzen des in sich selbst unterschiedenen . . . materiellen Daseins. Bemerkenswerth und eingreifend sagt er: „Es hat seine Richtigkeit, dass dieses (materielle) Dasein nicht ohne eine solche Vielheit zu denken ist, und auch das können wir uns wohl gefallen lassen, wenn der Begriff der einheitlichen Natur dieser Substanzen zugespitzt wird zur Vorstellung einer Punktualität ihres räumlichen Daseins im strengsten Wortsinn; wenn sie als bewegliche Punkte im Raume vorgestellt werden, als Ausgangspunkte zugleich und Zielpunkte der Bewegungen, aus welchen die Erscheinungswelt im Raume sich zusammensetzt. Aber für durchaus missverständlich müssen wir es erklären, wenn von jenen realistischen Systemen diese Monaden, auf welche man neuerdings auch den bisher nur für die Molecüle der mechanistischen Physik gebräuchlich ge-

*) Philosophische Dogmatik von Weisse II, 103—107, 110.

**) Philosophische Dogmatik von Weisse II, 56—57.

wesenen Namen der „Atome“ überzutragen begonnen hat, als die Factoren der Materie selbst gefasst und zum Behufe solcher Fassung in unendlicher Zahl auch innerhalb jedes kleinsten, von Materie erfüllten Raumes als vorhanden vorgestellt werden. Die wahren Monaden . . . die Lebensprincipien, die Seelen und im engeren Wortsinne organisch-lebendigen Geschöpfe, diese Monaden setzen überall vielmehr das Dasein der Materie, einer stetigen, nicht monadisch in sich getheilten Materie schon voraus.“ *) Im Wesentlichen stimmt hier Weisse mit Baader überein, der den entschiedensten Individualismus des Geistig-Persönlichen lehrt, von den Naturwesen aber im strengen Sinne ausschliesst, weil diese im Ganzen, wie in den Theilen, durchgreifenden Umgestaltungen, dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind. Weisse zeigt sehr gut, dass die monadologische Theorie in allen ihren Gestaltungen seit Leibniz ihre eigentliche Wurzel in der mechanischen Naturansicht hat. „Sie behauptet zwar in letzter Instanz, hierin dem Dualismus (des Cartesius) entgegentretend, Gleichartigkeit zwischen dem Wesen der Seele und den einfachen, auch ihrerseits ausdehnungslosen Substanzen, aus welchen sie die Körperwelt zusammensetzt. Aber diese Gleichartigkeit führt zu einer nur um so schrofferen Trennung der beiderseitigen Substanzen, der körperlichen und der seelischen oder geistigen, in Bezug auf ihre Existenz. Jedwedes Seelenleben des Thieres auf der untersten, dumpfesten Stufe des kaum schon sinnlich zu nennenden Seelenlebens nicht minder, wie des für die intensivste Geistesthätigkeit gereiften Menschen, ist nach monadologischer Theorie ganz eben so, wie nach (cartesianisch-)dualistischer, eine vom Körper unabhängige, nur äusserlich ihm verbundene Einheit; und jeder Körper, der unorganische wie der organische, besteht aus einer unbestimmten Vielheit solcher, von dem Seelenwesen nur durch ein Mehr oder Minder der gemeinsamen Grundeigenschaften unterschiedenen Monaden, wie nach dem cartesischen Dualismus aus einer unbestimmten Vielheit ausgedehnter Körpertheile. Beide Theorien, die monadologische und, durch ein spiritualistisches Moment, die dualistische, haben sich, nicht erst seit heute und gestern, unter einem grossen Theile der gebildeten Welt in den Credit gesetzt, dem Materialismus gegenüber die einzig möglichen zu sein. Sie haben auch in die Theologie der neueren Zeit vielfach Eingang gewonnen und nicht wenig dazu beigetragen, derselben den Charakter zu ertheilen, welcher sich in dem erst der neueren Entwickelungsperiode der Wissenschaft angehörenden Gegensatze des

*) Philosophische Dogmatik von Weisse II, 117.

Rationalismus und des Supranaturalismus kundgibt. Nichtsdestoweniger ist und bleibt es wahr, dass, wer mit einer oder der andern dieser Theorien an die Schriftlehre herantritt, nur durch gewaltsame Unterstellungen den Schein einer Uebereinstimmung mit ihr erkünsteln kann.“ *) Dies weisst Weisse des Näheren nach und kommt zu dem auch sonst von älteren Theologen und Philosophen behaupteten Ergebniss, dass die Schriftlehre nicht (wie die spätere Kirchenlehre) dem Creatianismus, nicht dem Monadologismus, sondern dem Traducianismus huldige. Baader nennt die Monadologie flach, schon weil sie das Einfache als in sich Unterschiedloses, also von Haus aus Unlebendiges, Todtes nehme, wonach alles Leben nur Scheinleben, weil äusserliche Zusammensetzung und Trennung und Wiederzusammensetzung u. s. f. sein könnte.**) In demselben Sinne hatte schon Oetinger, wie Weisse (II, 176) bemerkt, gesagt: „Die Seele ist kein einfach Ding, sondern ein Rad Ezechiels, ein *τροχος γενέσεως*. Sie wird aus Kräften von Gott nicht componirt, sondern essentificirt, d. h. ad inexistentiam et intensitatem gebracht, und durchdringt so als ein höchst aktives Wesen alle Kammern des Leibes als eine Leuchte.“ ***) Die Monadologie ist daher so wenig haltbar als die Atomistik, und die angegebenen Folgerungen des Verfassers aus der ersteren sind hinfällig. Indem er selber eingesteht, dass seine Monadologie die persönliche Unsterblichkeit wissenschaftlich nicht erweisen könne, räumt er ein, dass die Zurüstungen seiner Hypothesen zu keinem befriedigenden Ergebniss führen können und dass sie als gescheitert zu betrachten sind. So verräth sich die realistische Wurzel seines Philosophirens, welche Weisse mit tiefem Blick schon in der Lehre des Vaters der neueren monadologischen Systeme entdeckt, und die derselbe durch Andichtung geistiger Wesenheit etc. nur verdeckt hatte. Zum Ueberfluss erklärt er den Begriff vom freien Willen für abenteuerlich und stellt einen durchgreifenden, allumfassenden Determinismus auf, der nur Sinn hätte, wenn es gar keine geistigen, sondern bloss physische Wesen gäbe, im Grunde also alles Geistige zum Physischen herabsetzt, welchem bloss die Etikette des Geistigen aufgeklebt wird. Des Verfassers Meister, Lotze, der den Namen der Atome auf die Monaden überträgt, gesteht ein, dass uns zunächst das Innere der Atome (Monaden) unbekannt bleibe. Aber es bleibt auch in allem Weiteren unbekannt. Und wenn diess, was

*) Ebendaselbst II, 173—174.

**) Vergl. die bezüglichen Bestimmungen in Baaders Werken XVI, 295 und 335.

***) Auberlen, Oetinger's Theosophie, S. 211.

soll dann wissenschaftlich Sicheres aus diesem Unbekannten erschlossen werden? Ueberdies wenn die Atome genannten Monaden einfach im Sinne der Unterschiedslosigkeit sind, so können sie gar kein Inneres haben, wird ihnen aber ein Inneres zugeschrieben, so werden ihnen innere Unterschiede zugeschrieben und sie hören auf, Monaden zu sein. Durch die Behauptung der Wesensgemeinschaft (Wesenseinheit) aller Dinge und die Fassung derselben als Attribute eines Wesens (Gottes)*) werden die angeblichen Atome oder Monaden in die Modificationen Spinoza's umgewandelt, mit dem Unterschiede, dass sie bleibende sein sollen und dass Gott als Persönlichkeit vorgestellt wird, der gleichwohl die Gesammtheit der endlichen Dinge sein soll. Lotze und der Verfasser ziehen mit diesen Bestimmungen Gott, sofern er sich selbst in der Totalität seiner Momente, Attribute, Modificationen etc. darstellt, in den Weltprozess herab und heben mit seiner Ueberweltlichkeit seine ewige Vollendetheit auf. Die griechischen Kirchenväter haben nicht die Gottwerdung des Menschen, sondern seine Vergöttlichung genannte vollkommene Einigung mit Gott, mit Bewahrung des Wesensunterschiedes Gottes und der Welt, der Seele, des Menschen gelehrt. Sie konnten die Seele des Menschen das Grösste und Herrlichste in der ganzen Welt nennen, ohne sie für eines Wesens mit Gott zu erklären. Die Behauptung, dass Platon die persönliche Unsterblichkeit nicht gelehrt habe, ist durchaus unrichtig, nur sind seine Beweise nicht vollkommen befriedigend.**) Tiefer geht der Verfasser in der Beurtheilung des Werthes von Kant's moralischem Beweis für die Unsterblichkeit, der ihm mit Recht nicht genügt, weil er auf Vervollkommnungsfähigkeit der Seele in's Unendliche, d. h. auf in's Endlose hin sich vermindernde, aber nie überwindbare und aufhebbare Unvollkommenheit hinausläuft. Nur passt dieser tiefe Blick nicht in sein spinozistirendes monadologisches System. Denn wenn die Seele von Ewigkeit her ist und sich entwickelt, so muss sie sich in Ewigkeit fortentwickeln, ohne je zur Vollkommenheit zu gelangen. Es widerspricht sich, einen strengen Beweis für die persönliche Fortdauer für unmöglich zu erklären und doch dieselbe für eine nothwendige Folge der aufgestellten (für wahr gehaltenen) Prämissen auszugeben. Zugegeben, dass die Seele, wenn sie unsterblich ist, ewig mit der Welt in Verkehr bleibt, so kann doch die Monadologie nicht eine vollendende vergeistigte Verleiblichung

*) Mikrokosmus von Lotze 2. Aufl. II, 480, 481.

**) Vergl. die Philosophie der Griechen von Zeller, I, 261 ff.; Grundriss der Geschichte der Philosophie von Ueberweg, 4. Aufl. I, 134—136; Grundriss der Geschichte der Philosophie von Erdmann, 2. Aufl. I, 103.

der Seele lehren, sondern nur eine äusserliche und darum trennbare Beziehung auf eine Anzahl von Monaden näher als auf alle übrigen, sofern noch solche vorhanden wären, die sich nicht — der monadologischen Voraussetzung nach — bereits zu menschlichen Seelen entwickelt hätten, wo sie dann doch wohl nicht mehr zur Bekleidung anderer Seelen verwendbar sein würden. Könnten wirklich nach monadologischer Voraussetzung alle Monaden sich zu menschlichen Seelen entwickeln, so müsste ihre Entwickelung entweder auf unbegreiflich unüberwindliche Hemmungen stossen, oder das Weltall müsste irgendwann — wäre es auch nach Tausenden, Hunderttausenden, Millionen etc. Kalpa's — aus lauter leiblosen Seelen bestehen, und was wir physische Welt nennen, könnte nicht mehr vorhanden sein. Zu solchen Ergebnissen führt die Monadologie, auch wenn sie es abzuleugnen versucht, und Jeder kann sehen, dass sie sich unermesslich weit von den Schriftlehren entfernt, ohne darum im Mindesten die freie philosophische Forschung zu befriedigen. Aber der Verfasser hat eine wichtige Erkenntniss errungen, von welcher aus er nur die richtigen Rückschlüsse anzutreten hätte, um sich über seinen Halbpantheismus hinauszuschwingen. Wenn er zur Anerkennung der Vollendbarkeit der menschlichen Seele sich geleitet findet, also ein Ziel ihrer Entwickelung annimmt, so müsste er zurückschliessen, dass ihre Entwickelung, und wenn ihre Entwickelung, auch ihr Dasein, da es ein unthätiges Sein nicht gibt, einen Anfang gehabt habe, weil ein Daseiendes, welches von unendlicher Zeit her unterwegs gewesen wäre, sein Ziel nie zu erreichen vermöchte. Hat die Seele aber einen Anfang ihrer Entwickelung wie ihres Daseins, so kann sie nicht Modification Gottes sein, sondern muss als Gottes Schöpfung begriffen werden, der eben als Schöpfer sofort nur als der überweltliche, ewig vollendete, überzeitliche absolute Geist erkannt ist. Von dieser Einsicht aus ist es dann nicht schwer, die Monadologie zu rektificiren. Der wahre, ächte Theismus aber muss sich zu der Idee einer (Riesen-)Geschichte des Weltalls erheben.

4.

Curiosa der Zeitschrift für exacte Philosophie.

Im I. Hefte des XI. Bandes oben genannter Zeitschrift findet sich (S. 65—76) eine Recension der unverdient so viel besprochenen

Schrift: „Der alte und der neue Glaube“ von David Friedrich Strauss. In ihr fallen zwei Anmerkungen auf, deren eine (S. 70) gegen Alexander Jung, deren andere (S. 71—72) gegen den Schreiber dieser Entgegnung gerichtet ist. Nachdem der Herr Verfasser der Recension unmittelbar vorher richtig behauptet hatte, dass Strauss den Materialismus metaphysisch nicht richtig aufgefasst habe, wenn er ihn Monismus nenne, da vielmehr derselbe nicht auf Monismus, sondern auf Pluralismus, resp. einer gewissen Art von Atomistik basire, fährt er im Texte fort: „Hier brachen bei Strauss die alten Hegel'schen Reminiscenzen wieder durch, die auch sonst an manchen Stellen unverhüllt zu Tage treten, z. B. S. 112 f., wo in einer pedantischen Weise, die gegen den sonst hier herrschenden feuilletonartigen Ton sehr eigenthümlich absticht, docirt wird: alles Sein sei nur ein relatives, Sein sei die Einheit in der Vielheit. (S. 119.) Ueberall herrsche nur ein ewiger Kreislauf des Werdens.“ (S. 149.)

Auch ich habe in meiner Recension der gegen Strauss gerichteten „Unzeitgemässen Gedanken“ von Nietzsche nachgewiesen, dass Strauss mitten in seinem Materialismus der Hegel'schen Reminiscenzen nicht habe los werden können. Ich stimme dem Herrn Recensenten zu in seiner entschiedenen Verwerfung der Strauss'schen Behauptung, alles Sein sei nur ein relatives Sein. Er ist auch im Rechte, in dem Sinne, in welchem ihn Strauss nimmt, den Satz zu verwerfen, Sein sei die Einheit in der Vielheit. Denn Strauss versteht unter Einheit das Eine Absolute, das ihm Materie oder doch Materie setzend, als Materie erscheinend ist, und unter Vielheit die nach ihm unendlichen Gestaltungen der Materie. In diesem Sinne ist die Behauptung des Strauss um so falscher, je weniger es Eine absolute (noch nicht in ihre Unterschiede auseinander gegangene) Materie gibt, die in materielle Atome auseinandergehen könnte, vollends in unendlich viele. Aber davon abgesehen und überhaupt genommen, ist die Behauptung, Sein sei die Einheit in der Vielheit, damit noch nicht widerlegt. Allerdings wäre diese Behauptung widersinnig, wollte man damit sagen, Sein sei die Einheit einer Vielheit von Seienden. Denn selbst irgendwelche Einigung einer Vielheit von Seienden würde nicht ein einiges Seiende sein oder werden können, sondern die Einigung würde nur irgend eine Verbindung der Seienden zur Folge haben. Nimmt man aber Vielheit im Sinne von Unterschieden, Momenten desselben Seienden, so würde der fragliche Satz nur dann widersinnig sein, wenn Unterschiedlosigkeit mit Einfachheit, und Unterschiedlichkeit mit Zusammengesetztheit, identisch wären. Dann aber wäre das

Einfache, wenn es sein könnte, ruhendes Sein, Todtes, und da aus dem Todten das Leben nicht abgeleitet werden könnte und doch müsste, so wäre alles Leben ein Schein, und auch der Schein des Lebens nicht begreiflich gemacht, weil aus dem Todten nur der Tod und sonst nichts folgt.*)

Herbart verneint die Möglichkeit eines Wissens von Gott, aber er findet Glaubensgründe für das Dasein Gottes und hält es für irrig, falsch, verwerflich, Gott die Ueberweltlichkeit und Persönlichkeit abzusprechen. Wie kann er nun diess mit seiner Metaphysik vereinbaren, wenn er nicht im Glauben den Widerspruch — das credo quia absurdum — zulassen will, den er in der Wissenschaft auf's Strengste verpönt? Wird Gott als Persönlichkeit geglaubt, so wird er als ein sich in sich unterscheidendes und die Unterschiede in Einheit zusammenfassendes Wesen geglaubt, weil es unmöglich ist, die göttliche Persönlichkeit zu glauben und sie doch als ein in sich unterschiedloses Wesen zu glauben.

Wäre nun die Behauptung Herbart's, das Seiende sei einfach im Sinne völliger innerer Unterschiedlosigkeit, ein wahres Wissen, so müsste ihm dieses Wissen den Glauben an Gottes Persönlichkeit verbieten, da ihm wohl die Berechtigung zusteht, über das Wissen Hinausliegendes, Uebervernünftiges zu glauben, aber nicht ebenso die Berechtigung, der Vernunft (und seine Behauptung gilt ihm für vernünftige Einsicht, für unwiderlegliches Wissen) Widersprechendes zu glauben.

Ich untersuche hier die schwierige Frage nicht, ob es nicht einem Menschen unter Umständen zur Ehre gereichen kann, an Gott zu glauben, obgleich ihm im Begriff Gottes Widersprüche zu liegen scheinen; aber einem Philosophen kann es nicht nachgesehen werden, seinem als unwiderleglich aufgestellten Wissen Widersprechendes zu glauben. Oder sollten die Jünger Herbart's im Stande sein, evident das mir Widersprechend-Scheinende als nicht sich widersprechend zu erweisen? Ich würde ihre Gründe ernstlich prüfen.

Um so gewisser, als ich ja im Glauben an die Persönlichkeit Gottes mit ihnen einverstanden bin, gleichviel hier, ob die Glaubensgründe ganz dieselben sind oder nicht, und ob ich ein Wissen Gottes behaupte oder nicht. Analoge Widersprüche würden sich ergeben, wenn man die angebliche Einfachheit (im Sinne innerer

---

*) Auch wenn sich, was unmöglich ist, das Todte ohne Ursache im Raum bewegen könnte, wie Herbart annimmt, bliebe es doch was es ist, todt.

Unterschiedlosigkeit) der Realen überhaupt und insbesondere, sofern sie als Seelen bei Herbart auftreten, untersuchen wollte. Man sieht nicht, wie ein Reales als Seele Träger einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen soll sein können, wenn es unverändert und unveränderlich einfach, unterschiedlos, todt ist und bleibt, man sieht nicht, wie das Reale Seele sein oder werden, wie es Träger von Vorstellungen sein oder werden kann. Die angenommenen Selbsterhaltungen sind unmöglich, weil alle Realen durchaus todt sind, folglich kein Reales die anderen zu Selbsterhaltungen veranlassen oder anregen kann und, wenn sie es — per impossibile — könnten, so sieht man nicht, wie die Selbsterhaltungen Vorstellungen werden könnten und müssten.

Auf den Strauss'schen Satz im Texte: überall herrsche nur ein ewiger Kreislauf des Werdens, bezieht sich nun eine Anmerkung des Herrn Recensenten, welche wörtlich also lautet:

„Es ist gewiss richtig, wer Strauss und seine Gesinnungsgenossen ernstlich widerlegen will, der muss auf die Begriffe von Sein und Werden zurückgehen und zeigen, dass das Sein das Primäre ist, ohne welches es ein Werden nicht geben kann. Aber sehr leichtfertig und voreilig ist es, wenn darauf gestützt ein Recensent über Strauss im „Magazin für die Literatur des Auslandes“ 1872, IV. 52, Alex. Jung sich in folgender Weise ergeht: „„Gott ist gewisser als jeder mathematische Satz, denn jedes Axiom ist eine Bedingung der Wahrheit an sich. Gott ist sicherer als jede andere Gewissheit, denn jede andere Gewissheit setzt eine Gewissheit an sich voraus. Daher ist die Unsterblichkeit der Geister gewisser als die Sterblichkeit der Leiber: denn alles Vergehen und Werden hat zu seinem Prius das Sein, also etwas, was das Werden erst ermöglicht.““ Man sieht, wie Thorheit sich nicht allein an falsche, sondern auch an halbwegs richtige metaphysische Sätze anschliessen kann.“

Es wird hier als richtig bezeichnet, dass das Sein das Primäre sei, ohne welches es ein Werden nicht geben könne. A. Jung denkt dabei an das Sein Gottes, welches nach ihm dem Werden der Welt vorangehe. Er setzt das Sein Gottes ausdrücklich als das ewiger Weise Vollendete dem Strauss'schen ewigen Werden als fortgehendes Entstehen und Vergehen entgegen und deutet damit an, dass er die Ueberweltlichkeit Gottes, den Wesensunterschied Gottes von der Welt und Gottes Unvermischbarkeit mit der Welt anerkannt wissen will. Alexander Jung geht noch einen Schritt weiter und behauptet, dass die Gewissheit von dem Dasein Gottes die gewisseste aller Wahrheiten sei und dass jede andere Wahrheit,

jedes (sonstige) Axiom, nicht, wie der Herr Recensent entstellend ihn sagen lässt, eine Bedingung der Wahrheit an sich, sondern dass jedes Axiom eine Wahrheit unter der Bedingung der Wahrheit an sich sei. Auch ist seine Behauptung, dass die Unsterblichkeit der Geister gewisser als die Sterblichkeit der Leiber sei, nicht so zu verstehen, als ob ihm die Sterblichkeit der Leiber ungewiss wäre, sondern so, dass aus der erkannten gewissesten Wahrheit von Gottes Dasein als des absoluten Geistes und des Schöpfers der Welt die Annahme der Unsterblichkeit des geschaffenen Geistes gewisser sei, als die (empirisch bekannte) Sterblichkeit der Leiber, die, was er offenbar im Sinne hatte, nicht mit Nothwendigkeit aus der Erkenntniss Gottes folgt, sondern vielmehr erst ihrer Erklärung bedarf.

Bezüglich dieser Aufstellungen Alexander Jung's konnte nun der Herr Recensent die (indirecte) Beweisführung in voller Strenge verlangen und deren Leistung vermissen, aber er war nicht berechtigt, inhaltlich tiefgedachte Behauptungen Thorheit zu schelten und etwas nebelhaft sich über Aufstellung halbwegs richtiger methaphysischer Sätze zu beschweren. Wenn jeder Recensent, der sich zu kritischen Bemerkungen berechtigt glaubt, gleich mit dem Vorwurf der Thorheit um sich werfen wollte, so würde er sich selbst in den Augen aller Urtheilsfähigen und Gerechtigkeit Liebenden herabsetzen. Besonders schnöde aber nimmt sich ein solcher Vorwurf aus gegenüber von Behauptungen tiefsinnigen Gehaltes und einem Manne gegenüber, der von seiner genialen Begabung in einer grossen Zahl geistreicher Schriften den edelsten Gebrauch gemacht hat. Man kann im Voraus für so gut als gewiss halten, dass Alexander Jung, der Philosoph, Dichter und Literat, in seinen zahlreichen Schriften der Kritik nicht überall bis auf die Nagelprobe Stand halten würde. Aber es ist gleichwohl gewiss, dass sein gedankensprühender Geist nach allen von ihm eingeschlagenen Richtungen nach Inhalt und Form Ausgezeichnetes geleistet hat. Ich hebe unter seinen Schriften, die eine eminente Vielseitigkeit mit Tiefe der Gedanken verbinden, nur hervor: 1) „Vorlesungen über sociales Leben und höhere Geselligkeit“ (1844), 2) „Frauen und Männer, oder über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beider Geschlechter“ (1847), 3) „Charaktere, Charakteristiken und vermischte Schriften“ (1848), 4) Friedrich Hölderlin und seine Werke (1848), 5) Göthe's Wanderjahre und die wichtigsten Fragen des 19. Jahrhunderts (1854), 6) „Das Geheimniss der Lebenskunst“, 7) „Rosmarin oder die Schule des Lebens“ (1862), 8) „Darwin, ein komisch-tragischer Roman“ (1873). Von

dem letzteren habe ich eine Anzeige geschrieben, die ich so frei bin, hierher zu setzen:

„Ein Phänomen, wie es noch nicht dagewesen ist. Ein philosophischer Roman, der bei freiestem Denken tief religiös ist, der bei dem höchsten Schwung der Gedanken mit allen Farben des Lebens gesättigt erscheint und die äussersten Gegensätze des Komischen und Tragischen auf wundervolle Weise verknüpft. Staunenswerthe Frische, Fülle und Reichthum der Phantasie, eine ausserordentliche plastische Schilderungskraft verbinden sich mit einem durchdringenden Verstande, der in die schwersten, verwickeltsten Probleme Licht bringt und die herrlichsten Perspektiven eröffnet. Die prachtvollsten Naturschilderungen wechseln in kunstvoller Verwebung mit den feinsten psychologischen Darstellungen. Eine Sprachgewalt in allen möglichen Nuancirungen und eine Sprachvollendung, wie sie wohl kaum noch dagewesen ist, durchgeistigt vom Anfang bis zum Ende diesen in seiner Art einzigen Roman. Der Angelpunkt, um den sich Alles in diesem tiefsinnigen Roman bewegt, ist der Gegensatz des Pessimismus und des Optimismus. Alle Erscheinungsformen des Pessimismus unserer Zeit finden ihren Platz und ihre Beleuchtung in einer Tiefe und Hoheit der Gedanken, die an unsere grössten Dichter, vor Allem an Dante erinnert und keiner philosophischen Weltanschauung der Neuzeit bei aller Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit näher steht, als jener Franz v. Baader's, welche unaufhaltsam ihrem Siege entgegengeht, um noch grössere Leistungen hervorzurufen, als sie ihrem Urheber möglich waren. Die grosse Bedeutung des vorliegenden Romans liegt in der genialen Einführung im philosophischen Sinne des Wortes positiver Grundanschauungen in eine Dichtungsgattung, welche zu lange schon entweder der zeittodtschlägerischen Unterhaltung, oder den negativen zerstörenden Tendenzen des Spinozismus, des linksgewendeten Hegelianismus, des in hohlen Materialismus übergeschnappten Feuerbachianismus, des pessimistischen Atheismus Schopenhauer's gedient hat, der Romane ultramontaner Tendenzen nicht zu gedenken. Auf einige Differenzen der Anschauung näher einzugehen, ist hier nicht der Ort. Es kann nicht bezweifelt werden, dass die deutsche Nation, welche jetzt in ihrem grossartigen Aufschwung der positivschöpferischen Geisteselemente mehr als je bedarf, um ihre errungene Weltstellung zu behaupten und in ihrer Grösse fortzuwachsen, die dargebotene geniale Gabe zu würdigen wissen werde. Sie würde auch wohl thun zurückzugreifen auf die früheren Meisterwerke desselben Verfassers, die er ihrem Hauptstamm nach in der Vorrede angibt und von welchem wir nur der

beiden gedenken wollen, die ihm unter unsern edelsten Schriftstellern einen hervorragenden Rang sichern: 1) Das Geheimniss der Lebenskunst, 2 Bde., Leipzig, Brockhaus 1858; 2) Rosmarin, oder die Schule des Lebens. Roman, daselbst, 5 Bde., 1862."

Spürt man der Quelle nach, aus welcher die Animosität des Herrn Recensenten gegen Alexander Jung entsprungen sein mag, so lässt sie sich leicht erkennen in dem gegnerischen Verhältniss zur Herbart'schen und dem freundlichen zur Baader'schen Philosophie, welches sich A. Jung gegeben hat. Wenn A. Jung das Sein Gottes das Prius des Werdens der Welt nennt, so will der Herbartianer nur überhaupt das Sein als das Prius des Werdens einräumen, und indem er die Untersuchung über das Sein Gottes aus der Methaphysik hinausweist, hat ihm die Priorität des Seins vor dem Werden eine ganz andere Bedeutung. Bekanntlich nicht entfernt die, dass er, wie der Monismus, ein einziges absolut Seiendes, wie diess auch näher bestimmt werde, wovon alles Endliche nur vorübergehende Erscheinungsweise sei, annähme, sondern die, dass er aus der Vielheit des Erscheinenden oder der Erscheinungen zurückschliessen zu dürfen, zu sollen, zu müssen glaubt, auf eine Vielheit absolut Seiender als der Erklärungsursachen jener. Herbart hält es für ein Vorurtheil, nur e i n absolut Seiendes für möglich zu erachten, und nicht für widersprechend Vielheit absolut Seiender anzunehmen. Die Rückschlüsse aus der Erfahrung nöthigen nach ihm zu der Annahme, dass diese Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit sei.

Bis dahin hatte man seit der christlichen Zeit den atheistischen Materialismus einen Pluralismus absolut Seiender (der Atome) behaupten sehen. Nur im heidnischen Alterthum begegnet uns ein verwandter, im Einzelnen aber sehr verschiedener, Dualismus und beziehungsweise Pluralismus der Absoluten in der Lehre des Anaxagoras, die sich insofern auf Platon und Aristoteles fortpflanzte, insofern diese beiden Philosophen bei allen Modificationen der Lehre des Anaxagoras nie völlig über den Dualismus (von Gott und Materie) hinauskamen.

Dass Herbart mit der Aufstellung einer Vielheit absolut Seiender, die er Reale nennt, jedes von verschiedener, also eingeschränkter Qualität, zugleich die Schöpfungslehre der christlichen Weltanschauung durchbrach und ihm die strengste monotheistische (nicht monistische) Schöpfungslehre nur als eine andere Form des Pantheismus gelten musste, wird vergeblich geleugnet werden. Wenn die christliche Schöpfungslehre ein metaphysischer Irrthum sein sollte, so könnte auf sie auch nicht ein standhaltender, auf-

richtiger Glaube gegründet werden und ganz unmöglich könnten andere damit genau zusammenhängende Lehren des Christenthums von den Nachfolgern Herbarts unangefochten bleiben. Doch diese Bemerkungen würden zu nichts helfen, wenn die Metaphysik Herbart's unerschütterlich fest stünde. Allein sie wankt grade in ihren Fundamenten auf nachweisbare Weise. Es genügt für meinen Zweck, einige Hauptpunkte ins Licht zu setzen.

In derselben Recension, die einen Ausfall gegen A. Jung versucht, folgt auf der folgenden Seite (71—72) einer gegen mich. Im Text sagt der Herr Recensent:

„Wie von einem Evangelium kann er (Strauss) nicht loskommen von dem sogenannten schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl im Sinne Schleiermacher's. Wer wüsste nicht, dass der Mensch, wie jeder Organismus, ein höchst abhängiges Geschöpf ist, dass er essen, trinken, athmen u. s. w. muss? Wer aber, der es nicht wüsste, würde wohl rathen, was Strauss aus diesen trivialen Thatsachen macht! Nichts weniger nämlich kommt heraus, als eine auf die Abhängigkeit vom Universum basirte Religion, ein Glaube an das All! Und es ist Strauss Ernst mit diesem Glauben. „Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme für seinen Gott. Unser Gefühl für das All reagirt, wenn es verletzt wird, geradezu religiös." S. 143. Wie soll man nun ein Verfahren bezeichnen, welches aus dem Umstande, dass der Mensch essen und trinken muss, eine Religion macht? Wie man es aber auch bezeichnen mag, jedenfalls darf man es nicht neu nennen."

Hierzu kommt nun unter dem Text folgende Anmerkung:

„Leider ist dieses Verfahren, welches so leichtfertig mit dem Zu- und Absprechen der Religion für gewisse theoretische Meinungen umgeht, weder veraltet noch neu. Es wird nicht selten auch von sogenannter positiver Seite geübt. Im Jahre 1870 unternahm der Dr. Theol. W. Hoffmann in Berlin die Herausgabe einer periodischen Schrift: „Deutschland" genannt, welche „ein geistiges Denkmal der Einheit Deutschlands" sein und deren erste Bände „den Geist und Charakter" der Schrift bekunden sollten. In dem zweiten Bande derselben ist auch ein philosophischer Aufsatz enthalten, verfasst von Franz Hoffmann mit der Ueberschrift: „Franz von Baader's Stellung in der Geschichte der Philosophie." Als philosophischen Repräsentanten des Geistes des geeinigten Deutschlands hat der Herr Herausgeber also Baader gewählt, den Mann, wie er hinzusetzt, „geweihtester, tiefster Speculation, der am meisten die Grundgedanken christlicher Wahrheit zu fruchtbaren Ideen des philosophischen Geistes gestaltet hat." S. 343. Den Mann, welchen

der Herr Verfasser der Abhandlung „als den Philosophen der Zukunft“ zu bezeichnen für gut findet, für dessen Anerkennung sich bereits die Zeichen mehren sollen. S. 340. In diesem Aufsatz wird vielleicht noch mehr vom Naturphilosophen Oken, als von Baader gehandelt; und es wird Oken nicht nur überhaupt ein religiöser Standpunkt, sondern sogar ein christlicher Theismus vindicirt. Die Ausdrücke für den krassesten Pantheismus, oder, was hier dasselbe ist, für Naturalismus können nicht stärker gewählt werden, als die sind, welche hier aus den Schriften Oken's mitgetheilt werden. Z. B. das Weltall ist die Selbsterscheinung und Selbstverwirklichung Gottes. Die Naturphilosophie ist die Wissenschaft von der ewigen Verwandelung Gottes in die Welt. Die individuelle Unsterblichkeit wird geradezu und mit dürren Worten geleugnet, so dass es selbst sein Apologet erkennt. Nur die Welt oder Gott als Wesen der Totalerscheinungen ist beharrlich. Sollten die Individuen nicht sterben, sondern ewig leben, so müsste die Welt sterben, denn das Leben der Welt besteht in dem Wechsel der Pole. S. 308 f. Hier nun findet selbst der Herr Verfasser dieser Abhandlung wenigstens „einen phantheistischen Zug.“ Aber nichts desto weniger nimmt er Oken nicht allein in Schutz gegen die Beschuldigung des Pantheismus oder Naturalismus, sondern will ihn auch als einen christlichen Theisten, der auf dem Standpunkt des Glaubens an die Trinität steht, verehrt wissen. Wahrlich, Strauss hätte nichts, gar nichts an seiner pantheistischen oder naturalistischen Weltanschauung zu ändern, nur ein klein wenig die Ausdrücke mehr nach dem Geschmacke der christlichen Pantheisten zu modeln brauchen, und man würde nicht verfehlt haben, ihn auch von sehr positiver Seite her als einen christlichen Theisten zu begrüssen. — Sonderbare Menschen! Wie genügsam und zuvorkommend sie sind, wenn es gilt, auch den krassesten Pantheismus und Naturalismus als Zeugniss unanfechtbarer Gläubigkeit aufzustellen, und wie bereitwillig auf der anderen Seite, alles, was nicht Pantheismus ist, sofort als Atheismus schlimmster Art zu brandmarken!“

Was nun das von dem Herrn Recensenten in den mitgetheilten Textesstellen Geäusserte betrifft, so ist entschieden in Abrede zu stellen, dass das Straussische Abhängigkeitsgefühl bezüglich des Universums im Sinne Scheiermacher's gedacht, also mit ihm identisch sei, denn des Letzteren Abhängigkeitsgefühl geht, ohne die Beziehung auf das Weltall auszuschliessen, in letzter Instanz auf Gott, während Strauss von Gott nichts wissen will und beim Universum stehen bleibt.*)

*) Schleiermacher huldigt in seinen „Reden über die Religion“ weder

Ueberhaupt zeugt es von Mangel der Fähigkeit der Unterscheidung der Geister, den tief unten stehenden, geistverlassenen, nichts aufzubauen vermögenden Strauss mit einer genialen, schöpferischen Geistesgrösse wie Schleiermacher in nächste Gesellschaft zu bringen. Aber nicht einmal Strauss hat seine auf das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl basirte Religion, wie verfehlt diese Religionsbegründung auch ist, so niedrig gegriffen, dass er, wenn er die Nothwendigkeit des Essens, Trinkens, Athmens etc. in sein Abhängigkeitsgefühl mit aufnehmen musste, nur eine triviale Thatsache darin erblickt hätte. Vielmehr ist nicht zu bezweifeln, dass Strauss in jener Nothwendigkeit das Walten der ewigen Gesetze des Lebensprocesses einschliesslich des Geistesprocesses zu erblicken glaubte. Darin vermengt sich nun Wahres mit sehr Falschem; aber dieses Falsche wird nicht widerlegt durch die Behauptung, dass Essen, Trinken, Athmen etc. triviale Thatsachen seien, was sie nur für eine triviale Auffassung sind, sondern es muss gezeigt werden, dass der Geist nicht Funktion des Gehirns, überhaupt nicht der Organisation der Materie ist und sein kann, und dass Religion einen vernünftigen Sinn nicht haben kann einem taubstummen Wesen gegenüber (wenn es auch ein Wesen, und nicht blos ein abstrakter Begriff wäre), einem Wesen, das weder von der Welt, die es selbst sein soll, weiss, noch etwas von sich selbst und also auch nichts davon, dass es das Alles in Abhängigkeit Versetzende und in seinen Modificationen das in Abhängigkeit-Versetzte ist. Es ist nun nicht recht deutlich, was es für einen Sinn haben soll, wenn in der Anmerkung vom Recensenten gesagt wird, das keinesfalls neue Verfahren des Strauss, welches so leichtfertig mit dem Zu- oder Absprechen der Religion für gewisse theoretische Meinungen umgehe, werde nicht selten auch von sogenannter positiver Seite geübt. Es war doch die Frage zu entscheiden, ob es eine realistische Universums-Religion, die auch

dem gemeinen Pantheismus, noch dem Baader'schen Theismus. Seine Aeusserungen dort sind für den Theisten nicht befriedigend, aber er lässt doch Gott nicht in die Welt aufgehen. Nach ihm ist die Betrachtung des Frommen das unmittelbare Bewusstsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen durch das Ewige. (Schleiermacher's Werke I. 185.) Diejenigen, welchen er das unendliche Sein nicht als Ursache der Welt zu fassen scheine, lässt er in den Erläuterungen bedenken, dass nach seiner Ueberzeugung (wo vom Endlichen die Rede) unmöglich Gott nicht könne mitgesetzt sein, und gibt ihnen den Versuch anheim, sich die Welt als ein wahres All und Ganzes vorzustellen ohne Gott (S. 266). Gleicherweise bezieht Schl. in seiner christl. Glaubenslehre die Abhängigkeit auf Gott. Sein Abhängigkeitsgefühl darf also nicht mit dem Straussischen vereinerleit werden.

wirklich Religion sei, vernunftgemäss geben könne oder nicht? Wenigstens war dies die erste Frage, die aber der Herr Recensent nicht mit der wünschenswerthen Schärfe und Bestimmtheit mit Ja oder Nein beantwortet hat. Es hat fast — gegen meine Erwartung — den Anschein, als wolle er zwar das Verfahren des Strauss, eine Universums-Religion zu gewinnen, tadeln, ihm aber doch, Religion zu haben, zugestehen und nur weiterhin das nicht in Ordnung finden, dass Strauss nur den Materialisten in seinem Sinne wahre Religion zuspreche, sie aber Andersdenkenden, namentlich den Theisten als Falsch- oder Abergläubigen, abspreche. So verstanden, würde der Recensent dann sagen wollen, eines gleich leichtfertigen Verfahrens machten sich auch nicht wenige Männer, die der sogenannten positiven Seite angehörten, schuldig. Zum Belege dessen soll nun ein von mir geschriebener philosophischer Aufsatz dienen, welchen der nun verewigte Dr. theol. Wilhelm Hoffmann in den zweiten Band seiner periodischen Schrift: „Deutschland" aufgenommen hat. Dieser Aufsatz soll nun nach dem Recensenten beweisen, dass ich auf der einen Seite Pantheisten, wenigstens Einen, in Schutz nehme und andererseits alle Nichtpantheisten (oder doch Herbartische Nichtpantheisten) als Atheisten schlimmster Art zu brandmarken versuche. Gemeint ist dabei auf der einen Seite mein Verhältniss zu Oken, auf der andern zu Herbart und seinen Anhängern. Allein der Recensent irrt sich sowohl im Ersten als im Zweiten so gewaltig, dass es sogar nicht leicht ist, dieses begreiflich zu finden. Mein Aufsatz über Baader's Stellung in der Geschichte der Philosophie nahm seinen Anlass von der Entgegensetzung Oken's und Baader's, wie sie Erdmann in seinem Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der „Geschichte der neueren Philosophie" (III, 3) zuerst aufgestellt hatte. Erdmann sagte (III, 2, 589): „Zur Lösung der dritten Hauptaufgabe der neuesten Philosophie ist . . . nöthig, dass ein System aufgestellt werde, das Alles vom Standpunkt heidnisch-naturalistischer Weltweisheit betrachtet. Diess gethan zu haben, ist das Verdienst Oken's. Ihm steht als diametraler Gegensatz gegenüber Baader, dessen theosophisches System die moderne Verklärung des mittelalterlich-katholischen Standpunktes zeigt." Der ersten Behauptung gegenüber zeigte ich nun in meinem Aufsatz aus den Quellen, dass Oken's Lehre nicht reiner Naturalismus war, nicht eine Lehre, welche Alles aus einer einigen bewusst-, willen- und geistlosen Urnatur ableitet.*) Ich berief mich darauf, dass Oken selbst seine

*) Wie ich mich in jenem Aufsatz über die zweite Behauptung Erdmann's aussprach, möge dort nachgelesen werden. Hier bemerke ich nur,

Lehre von Gott ausdrücklich und geradezu Theosophie nannte, von welcher er (übrigens seltsam genug) als zweiten Theil der Wissenschaft des Ganzen die Hylogenie unterschied, und dass er Gott Selbstbewusstsein und Persönlichkeit zuschrieb, ja sogar von Drei Personalitäten in Gott sprach als dreien Formen, in denen das Eine sei oder wese. Ich zeigte aber ebenso, dass Oken die Welt als die Selbstverwirklichung Gottes, wie er sich ausdrückt, die Schöpfung als die Verwandlung Gottes in die Welt auffasse und desshalb, wiewohl er sich von dem gemeinen Pantheismus unterscheide, doch dem Persönlichkeitspantheismus anheimfalle, aber auch innerhalb dieser, überhaupt genommen, höchsten Form des Pantheismus darum die niederste Unterart darstelle, weil er die Vergänglichkeit alles Creatürlichen lehre, also die Unsterblichkeit der geschaffenen geistigen Wesen leugne, was z. B. in dem Persönlichkeitspantheismus der späteren Gestalt der Schelling'schen Philosophie, die darum höher steht, nicht der Fall ist.*) Ich stellte die Grundzüge der Philosophie Oken's dar und zeigte ihre Ungenüge, so wie durch welche tiefsinnige Gedanken Baader sich hoch über Oken und allen sogenannten Persönlichkeitspantheismus, zum wahren und echten Theismus erhob. Ich bestritt die Berechtigung, den Gottes Persönlichkeit bekennenden Oken einen reinen Naturalisten zu nennen, und räumte nicht bloss ein, sondern machte es auch zur Hochstellung Baader's geltend, dass zwischen Oken und ihm ein bedeutender Gegensatz obwalte, aber bezüglich des Gottesbegriffs doch nicht der diametrale, wie er zwischen dem reinen Naturalismus und dem Spiritualismus besteht.**) Endlich zeigte ich, dass Baader im Princip J. G. Fichte, Schelling, Oken, Hegel weit überflügelt habe durch seine geniale Fassung des Gottesbegriffs und der Schöpfungslehre, durch welche die Ueberweltlichkeit Gottes wie der Ursprung aller Wesen aus und durch Gott ohne Vermischung oder Vereinerleiung des Wesens Gottes und des Wesens der Welt

dass die Schrift Baader's: „Der morgenländische und abendländische Katholicismus" (vergl. „Blitzstrahl wider Rom") gewiss nicht eine Verklärung des mittelalterlichen Standpunktes ist. Es fehlte nur noch, dass man die Wahrheit, dass $2 \times 2 = 4$ ist, für eine mittelalterliche Behauptung erklärte, weil das gesammte Mittelalter von der Wahrheit dieser Behauptung überzeugt war.

*) Ebenso nicht in den beziehungsweise verwandten Systemen Weisse's, Lotze's, Fechner's etc.

**) In abgeleiteten Lehren kann man wohl von einem diametralen Gegensatz zwischen Oken und Baader sprechen, was in meinem Aufsatz nicht geleugnet wurde, übrigens deutlich genug sich daraus erkennen liess, aber näherer Besprechung an anderem Orte überlassen werden konnte.

unerschütterlich festgestellt worden sei. Das Mildeste, was ich daher von der Auffassung des Herrn Recensenten bezüglich meiner Darlegungen über Oken sagen kann, ist, dass er mich gar nicht verstanden hat, vielleicht, weil er, während ihm doch der Formunterschied des gemeinen Pantheismus und des Persönlichkeitspantheismus, der wieder in unterschiedene Formen zerfällt, nicht unbekannt sein kann, diese Unterschiede keiner ernsten Beachtung würdig erachtet. Mit Unrecht, weil diese Formen nun einmal geschichtlich vorhanden sind, daher auch unausweichlich der kritischen Beurtheilung zu unterstellen sind, und weil der Persönlichkeitspantheismus die Ungenüge des gemeinen Pantheismus beweist und die Erhebung des Denkens zum Theismus vorbereiten kann, wie er denn in seiner höchsten Form die nächste Vorstufe der vollen Wahrheit ist. Wer sich darüber verwundert, von mir angegeben zu finden, dass der als reiner Naturalist verrufene Oken von Gott als Persönlichkeit und von drei Personalitäten in Gott spreche, der hat vor Allem die Naturphilosophie Oken's nachzuschlagen und nachzusehen, ob das in ihr steht, was ich ihn sagen lasse. Er wird sich davon überzeugen, dass es darin steht, und diess ist für meine Rechtfertigung genug.

Wer sich mit Erdmann erlauben will, zu sagen, wo das Wort Geist von Oken gebraucht werde, geschehe diess im weitesten Sinne des Wortes (aber Oken spricht auch von der Persönlichkeit Gottes, gibt es auch da einen weitesten Sinn des Wortes?!), so dass darunter zur Noth auch Melissengeist und dergl. gebraucht werden könne, würdigt Oken in einer Weise herab, die gar nicht im Einklang mit dem als grundehrlich anerkannten Charakter des Mannes steht. Wenn der Herr Recensent meint, Strauss dürfte nur ein klein wenig die Ausdrücke modeln, um den Positiven als christlicher Theist zu erscheinen, so ist das schon darum falsch, weil er, was christlicher Theismus ist, gar nicht richtig aufgefasst hat und darum falsch beurtheilt, aber auch darum, weil Strauss als Materialist, wenn auch ohne klares Bewusstsein, Pluralist*) ist und somit durch keinerlei Modelung der Ausdrücke mit dem Monismus Oken's, und am wenigsten mit dem christlichen Monotheismus und dem philosophischen Spiritual-Realismus Baader's, zusammenfallen kann. Was soll man vollends dazu sagen, dass der Herr Recensent, während er mir mein urkundlich begründetes Zurückweisen falscher

*) Der weiland antiatomistische Hegelianer Strauss weiss nun nach dem Hindurchgang durch L. Feuerbach recht wacker und tapfer von den Atomen der Materialisten mit zu reden.

Beschuldigungen gegen Oken als Beschönigung gröblichst missdeutet, und ignorirt, dass ich zugleich Oken's schwere Irrungen aufdecke und widerlege, sich nicht scheut, seinerseits den Uebergang des Dr. Strauss vom Hegelianismus (linken Flügels) in den „gemeinen“ Materialismus als einen Fortschritt „wenn auch nicht zur Wahrheit, so doch zur Klarheit“ anzurechnen. Und das sagt derselbe Mann, der gleich darauf die Unklarheit des Dr. Strauss rügt, den Materialismus nicht, als was er ist, als Pluralismus, sondern, als was er nicht ist, als Monismus aufgefasst zu haben. Noch mehr, der Herr Recensent beschuldigt Strauss, vom Anfang an vollkommen mit den Resultaten des Materialismus eins gewesen zu sein, ohne es freilich zu wissen, oder wenigstens es Wort haben zu wollen, stellt ihn also deutlich genug als Heuchler hin, wenn er ihm gleichwohl zuschreibt, damals noch die besondere Lebenskraft nicht bloss behauptet, sondern sogar hochgehalten zu haben. Die letztere Angabe ist aber falsch, denn Strauss verwarf schon damals die Annahme einer besonderen Lebenskraft, was Alex. v. Humboldt ihm als Leichtsinn anrechnete, während Böhner darin schon Materialismus erblicken wollte. Diess nicht mit Unrecht, nach dem (erst jetzt hervorgetretenen) Geständniss des Dr. Strauss (S. 207): „In der That habe ich den oft mit vielem Lärm geltend gemachten Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus, oder wie man die dem ersten entgegengesetzte Ansicht sonst nennen mag, im Stillen immer nur für einen Wortstreit angesehen.“ Strauss gesteht also seine frühere Heuchelei selbst ein, indem er mit dem „im Stillen“ einräumet, dass er die Welt in dem Glauben liess, er huldige dem (Hegel'schen) Idealismus. Zugleich offenbart sich die Straussische Verworrenheit auch darin, dass er weiss, dass der Materialismus, von Unten ausgehend, das Universum aus Atomen und Atomkräften zusammensetze, ihn aber dennoch Monismus nennt, indem er den formalen Begriff der Zusammenfassung der (absoluten) Atome mit dem Begriff der Weseneinheit des Universums der Naturalisten verwechselt. Der Naturalismus ist Monismus, da es ihm nur Ein absolutes unvergängliches Princip, die Natura naturans, gibt, alles Gewordene vergänglich ist, daher er keine Atome kennt; der Materialismus ist Pluralismus, da ihm eine unendliche Zahl absolut seiender Wesen, Atome, existiren, deren jedes unvergänglich ist. Ihm gibt es keine einheitliche übergreifende Macht über die (absoluten) Atome, diese sind ihm nicht entstehende und vergehende Modificationen, Erscheinungsweisen einer einigen unendlichen Naturwesenheit, sondern unentstanden und unvergehbar, nur anfangs-endlos Verbindungen eingehend und wieder lösend,

Beide sind negativ im Verhältniss zum Theismus, zur Schöpfungslehre, zur Willensfreiheit, zur Unsterblichkeit der nach ihnen sogenannten geistigen Wesen, unter sich aber entgegengesetzt als Monismus und Pluralismus des absolut Seienden.

Wenn die Möglichkeit einer Mehrheit, einer Vielheit absolut Seiender oder dem Sein nach absoluter Wesen gelten sollte, so müsste eine Mehrheit von Gottheiten möglich sein, weil Absolutheit dem Sein nach Absolutheit dem Wesen nach einschliesst, also Vollendetheit, Unendlichkeit, Schrankenlosigkeit involvirt, oder weil das Absolute dem Sein nach nicht zugleich Nichtabsolutheit dem Wesen nach sein kann. Es ist aber ein Unsinn, mehrere Schrankenlose anzunehmen, da ja eins das andere aufheben würde. Wollte der Herbartianer entgegnen: „Allerdings können mehrere Schrankenlose, mehrere Götter, nicht einmal geglaubt, geschweige gewusst werden. Aber es ist nicht nöthig, dass, was absolut ist, schrankenlos sei. Selbst der geglaubte Gott, dessen Einzigkeit als Gott von Herbart nicht bestritten wird, ist darum nicht schrankenlos vorzustellen, weil er nicht die Welt ist, oder nicht als die Welt geglaubt wird. Diess hebt seine Einzigkeit und seine allem andern Seienden überlegene Macht nicht auf. Daher kann Vieles dem Sein nach absolut sein, ohne dass eines derselben und alle zusammen Gott gleich wären. Die absolut seienden Realen sind nicht Götter, sondern beharrende Qualitäten, und jedes Reale hat eine verschiedene Qualität.“ —

Hierauf wäre zu erwidern, dass nach dieser Auffassung Gott und die Realen durch ein Fatum wären, was sie sind. Gott fände sich zufällig als ein relativ weit mächtigeres Wesen als die Realen, wäre aber kein allmächtiges Wesen, die Realen wären nach einem wunderbaren Fatum, was sie sind, jedes richtig eine von denen aller andern verschiedene Qualität, ganz von selbst oder zufällig, wie man sich ausdrücken will. Gott könnte nicht als Schöpfer, sondern nur als Ordner der Welt geglaubt werden und diese Ordnung nur dann nach seiner Weisheit, wenn sie ausreichte, vollkommen gestalten, wenn es die Qualitäten der Realen in ihren Beziehungen ihrer Natur nach gestatteten, wenn nicht, nicht. Auszumachen wäre darüber nichts, sondern nur abzuwarten, was geschieht, gewiss dass nur das Nothwendige geschehen wird; es mag nun nothwendig sein, dass Alles vollkommen gestaltet werde oder Nichts. Die Realen, die absolut seienden Wesen, sind nach Herbart weder kleinste Körper, wie die Atome der Alten und der neueren Corpuscular-Philosophen, noch spirituelle Wesen, geistige oder vorstellende Wesen, wie die Monaden des Leibniz, sondern einfache, in sich

unterschiedlose, potenzlose, kraftlose Qualitäten, die sich ohne Ursache bewegen können, so lang sie nicht (von Gott) in den Weltzusammenhang eingeordnet sind. Jedes dieser Vielen, erklärt Flügel nach Herbart (S. 16 fg.), ist ein Seiendes im strengen Sinne, einfach und unveränderlich und es ist die Aufgabe des Pluralismus, das thatsächlich gegebene Werden aus dem Sein, die Einheit aus der Vielheit, das Ganze aus dem Einzelnen abzuleiten. Allein diese Aufgabe beruht auf falschen Voraussetzungen, z. B. der Möglichkeit in sich unterschiedlosen Seins, der Vielheit absolut seiender Wesen, der Bewegung ohne Ursache, des Seins der absoluten Vielheit ausser und vor der Weltordnung u. s. w., und ist daher nur eine künstlich aufgestellte. Aber auch — per impossibile — die Aufgabe mit ihren Voraussetzungen zugegeben, so zeigt sie sich als unlösbar, weil eine Vielheit verschiedener in sich unterschiedloser Seiender ohne Vermögen, ohne Fähigkeit, ohne Kraft nicht einmal Aggregate, Composita bilden könnten, geschweige dass Bewegung, Werden, Leben, Vorstellung, Seele, Geist aus ihnen erklärbar wäre. Sind die Realen unveränderlich, so heisst doch das: sie können sich nicht verändern und können auch untereinander sich nicht verändern. Wo soll da ein wirkliches Geschehen, Bewegung, Werden, Entwickelung herkommen?

Unter der Voraussetzung der Realen wäre alles Geschehen, Werden, Leben gespenstisch und dieses Gespenstische nicht erklärt. Selbst Gott könnte nichts mit ihnen anfangen, als höchstens sie äusserlich in den verschiedensten Weisen gruppiren. Sie würden vor und nach der von Gott bewirkten Gruppirung völlig gleichgültig gegen den einen wie gegen den anderen Zustand sich verhalten. Da sie vorher nicht zu einander sich aufschliessenden Wechselwirkungen, also auch nicht zu Vorstellungen gelangen konnten, so können sie es auch vermöge ihrer Unveränderlichkeit nachher nicht. Konnten sie vorher nicht Träger von Vorstellungen sein oder werden, wie sollen sie es nachher ohne Wunder werden können? Auch die angenommene Durchdringbarkeit der Realen untereinander, wenn sie stattfinden könnte, würde zu nichts helfen, weil sie auch in ihrer Durchdringung sich unverändert gleichgültig bleiben würden.

Wenn Alexander Jung behauptet, alles Vergehen und Werden habe zu seinem Prius das Sein, also etwas, was das Werden erst ermögliche, oder wenn er der Ueberzeugung ist, das Sein Gottes sei das Prius des Werdens der Welt, so nimmt er das Verhältniss des Seins zum Werden überhaupt keineswegs in dem Sinne des Herrn Recensenten. Denn das Sein Gottes ist ihm nicht ein inner-

lich unterschiedloses, starres und todtes, aus welchem er das Werden der Welt zu erklären versuchte; sondern in Gott ist ihm Sein und Werden, Einheit in inneren Unterscheidungen und Unterschieden, gar nicht trennbar. In Gott geht ihm nicht das Sein dem Werden, aber auch nicht das Werden dem Sein voran, sondern Sein und Werden sind zumal untrennbar und sich innigst durchdringend. Wäre Gott nicht der lebendige Gott, der überweltlich ewig vollendete Urgeist, so könnte er auch nicht Schöpfer der Welt sein.

Ob Alexander Jung sich darüber zur vollen Klarheit erhoben hatte, bevor er Baader's Philosophie kennen lernte, darüber mag er sich selber aussprechen. Jedenfalls hat aber in dieser Hauptfrage kein Philosoph tiefer geblickt als Baader. Seinem genialen Geiste stellte sich mit grösster Klarheit dar, dass das Auseinanderreissen von Sein und Werden im Absoluten die Unwahrheit entweder eines unerweckbaren Todten, oder eines anfangs endlos ergebnisslosen, sinnlosen Veränderns, Suchens und Strebens zur Folge haben müsse, und dass also Sein und Werden im Absoluten untrennbar und, wenn diess, identisch sein müssen, so dass von ihm gilt, dass es nur als seiend wird, nur als werdend ist. Gerade vermöge dieser Durchdringung und Untrennbarkeit ist der absolute Geist der ewig vollendete, aller Erstarrtheit wie aller unruhigen, erst noch zielsuchenden Bewegung enthoben.

Die lebendige Dieselbigkeit kann nur als ewige Selbstverjüngung ausgesprochen werden. Gottes ewige Lebendigkeit kennt kein Verringern, kein Abnehmen so wie kein Vergrössern, kein Zunehmen seiner Wesenheit, und seine unausdenkbare Vollkommenheit bleibt dieselbe, aber nicht todte, sondern lebendige, also sich ewig selbstverjüngende. Diese tiefsinnige Auffassung, über die hinaus es eine tiefsinnigere nicht geben kann, steht hoch erhaben über den Extremen, wie sie sich in den todten Seinslehren und in den vor lauter Lebendigkeitssucht sich zu Tod hetzenden Werdenslehren alter und neuer Philosophen darstellen. Im Alterthum repräsentiren die Extreme am deutlichsten Parmenides und Heraklit, in der neueren Zeit stellt sich die todte Seinslehre in zweifacher Gestalt dar, monistisch in Spinoza, pluralistisch (monadologisch) in Herbart, die extreme Werdenslehre in Schelling und Hegel. Spinoza erklärt die absolute Substanz, deren Selbstverwirklichung ihm die Welt ist, Gott und Welt also eins, für von Ewigkeit her Alles seiend, was sie sein kann, und da ihm die Welt eins mit Gott ist, so hebt er alle Geschichte auf, und lässt nur gleichgültige Veränderungen, streng genommen nur den Schein von Veränderungen, übrig. Her-

bart hebt gleichfalls alle wahre und wirkliche Geschichte, nur monadologisch, auf.

Schelling, um wirkliche Geschichte, die er für thatsächlich gegeben hält, erklären zu können, behauptet, Gott, mit dem er die Welt als eines Wesens setzt, früher als immanente Selbstgestaltung Gottes, später als Emanation aus Gottes Substanz, sei und könne nicht sein von Ewigkeit Alles, was er zu sein vermöge, und Hegel lässt nur in anderer Weise und Formulirung Gott seine an sich seiende Geistigkeit durch die Epochen der Weltgeschichte sich zur aktuellen concreten Geistigkeit auswirken und offenbar ins Endlose hin in dieser Auswirkung begriffen sein, während Schelling zuletzt doch dem halbpantheistisch gefassten Geschichtsprocess ein Ziel setzt.

Baader zeigt, dass sie alle in der Irre herumschweifen und stellt selbst das Ei des Columbus auf die Spitze, auf welcher es stehen bleiben wird. Von dem erhabenen Standpunkt der Lehre von der ewigen Selbstverjüngung Gottes aus weiss nun Baader, so weit menschliche Einsicht reicht,*) die wahre Schöpfungslehre zu gestalten, die ebenso allen Monismus wie allen Atomismus und alle Monadologie, allen Dualismus wie alle Trennung oder Vereinerleiung Gottes mit der Welt überwindet.**)

So spröde noch die meisten deutschen Philosophen sich zu Baader verhalten, so werden sie doch noch mit ihm rechnen müssen. Ganz können sie ihn nicht mehr ignoriren, aber sie müssen ihn noch gründlicher studiren, wenn sie die himmelschreienden Verfehlungen richtiger Auffassung vermeiden wollen, die sie so oder anders an den Tag legen, wo sie sich ein wenig mit Baader's Lehren befasst haben.***)

Was nun andererseits mein Verhältniss zu Herbart und seinen Anhängern sowie zu andern Nicht- oder Antipantheisten betrifft, so kennt der Recensent dieses aus eigener Schuld nicht. Er hätte

---

*) Denn an die Erklärung des Vorgangs, wie Gott von ihm unterschiedenes Sciendes macht oder hervorbringt, reicht keine menschliche Einsicht.

**) Die Weltalter: „Lichtstrahlen aus Baader's Werken", von Hoffmann (Erlangen, Besold, 1868) S. 149—228.

***) Ch. A. Thilo glaubt schon volle Gerechtigkeit geübt zu haben, wenn er in seiner „Kurzen pragmatischen Geschichte der neueren Philosophie" Baader unter den bedeutendsten von Kant angeregten „kleineren" Philosophen nennt, aber auch nur nennt. Und doch überragt der angeblich kleinere Philosoph die grössten an Tiefe und Wahrheitsgehalt und sein inneres System ist geschlossener, als es von den Systemen der meisten anderen gesagt werden kann.

dasselbe kennen lernen können, wenn er auch nur den ersten und den zweiten Band meiner philosophischen Schriften zur Hand genommen und im ersten die Beleuchtung des Angriffs auf Franz Baader in Thilo's Schrift: „Die theologische Rechts- und Staatslehre“ (412—439), und im zweiten die Abhandlung: „Ueber die Baader'sche und die Herbart'sche Philosophie“ (166—182) gelesen hätte. Er würde dann meine Stellung zur Philosophie Herbart's richtig haben auffassen können und würde dann meine Auffassung und Beurtheilung Herbart's nicht mit jener des Herausgebers der periodischen Schrift „Deutschland,“ oder andere Positivisten vereinerleit haben. Der Herr Recensent stellt sich offenbar vor, weil Dr. theol. Wilhelm Hoffmann (mein Namensverwandter und mir persönlich befreundet gewesen) Baader ein so glänzendes Zeugniss gab (kaum glänzender als es von vielen deutschen Theologen beider Confessionen, offener und vielfältiger von protestantischen als katholischen, gegeben wird), so seien wir beide auch ganz einig in der Beurtheilung der Herbart'schen Philosophie gewesen. Sicher hat der Herr Recensent im ersten Bande der p. Schr. „Deutschland“ S. 279 die Aeusserung Wilhelm Hoffmann's gelesen: „Allerdings hatte schon Schelling und dann Hegel an Franz von Baader einen Zeitgenossen und Mitdenker gehabt, der von der Realität Gottes und der ewigen göttlichen Gedanken ausging und zu einer mit dem Christenthum versöhnten Philosophie gelangte. Andererseits war aber auch ein anderer Realismus, fast Materialismus zu nennen, neben beiden in der Philosophie Herbart's ausgebildet worden, die schliesslich in ihrer Consequenz kaum anders wohin gelangen konnte, als wohin in keckeren Sprüngen, durch ein weniger methodisches Verfahren, Arthur Schopenhauer es brachte.“ Weiterhin wird noch von W. Hoffmann gesagt, Herbart's Philosophie sei mehr zur Anticipirung materialistischer Resultate missbraucht, als ernstlich studirt worden, und ein Gebräu von popularisirtem Hegelthum, von überstürztem Herbartismus, von naturwissenschaftlichen Kentnissen ohne Methode und tieferen Zusammenhang habe noch heute die Stirne, sich Philosophie zu nennen. — Der Recensent weiss nun nichts davon, dass ich in einer Anzeige des I. Bandes der p. Schrift: „Deutschland“ im Septemberheft des „Allgemeinen literar. Anzeigers für das evang. Deutschland“ 1870, später aufgenommen in meine Schrift: „Kirche und Staat“ (Gütersloh, Bertelsmann, 1872) mich in folgender Weise über Wilhelm Hoffmann's Auffassung der Herbart'schen Philosophie („Kirche und Staat“ S. 95—96) ausgesprochen habe: —

„Die kurze Erwähnung Herbart's und Schopenhauer's wird in der geschehenen Weise von der Kritik nicht gebilligt werden können. Der Realismus Herbart's ist nicht, wie der Verfasser will, fast Materialismus zu nennen, denn die Realen Herbart's, man mag sie nun befriedigend finden oder nicht, sind jedenfalls nicht materielle Atome, und überdiess verneint Herbart nicht einen auf grösste Vernunftwahrscheinlichkeitsgründe gestützten Glauben an den persöhnlichen Gott und folglich nicht die Religion, und, wenn die Religion nicht, dann gewiss auch nicht die christliche, mag er nun den christlichen Dogmen volle Zustimmung geben oder nicht. Die Behauptung, dass die Herbart'sche Philosophie schliesslich in ihrer Consequenz kaum anders wohin habe gelangen können, als wohin in keckeren Sprüngen durch ein weniger methodisches Verfahren Arthur Schopenhauer es gebracht habe, ist weder haltbar, wenn man die Erkenntnisstheorien beider Forscher in das Auge fasst, noch wenn man den Blick auf deren metaphysisches Princip richtet. Bei jenem ist dem religiösen Glauben eine sichere Zufluchtsstätte offen gehalten, bei diesem nicht. Herbart ist Monadolog und Individualist, Schopenhauer Pantheist und Monist. So wenig als Leibniz und Spinoza, so wenig können Herbart und Schopenhauer zu gleichen Ergebnissen gelangt sein." In einer Anmerkung erklärte ich noch: „Der harte Ausspruch des Verfassers (Dr. Wilhelm Hoffmann's) erklärt sich wohl einmal daraus, dass die Realen Herbart's primitiv bewusstlos, und dann daraus, dass sie als absolut seiende ungeschaffen sind und so den Atomen der Materialisten nahe zu stehen scheinen. Allein sie sind darum doch nicht materiell und, obgleich als unerschaffen gedacht, können sie doch nach Herbart als von Gott geordnet mit gutem Grunde geglaubt werden. Diese Ansicht ist unbefriedigend, aber sie ist auch nicht einmal fast materialistisch." Ich füge hinzu, da die Realen nicht als kleinste Körperchen (Atome im Sinne Demokrit's etc.) gedacht sind, so sind sie auch nicht materiell, und ist die Monadologie des Herbart nicht materialistisch. Aber es ist nicht minder unmöglich, die Entstehung des Bewusstseins, des Geistes aus den angeblichen Selbsterhaltungen der Realen zu erklären, als sie aus den Verbindungen der materiellen Atome der Materialisten erklärt werden können. Nicht Materialismus und nicht Atheismus habe ich der Herbart'schen Philosophie vorgeworfen, wohl aber ausser noch Anderem, dass sie vom Glauben an Gott zum Gewisswissen aus unerschütterlichen Gründen nicht gelangt sei, dass sie Gott als Schöpfer der Welt nicht begriffen habe, ihn nicht einmal als Schöpfer glauben könne, sondern ihn in blossem Wahrscheinlichkeitsglauben zum Weltbau-

meister herabsetze. Letzteres darum, weil sie in ihrer Metaphysik zwar nicht die materiellen Atome, wohl aber den Pluralismus von den Materialisten angenommen habe und das Exorbitant-Befremdende, als das allein Logische und Vernünftige lehre, die Mehrheit, Vielheit absolut Seiender sei kein Widerspruch. Soll nun vollends nach Herbart Gott, an sich auch nur ein einfaches reales Wesen, zur Intelligenz, also zur Persönlichkeit, nur durch eine zweckmässige Gruppirung der einfachen realen Wesen, mit denen er zusammen sei, gelangen können, so beruht diess auf einem augenscheinlichen Cirkelschluss und erreicht den Gipfel des Unsinns, der nicht mehr überboten werden kann. Ist es da zum Verwundern, dass Herbart gesteht, seine Metaphysik drohe sich ihm zu entfremden, wenn er sie auf die Gotteslehre anzuwenden versuche. Dass er nicht auch sagt, sein Gottesglaube drohe sich ihm zu entfremden, wenn er ihn mit seiner Methaphysik zu vereinen suche, mag seinen Grund darin gehabt haben, dass sein Gottesglaube unaustilgbare Wurzeln in ihm hatte, womit er nur Baader's Behauptung bestätigt hätte, dass Gott, der grosse Unbewegliche und unbewegt Bleibende, sich im Selbstbewusstsein des Menschen als solcher und damit als aus demselben inamovibel kund gebe.“

Die Verwunderung des Herrn Recensenten, dass Dr. theol. Wilhelm Hoffmann als philosophischen Repräsentanten des Geistes des geeinigten Deutschlands Baader gewählt habe, würde vielleicht schwinden oder sich doch mindern, wenn er im Oktoberheft 1873 des „Beweises des Glaubens“ den Aufsatz des Herrn Bauraths Cuno zu Düsseldorf: „Fr. v. Baader der christliche Philosoph“ nachlesen wollte. Am Schlusse dieser interessanten Betrachtung wird nämlich gesagt: „Hoffentlich ist die Zeit nicht mehr fern, wo man, ermüdet von den unberechtigten Prätensionen einer falschen, materialistisch gerichteten Naturwissenschaft, welche eigentlich nur mechanische Naturbeschreibung ist, sich wieder mit regem Eifer, mit echtem Wissensdrang der urdeutschen Philosophie zuwenden wird. Nachdem wir seit 30 Jahren wieder angefangen haben, unsere altdeutschen Baumeister zu verstehen, unsere verfallenen Dome zu restauriren und neue Dome im reinsten Style zu bauen, nachdem wir auf dem politischen Gebiete einen frischen Anlauf zu nationaler Einigung genommen und uns gegen alles fremdartige Wesen gewehrt haben, müssen wir auch auf dem Gebiete der Wissenschaft uns auf unsere urewigen Schätze besinnen und unsere deutschen Philosophen nicht wieder verkennen, die Fremdherrschaft wird auch auf diesem Gebiete endlich gebrochen werden.“

In der That ist Baader unter allen deutschen Philosophen dem Genius des deutschen Geistes am treuesten geblieben. Weder die orientalische, noch die griechische, noch die römische, noch die Philosophie der ausserdeutschen neueuropäischen Nationen hat in Baader's Lehren eine einseitig hervortretende, noch weniger eine vorwiegende Rolle gespielt. Ohne deren Beachtung, so viel ihm in seiner Lage möglich war, zu vernachlässigen und, das Wahre oder irgend wie Fördernde anerkennend, wo er es fand, suchte er die Anfänge der deutschen Philosophie zu erforschen, ihre weitere Entwickelung zu verfolgen und die durch die eingetretene Unterbrechung der Continuität der deutschen Geistesentwickelung vergessenen Schätze an das Licht zu ziehen. Diess vollbrachte er, in seiner Weise, freilich nur in blitzartigen Beleuchtungen, aber diese gaben doch einen kräftigen Impuls zu dem Hervortreten einer Reihe von Monographien über die meist Mystiker oder Theosophen genannten deutschen Philosophen von Meister Eckhart an bis Oetinger, Arbeiten, die zwar noch immer der Vervollständigung bedürfen, aber in nicht langer Zeit bis dahin gediehen sein dürften, allererst eine wirkliche, alle Stadien der Entwickelung umfassende Geschichte der deutschen Philosophie zu ermöglichen. Wie die Romantiker auf die Entdeckung der Schätze der altdeutschen Dichtung und Culturelemente wirkten, so wirkte Baader auf die Wiederauffindung der Anfänge der deutschen Philosophie und Kenntniss von deren Entfaltung.*) Wenn unsere Reflexionsphilosophen sich mehr oder minder sträuben, die intuitiven Denker als ebenbürtig gelten zu lassen, so verkennen sie erstlich, dass der Unterschied der reflexiven und der intuitiven Denker nur ein relativer ist und nur auf einem grösseren oder geringeren Vorwiegen der Reflexion und der Intuition beruht, und zweitens, dass gerade unter den intuitiven Denkern die grössten Genies, die wahrhaft schöpferischen Geister angetroffen werden, indess die Reflexionsphilosophen weit überwiegend von Vorgängern geschaffene Ideen und Gedanken oft mit ausgezeichnetem Scharfsinn, meist in syste-

*) Dr. Adolph Lasson hebt in seiner geistreichen Monographie über Meister Eckhart (S. 117) hervor, dass Baader zum ersten Mal wieder auf diese von Görres eine wunderbare genannte Gestalt des Mittelalters aufmerksam gemacht habe. Eckhart (geb. zwischen 1250—1260, gest. zwischen 1324—1329) wirkte durch das folgende Jahrhundert fort und hatte noch Einfluss auf Nikolaus von Cusa (1401—1464), der den grössten Theil seiner Schriften noch kannte, während sie mit ihm immer mehr in Vergessenheit geriethen, bis Baader in Tauler'schen Schriften Wichtiges von ihm fand und später Franz Pfeiffer seine Schriften zu sammeln und herauszugeben anfing.

matischer Gestalt, nicht selten in glänzenden und gewinnenden Formen auszubilden, mitunter aber auch, bei blendenden äusseren Vorzügen, zu verflachen pflegen. Es gibt keinen grossen Philosophen ohne mächtige Intuitionskraft und selbst Kant verdankt die Unerschütterlichkeit und Unverwüstlichkeit seines Ansehens — trotz der Nachweisung zahlreicher erheblicher Irrthümer — weit mehr den intuitiven Elementen seiner Lehren als den reflexiven. Die letzteren sind mindestens zum Theil einer noch schärferen Reflexion gewichen, die ersteren strahlen fort wie die Gestirne am Nachthimmel.

Den falschen Auffassungen und Entstellungen der Lehren Baader's, deren so viele sind, dass man sich fast versucht fühlen könnte, sie seien so zahlreich wie die Sandkörner am Meere, wird vielleicht erheblich oder ganz gesteuert werden, wenn einerseits der Hegelianer Kuno Fischer in seiner Geschichte der neueren Philosophie einen Umriss seines Systems gegeben haben wird, und wenn andererseits der Herbartianer Thilo der im Leipziger Centralblatt an ihn ergangenen Aufforderung nachkommen würde, in einer zweiten Auflage seiner Pragmatischen Geschichte der Philosophie eine objective Darstellung der Lehren Baader's an das Licht zu stellen. Je sorgfältiger beide Forscher zugleich eine eindringende Kritik versuchen würden, um so förderlicher könnte solche Erscheinung werden. Wer sich früher summarisch — ohne, was indess sehr löblich wäre, zu den sämmtlichen Werken Baader's zu greifen — unterrichten will, ist auf die nachfolgend bezeichneten zwei Schriften zu verweisen, die in Rücksicht der Objectivität nicht übertroffen werden können, da sie im Text nicht einen Satz veränderten Gedankeninhalts vortragen:

1) Die Weltalter: Lichtstrahlen aus Fr. v. Baader's Werken von Prof. Dr. Fr. Hoffmann. Erlangen, Besold, 1868.
2) Grundzüge der Societätsphilosophie: Ideen über Recht, Staat, Gesellschaft und Kirche von Fr. v. Baader. Mit Anmerkungen und Erläuterungen von Prof. Dr. Fr. Hoffmann. Zweite verbesserte und erweiterte Auflage. Würzburg, Stuber, 1865.

Ein besonderer Abschnitt dieser Schrift erschien in besonderem Abdruck mit Vorreden und Anmerkungen von Prof. Dr. Fr. Hoffmann unter der Aufschrift: Blitzstrahl wider Rom. Die Verfassung der christlichen Kirche und der Geist des Christenthums. Zweite verbesserte und erweiterte Auflage. Würzburg, Stuber, 1871.

5.

Die Anthropologie als die Wissenschaft von dem körperlichen und geistigen Wesen des Menschen. Dargestellt von Prof. Dr. Maximilian Perty zu Bern. Zwei Bände. (Leipzig und Heidelberg, Winter, 1874.)

Das vorliegende Werk des berühmten Verfassers zeichnet sich vor Allem durch seine Reichhaltigkeit aus. Der erste Band umfasst die Darstellung des körperlichen und geistigen Lebens des Menschen. Der zweite Band handelt von der menschlichen Gattung und umfasst die Entstehung des Menschengeschlechts und seine Ausbreitung in Rassen und Völker sammt Culturgeschichte. Eine eingehende Berichterstattung und Beurtheilung kann nicht Gegenstand der „Psychischen Studien" sein. Wir müssen uns hier auf einige Partien des Werkes beschränken, welche dem Zwecke dieser Zeitschrift näher liegen. Zur Darstellung des körperlichen Lebens des Menschen hat der Verfasser die Fortschritte der Physiologie in umfassendster Weise benutzt und in einfacher, klarer Darstellung verwerthet. Bei der trefflichen Auseinandersetzung der Funktionen des Nervensystems ist für uns bemerkenswerth, dass der Verfasser zwar der Phrenologie nicht alle Berechtigung abspricht, aber ihrer Zersplitterungstheorie der Seelenthätigkeiten entgegentritt und auf die Nothwendigkeit hinweist, die Hirnorgane als einheitlich zusammenwirkend zu fassen, ausser dem das Bewusstsein ganz unbegreiflich bleibe und das Geistesleben in lauter isolirte Erscheinungen zerfalle. In Bezug auf (physiologisch-) anormale Zustände des Menschen werden von dem Verfasser zahlreiche beachtenswerthe Thatsachen vorgetragen, deren Erklärung noch grossentheils aussteht. Das zweite Buch: „das Geistesleben" beginnt mit einer Erklärung, die den Standpunkt des Verfassers dem Materialismus und gemeinen Pantheismus gegenüber klar bezeichnet: „Der räumlich zeitlichen Aussenwelt steht die bloss zeitliche Innenwelt gegenüber, deren Zusammenfassung in der Einheit des Bewusstseins nur einem einheitlichen substantiellen Wesen möglich wird; Wirkung Vieler kann nicht bewusste Einheit erzeugen. Im Bewusstsein unterscheidet sich die Seele, oder — wenn man deren höhere Beziehungen im Auge hat — der Geist, als ein Besonderes nicht nur von der Aussenwelt, sondern von seinen eigenen Vorstellungen.

Bei allem Stoffwechsel hat die Seele doch immer das gleiche Bewusstsein vom ersten Aufdämmern desselben bis zum Ende des Lebens, trotz aller Unterbrechungen durch Schlaf oder besondere Umstände, und erhält sich stets in ihrer Selbständigkeit und individuellen Bestimmtheit. Wie wir die Materie bloss nach ihren Thätigkeiten, nicht nach ihrem Wesen erkennen, so auch die Seele, von der wir nur wissen, dass sie der Erregbarkeit und Selbstthätigkeit fähig ist, fühlen, denken und wollen kann. — Ist auch die Vorstellung des Ich nicht von Anfang gegeben, sondern entwickelt, so kann es dazu doch nur vermöge der monadischen Einheit der Seele kommen, welche sich selbst erfasst und erleuchtet." Von diesem Standpunkt aus wendet sich der Verfasser sowohl gegen v. Hartmann's, als noch mehr gegen des Verfassers Schrift: „Das Unbewusste vom Standpunkte der Physiologie und der Descendenztheorie" (1872) monistische Theorie mit triftigen Gründen, indem er nachweist, dass, wenn auch die geistigen Funktionen (Denken, Fühlen, Wollen) von Vorgängen im Gehirn begleitet werden, sie doch nicht aus denselben erklärt werden können. In der Frage nach dem Ursprung der Seele geht der Verfasser nicht über die hypothetische Annahme hinaus, dass sie als Lebensprincip des Leibes von den Eltern stamme, dass aber im gleichen Augenblick die Einwirkung des Schöpfers stattfinden müsse, damit sie zur menschlichen Seele, zur „Geistseele" werde. Die Art der Einwirkung des Schöpfers, durch welche die Seele als Lebensprincip zur Geistseele werde, bestimmt der Verfasser nicht näher und lässt somit die Frage doch ungelöst. Es kann hierbei bemerkt werden, dass Andrew Jackson Davis ebenfalls die materialistische Erklärung der „Geistseele" entschieden verwirft, womit er sich hoch über den Materialismus erhebt, aber durch seine Descendenztheorie, die keineswegs mit der späteren Selektionstheorie Darwin's zusammenfällt, sondern der Wigand'schen Hypothese sehr nahe steht*), auch nicht alle Schwierigkeiten der Erklärung hebt. Aber Davis' Anschauung hat eine gewisse Grossartigkeit, wenn sie auch mehrfacher Berichtigung bedarf.

Es würde uns nun hier zu weit führen, den Verfasser durch seine ganze Entwicklung der Psychologie zu begleiten, und wir wenden uns zu denjenigen Betrachtungen derselben, welche sich über die ungewöhnlichen Zustände des Seelenlebens verbreiten Die Schilderung des Träumens dient ihm zum Ausgangspunkte

*) Die Genealogie der Urzellen als Lösung des Descendenz-Problems von Prof. Dr. A. Wigand. (1873.) Vergl. Baader's Werke XII, 175.

dieser Betrachtungen. Es erscheint ihm noch als ein normales Phänomen des Lebens, wogegen nichts zu erinnern ist. Er bespricht die Schlummerbilder, die Erinnerung des Traumes, die Wirkungen der vergrössernden Phantasie in Träumen recht gut. Wenn er aber (S. 327) behauptet, man könne nur von dem träumen, was man, wenn auch in ganz anderer Form, sinnlich erfahren habe, so wäre diess doch nur richtig, wenn es bloss auf die Sinnenwelt bezügliche Träume gäbe. Es gibt aber auch geistige, wenn man sie so nennen will, Gedankenträume, Träume, die sich mit religiösen, wissenschaftlichen, dichterischen, überhaupt künstlerischen Fragen und Aufgaben beschäftigen, die allerdings ebenfalls Erfahrungen, aber nicht nothwendig unmittelbar sinnliche, oder doch nicht sinnliche jeder Art voraussetzen. Damit ist es ganz wohl vereinbar, dass der Taubgeborene nie von Hörbarem, der Blindgeborene nie vom Sichtbaren träumt. Dass übrigens im Traume, so gut wie im Wachen, das magische Vermögen des Geistes aufgeschlossen werden kann, leugnet der Verfasser nicht. Indem er vom Fliegen im Traume spricht, bemerkt er, er glaube, es sei darunter vielmehr ein Schweben zu verstehen, was bei ihm oft vorkomme, und zwar mit geringerer oder grösserer Leichtigkeit. Aber Andere haben keineswegs die Erinnerung von einem blossen Schweben, sondern von einem vollkommenen Fliegen im Traume.*) Ich selbst erinnere mich solcher Träume, in welchen ich nicht bloss aufwärts und herabwärts, sondern auch horizontal durch weite Strecken flog, einmal aufwärts in ungeheure Entfernung von der Erde, wo ich sie nur noch wie ein Kügelchen erblickte, und von da wieder herab, das immer Grösserwerden der Erdkugel bemerkend, bis ich ganz sanft auf dem Boden meiner von meinem damaligen Wohnort entfernten Vaterstadt ankam, ein anderesmal horizontal, an zwei feinen Bändern einen in der Luft vor mir her pfeilschnell fliegenden Hirsch haltend und ihm mit gleicher Schnelligkeit durch weite Gefilde hin folgend.

Im Capitel der ungewöhnlichen Zustände bespricht der Verfasser kurz die Illusion (falsche Beurtheilung eines wirklichen, durch die Sinne wahrgenommenen Gegenstandes), die Hallucination (falsche Beurtheilung innerer Reize) und die Vision. Von der letzteren sagt er sehr gut: „Die wahre Vision ist nur durch das sogenannte

*) Man müsste dann das Traumfliegen, weil in der Regel dabei besondere Flugorgane nicht mitgeträumt sind, Schweben (Fortschweben) nennen wollen.

magische Vermögen des Menschen zu erklären*), welches ihn befähigt, auf eine nicht näher erklärbare Weise eine Wahrnehmung von fernen, oder vergangenen, oder künftigen Dingen, von lebenden oder nicht mehr lebenden Personen zu erhalten, die wie bei den Hallucinationen öfters auf bestimmte Sinnorgane bezogen werden, obwohl direct auf die Seele selbst gewirkt wird."

Hier öffnet sich nun ein Einblick in die geheimnissvolle Tiefe des Seelenwesens, der einmal uns erkennen lässt, dass Geist auf Geist wirkend, unmittelbar Vorstellungen erzeugen kann, andererseits, dass ausser der gröberen, materiellen Wechselwirkung der Seele und der Aussendinge noch eine verborgene subtilere besteht. Nachdem der Verfasser die Illusion, Hallucination und besonders die wahre Vision lehrreich besprochen hat, geht er zur Schilderung des Nachtwandelns über und verbreitet sich dann des Näheren über den magnetischen Schlaf und das Schlafwachen, das Magnetisiren und den Rapport zwischen dem Magnetiseur und dem Magnetisirten. Ueber das magnetische Hellsehen äussert er sich in folgender beachtenswerthen Weise:

„In seltenen Fällen entwickelt sich nun auch das sogenannte Hellsehen, womit ein geistig und sittlich gehobener Zustand verbunden ist und in welchem manchmal Verborgenes, Fernes und Zukünftiges erkannt wird. Man kann sich hierbei einmal denken, dass die innerste, sonst latente Kraft des Menschen sich mit den Wesenheiten der Dinge in directe Beziehung setzt, unbehindert durch die Materie, welche für sie durchdringbar wird, etwa so, wie der unter den Tisch gehaltene Magnet die auf demselben liegenden Eisenfeile anzieht, unbehindert durch das Holz, welches für ihn nicht vorhanden ist, wobei der Mensch nicht in eine andere Welt, sondern die Welt nur auf eine andere Art schauen würde, — oder man kann auch die Vermuthung hegen, dass die Erkenntnisssphäre des Menschen durch Theilnahme an dem Wissen höherer Intelligenzen ungemein erweitert werde.

Hierzu darf bemerkt werden, dass beides getrennt und vereinigt vorkommen kann. Der schlafende Zustand steht nach dem Verfasser weder schlechthin unter, noch schechthin über dem wachen Leben, sondern zum Theil unter, zum Theil über ihm.**) Er kennt

---

*) Entgegen der materialistischen Ansicht von Dr. A. Mayer (Die Sinnestäuschungen, Hallucinationen und Illusionen S. 78), welcher fälschlich Hallucination und Vision identificirt.

**) Dr. Fr. Vorländer (Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele S. 215) sagt: „Was für den Naturorganismus überhaupt

auch das Vermögen der Hellsehenden, über den Sitz eigner und fremder Leiden im Organismus richtiger zu urtheilen und den Eintritt der Krisen, die Wiederkehr der Krampfanfälle, die Perioden und das Ende des Zustandes oft mit grosser Sicherheit vorauszubestimmen, so wie auch die ihnen zuträglichen Mittel anzugeben.*) Mit und ohne Heilbetrieb beschäftigen sich Somnambulen mit moralischen und religiösen Interessen. Es ist unzweifelhaft, dass die mesmerische Einwirkung sich oft bei Krankheiten heilsam erweist und dass manche Menschen mit besonderer Kraft hierfür ausgestattet sind, wie z. B. der irische Edelmann Greateakes im 17. Jahrhundert, in unserer Zeit Schoder in Wien, Neuberth in Berlin, Nietsch in Schlesien, der hessische Gerichtsarzt Bork u. A. Der Verfasser hätte noch eine Reihe mit besonderer Kraft begabter Magnetiseure nennen können. In der Gegenwart scheint Dr. Kramer in München einer der kraftbegabtesten zu sein.

Ganz ausnahmsweise kommt nach dem Verfasser bei dem Schlafwachen auch noch vor das ekstatische Schweben und Tönen und die Kraft, Fernwirkungen und Spukphänomene hervorzubringen, jedoch minder häufig und in geringerer Energie, als bei der magischen und religiösen Tagesekstase. Es steht ihm fest, dass es ein magisches Vermögen im Menschen gibt, dessen Wirkungen nicht aus den mechanischen und physiologischen Kräften erklärbar sind. „Die Zeit ist nur zu sehr geneigt, die Wichtigkeit der angeführten Verhältnisse, welche mit der innersten Natur und ewigen Bestimmung des Menschengeistes zusammenhängen, zu unterschätzen, weil ihr das Verständniss leider immer mehr zu entschwinden droht.**) Der Verfasser verweist für die näheren Ausführungen auf seine früheren Werke: 1) Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur, (1. u.) 2. Aufl. 1872. 2) Blicke in das verborgene Leben des Menschengeistes. 1869.

---

eine krankhafte Erscheinung ist, das kann nichts desto weniger für das Seelenleben zur momentanen Erhöhung dienen."

*) Schon Passavant (Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen, 2. Aufl. S. 49) sagt: „Das Durchschauen des eigenen Körpers mit grösserer oder geringerer Klarheit ist eine der constantesten Erscheinungen im Somnambulismus." Man vergleiche die auf Magnetismus bezüglichen Schriften von Mesmer, Wolfart, Ennemoser, Barth, Kerner, Gerber, Haddock u. viele A.

**) Diess gilt doch nur für gewisse Kreise. Gab es zu allen Zeiten Männer, die von den fraglichen Erscheinungen mehr oder minder Kunde hatten, so gibt es jetzt deren mehr als vielleicht jemals, so dass an ein Entschwinden nicht mehr zu denken ist. Nur muss der Spiritualismus von Ausschreitungen befreit und freigehalten werden.

Man kann es auffällig finden, dass der Verfasser mit keiner Silbe des amerikanischen Sehers A. J. Davis gedenkt, des weitaus merkwürdigsten Phänomens im gesammten Bereiche hellseherischer Vorkommnisse. Sollte er etwa im Sinne haben, eine eigene Studie über Davis zu veröffentlichen, so könnte dies nur höchst willkommen zu nennen sein.*) — Wenn der Verfasser sagt: „Sinn und Verstand kommt nur in das Leben, wenn neben der zeitlichen Bestimmung der **Menschheit eine ewige des menschlichen Individuums** besteht," so begegnet ihm (bei aller Verschiedenheit der Ausführung) Davis in diesem Gedanken mit aller Bestimmtheit, entgegen der Gottes-, Freiheits- und Unsterblichkeitsleugnerei des gemeinen Pantheismus und des Materialismus eines Ludwig Feuerbach und seines langen Schweifes von Nachtretern bis zu Strauss, Lang, Ziegler, Büchner u. s. w. herab.**)

In dem Weiteren spricht der Verfasser nicht wenig lehrreich über die Geisteskrankheiten, die Macht des Geistes bei der Ohnmacht des Leibes, die Entwickelung des Geisteslebens und die Lebensalter, Leben und Schicksal, bedeutende Menschen, und schliesst den ersten Band mit der Vorführung geistreicher Sprüche alter und neuer Weisheit.

Der zweite Band des Werkes handelt von der menschlichen Gattung, entwirft im dritten Buche eine Uebersicht der Rassen und Völker und stellt im vierten Buche die kulturgeschichtliche Entwicklung der Menschheit dar. Die Entstehung und Ausbildung des Menschen ist ihm auch jetzt noch ein Geheimniss. Doch hält er fest, dass der Mensch aus niedrigeren Zuständen seines eigenen Wesens zu höheren sich entwickelt habe. Schon die

---

*) Seine Recension der „Principien der Natur" von Davis in den „Blätter für literarische Unterhaltung" (1870, IV. 27) musste freilich den Widerspruch des Hrn. Staatsrath Aksakoff und des Uebersetzers Hrn. Wittig in mehrfacher Beziehung hervorrufen. Vergl.: „Der Arzt" von Davis CLXXI ff., CLXXXII ff.

**) Gewandtheit ist fast das Einzige, was man den negativen Schriften von W. Lang (D. Fr. Strauss. Eine Charakteristik), von Th. Ziegler (In Sachen des Strauss'schen Buches, eine Streischrift), und von L. Büchner (Der Gottesbegriff und seine Bedeutung (!) in der Gegenwart) nachrühmen kann. Von tieferem Geiste ist nichts in ihnen zu finden. Zuletzt krönt noch die als Tiefsinn sich träumende Flachheit das Werk. J. C. Fischer wähnt durch seine Schrift: „Das Bewusstsein," alle genialsten Heroen des Denkens überflügelt zu haben durch die Behauptung, dass der Geist aus der Urdummheit der unbewusst schaffenden Natur als der einzigen Quelle und direkten Ursache alles bewussten und unbewussten Lebens entspringe.

Thatsache, dass alle Menschenformen sich fruchtbar fortpflanzen können, beweist ihm, dass die Aufstellung mehrerer Menschenarten nicht gerechtfertigt ist. Wohl aber erscheint ihm sehr wahrscheinlich, dass die Menschen in ihrer gegenwärtigen Gestalt sogleich in vielen Individuen in einer bedeutend ausgedehnten anthropo-genetischen Zone aufgetreten sind, so dass gleich eine ziemliche Verschiedenheit der Stammeltern gegeben war, welche die Grundlage der Rassen gab.

Die Rassenbildung ist ihm wesentlich in einem Differenzirungsprinzip der Menschenart begründet, dessen Wirksamkeit erhöht wurde, als die Menschen durch ihre grosse Vermehrung gezwungen wurden, in differente Klimata einzuwandern, in einer früheren Zeit bei noch grösserer Indifferenz und Biegsamkeit der menschlichen Constitution.

Die Wanderungen geschahen in Etappen, die Acclimatisation erfolgte stufenweise. Das ganze dritte Buch ist nun in gedrängter Ausführung der Schilderung der (unmerklich ineinander übergehenden) Rassen und Völker gewidmet. Das vierte (und letzte) Buch versucht eine Darstellung der culturgeschichtlichen Entwickelung der Menschheit, in welcher in reicher Entwickelung alle Seiten des Gegenstandes zur Sprache kommen. — Das Werk schliesst mit allgemeinen Bemerkungen und einem Rück- und Vorblick. Diese Anthropologie ist vorzüglich werthvoll durch die verständige Verwerthung eines erstaunlich reichen Erfahrungswissens, weniger durch philosophische Durchdringung des bedeutenden Materials. Wohl liegt ihm eine einheitliche Weltanschauung zu Grunde, die man im weiteren Sinne des Wortes theistisch nennen kann, getragen von den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, aber von philosophischer Begründung dieser Ideen ist in diesem Werke des Verfassers nicht viel zu finden. Neben dem gesicherten Erfahrungswissen nimmt das Hypothetische einen nicht unerheblich weiten Raum ein, was nach dem Stande der Wissenschaft guten Theils freilich nicht anders sein konnte.

6.

Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Ein Vortrag in der zweiten öffentlichen Sitzung der 45. Versammlung

deutscher Naturforscher und Aerzte zu Leipzig am 14. August 1872, gehalten von Emil Du Bois-Reymond. (Leipzig, Veit, 1872.)

Du Bois Raymond's Grenzen des Naturerkennens besprochen von Dr. C. Langwieser. (Czermak, Wien, 1873.)

Man sollte denken, dass die Naturwissenschaft, wenn sie wirklich die Weltbesiegerin unserer Tage ist, wie der Redner von ihr rühmt, die Frage über ihre Grenzen längst allgemeingültig müsste ausgemittelt und festgestellt haben, wenn ihr wirklich die Sicherheit und Festigkeit zuerkannt werden soll, welche sie sich in ihren Vertretern beilegt. Aber diese „Weltbesiegerin" gibt sich von vornherein doch schon starke Blössen, wenn sie in ihren Vertretern so weit auseinander geht, als nachweisbar der Fall ist, und ein und derselbe Vertreter mit sich selber nicht übereinstimmt, und zwar nicht bloss in verschiedenen Stadien seiner Entwickelung, sondern in einer und derselben Schrift. So stimmt es z. B. nicht gut zusammen, wenn Du Bois-Reymond in seiner Leipziger Rede das Causalitätsbedürfniss vorläufig befriedigt sein lässt durch die Auflösung der Naturvorgänge in Mechanik der Atome, nachher aber die Annahme von Atomen ernstlich in Frage stellt und nicht ohne Grund unauflösliche Widersprüche in derselben findet. Wenn hier der Naturforscher, wie der Redner sagt, an der Grenze seines Witzes steht, so hat er uns doch sicher keine Einsicht in die Naturvorgänge verschafft. Trotzdem dass er eingeständig ist, die Existenz der Atome nicht erweisen zu können, so ist doch nicht zu bezweifeln, dass er sie annimmt, also blind glaubt und zwar als ewig, unentstanden und unvernichtbar; denn ohne diesen blinden Glauben könnte er ja den Materialismus nicht festhalten, wie er ungeachtet seiner Einschränkungen des naturwissenschaftlichen Erkennens augenscheinlich thut. Eingeständig vom Wesen der Materie nichts zu verstehen, meint er nun (was kann er anders als meinen, da er nichts davon erkennt!), man dürfe nur Materie und Kraft als gegeben voraussetzen, so sei, in der Idee (!) die Körperwelt verständlich. Man darf also nur etwas voraussetzen, so wird Alles verständlich! So vor Allem, dass das Leben, das Organische, nichts weiter als ein Zusammentreten unorganischer Stoffe sei, nichts Superrationales, sondern bloss ein überaus schwieriges mechanisches Problem. Alles Organische, natürlich nach diesen blinden Voraussetzungen mit Einschluss des Menschen, ist nichts als bewegte Materie, und damit ist bewiesen (!), dass es keine Lebenskraft im

Sinne der Vitalisten gibt. Kaum ist diess gesagt, so wird doch wieder eingeräumt, dass wir (d. h. der Naturforscher Du Bois-Reymond und Andere) auf's Neue an einer Grenze unseres Witzes stehen, wenn wir das Bewusstsein ins Auge fassen. Denn diess, wird gesagt, ist ein neues Unbegreifliche, und nicht bloss für jetzt, sondern für immer, wird hinzugefügt. Durch keine zu ersinnende Anordnung oder Bewegung materieller Theilchen des menschlichen Gehirns lasse sich eine Brücke ins Reich des Bewusstseins schlagen, die niedersten geistigen Vorgänge zeigten dieselbe Kluft zwischen Bewusstsein und Materie. „Nicht mehr als im Verstehen von Kraft und Materie hat im Verstehen der Geistesthätigkeit aus materiellen Bedingungen die Menschheit seit zweitausend Jahren, trotz allen Entdeckungen der Naturwissenschaft, einen wesentlichen Fortschritt gemacht. Sie wird es nie . . . . Unser Naturerkennen ist also eingeschlossen zwischen den beiden Grenzen, welche einerseits die Unfähigkeit, Materie und Kraft, andererseits das Unvermögen, geistige Vorgänge aus materiellen Bedingungen zu begreifen, ihm ewig vorschreiben. Innerhalb dieser Grenzen ist der Naturforscher Herr und Meister etc." Und doch will der Redner, dass der Naturforscher unbeirrt durch Mythen, Dogmen und altersstolze Philosopheme, auf dem Wege der Induction (!) seine eigene M e i n u n g (ist das Alles?) über die Beziehungen zwischen Geist und Materie (also doch zwei Dinge, und vollends durch eine unausfüllbare Kluft getrennte) sich bilden soll. Sieht er ja doch, wie der Redner sagt, in tausend Fällen materielle Bedingungen das Geistesleben beeinflussen. Also frisch drauf los Meinungen gebildet; ist ja doch keine Gefahr, dass da andere als materialistische Meinungen herauskommen werden, z. B. die von dem Redner bemerkte, dass der Naturforscher den menschlichen Geist gleichsam (!) mit dem Gehirne wachsen und, nach der empirischen Ansicht (!), die wesentlichen Formen seines Denkens sogar erst durch äussere Wahrnehmungen sich aneignen s i e h t. Endlich die Descendenztheorie im Verein mit der Lehre von der natürlichen Zuchtwahl drängt ihm die Vorstellung (also auch nur Meinung, Einsicht und Erkenntniss bedarf er nicht!) auf, dass die Seele als allmäliges Ergebniss gewisser materieller Combinationen entstanden und vielleicht (!) gleich andern erblichen, im Kampf ums Dasein nützlichen Gaben durch eine zahllose Reihe von Geschlechtern sich gesteigert und vervollkommnet habe.

Sollte man ein so unwissenschaftliches Gerede von einem berühmten Naturforscher für möglich halten, wenn man es nicht gedruckt vor Augen sähe?

Ist das Wissenschaft, im eingestandenen Mangel aller Einsicht in das Wesen der Materie, in die Möglichkeit, wie Materie und Kraft eins sein können, wie das Bewusstsein aus dem Materiellen zu erklären wäre, sich auf mehr oder minder scheinbare Meinungen zu werfen und mit diesen stolz zu thun, als wenn sie Wunder was für Errungenschaften wären? Das Bewusstsein, auch das niedrigste, soll nicht aus Stoffcombinationen erklärbar sein, und doch soll das Organische, das Leben, innerhalb dessen das Bewusstsein auftritt, durch blosses Zusammentreten unorganischer Stoffe entstanden sein, dieselbe Seele, welche das nach ihm absolut unerklärliche Bewusstsein in sich trägt, soll als allmäliges Ergebniss materieller Combinationen entstanden betrachtet werden dürfen.

Und um uns ja nicht über die eigentliche Meinung — von Wissenschaft, Einsicht, Erkenntniss ist gar nicht die Rede — im Dunkeln zu lassen, wird uns noch wörtlich gesagt: „Ob wir die geistigen Vorgänge aus materiellen Bedingungen je begreifen werden, ist eine (bereits entschieden verneinte) Frage, ganz verschieden von der, ob diese Vorgänge das Erzeugniss materieller Bedingungen sind. Jene Frage kann verneint werden (als ob die Entscheidung darüber ihm noch offen stände!), ohne dass über diese etwas ausgemacht, geschweige auch sie verneint würde." Merkwürdig gewunden, aber doch leicht dahin zu verstehen: Obgleich wir uns in dicker Unwissenheit über Materie, Kraft, Leben, Bewusstsein wissentlich befinden, so beliebt es uns doch zu meinen, und dieses Meinen so hoch wie eine aus Erkenntniss entsprungene Ueberzeugung zu halten, dass alle und jegliche Vorgänge das Erzeugniss materieller Bedingungen sind; denn der Materialismus ist weniger unsere Freude als unser Stolz und weil er unser Stolz ist, müssen wir uns dazu zwingen, dass er auch unsere Freude sei.

Das zweite oben angezeigte Schriftchen von Langwieser zeigt nun, wie wenig die Materialisten in Hauptfragen mit einander einverstanden sind, wie wenig also der Materialismus auf festen Grundlagen ruht. Langwieser bestreitet, dass das Naturerkennen in die von Du Bois-Reymond gesteckten Grenzen eingeschlossen sei, und lebt der Hoffnung, dass die Naturwissenschaft das Bewusstsein, den Geist, aus Bewegungen der Materie, der Atome, vollkommen erklären werde. Das heisst, er setzt die Wahrheit des Materialismus voraus und sucht nun nach Bestätigungen dieser Voraussetzung, und dazu ist ihm jeder Schein, den er auftreiben kann, gut genug. Es fällt ihm gar nicht ein, dass er vor Allem eine haltbare Erkenntnisstheorie aufzustellen hätte, um, wenn als möglich erkannt, zu gesicherten Principien einer Metaphysik gelangen zu können.

Denn nur Metaphysik könnte gültige Wesenserkenntniss gewähren, da blosse Erfahrung solche nicht gewähren kann. Da Langwieser die Erkenntnisstheorie überspringt, so kann er auch zu keiner haltbaren Metaphysik gelangen. Er schiesst die absolute Atomistik aus der Pistole und gibt keine Rechenschaft über das Recht ihrer Annahme. Das Recht zu ihr ist schon desshalb nicht vorhanden, weil der Materialist, vor aller Untersuchung in so blindem Glauben, als man ihn bei einem blindgläubigen Autoritätsanhänger nur erwarten kann, festgerannt, nach eigener sensualistischer Voraussetzung nichts über die Sinne Hinausgehendes, Uebersinnliches, als gewiss gelten lassen kann, also auch nicht Atome, die, wenn sie existirten, niemals mit den Sinnen wahrgenommen werden könnten. Gleichwohl baut der Materialist sein ganzes Gebäude auf die absolute Atomistik, indem er versichert, zu wissen, dass Atome sind, dass unendlich viele sind, dass jedes derselben, weil absolut, ewig, unentstanden und unvernichtbar, seit unendlicher Zeit und in unendliche Zeit hin Verbindungen mit andern eingehend und wieder lösend sich verhalte, und dass somit alle Bildungen und Gestaltungen, alle Vorgänge und Processe, sogenannt physische und physiologische wie sogenannt psychische und geistige — ohne Ausnahme — einfachere oder complicirtere und complicirteste Verbindungen der Atome und ihrer Wirkungen sind. Da diese absolute Atomistik seit Platon und Aristoteles als ein Phantom von allen grossen Philosophen bestritten wurde, so boten die Materialisten alles Ersinnliche auf, die erhobenen Einwendungen zu beseitigen, was ihnen niemals gelingen konnte und kann.

Zuerst sollten die Atome unsichtbar kleinste Körperchen sein von absoluter Härte und Undurchdringlichkeit, und als ihnen die Philosophen bewiesen, dass die kleinsten Körperchen noch immer körperlich, materiell sein müssten, folglich theilbar, warfen sie sich darauf, dass die Annahme der Untheilbarkeit gar nicht nöthig sei und dass die faktische Ungetheiltheit genüge. Unfähig, die faktische Ungetheiltheit zu erweisen, flüchteten sie weiter zu der Annahme, dass die Atome reale (nicht mathematische) Punkte seien, die doch gewiss untheilbar sein müssten, da etwas Einfacheres als reale Punkte nicht gedacht werden könne. Auf diesem Standpunkt treffen wir Herrn Langwieser. Wir finden bei ihm das kostbare Geständniss (S. 12), dass der Anfang immer das Unbegreifliche bleiben müsse. Es bilde (allerdings, wie Du Bois-R. behaupte), eine Grenze für unser Erkennen, weil vor dem Anfang nichts sei. Er will also von dem Unbegreiflichen aus und durch das Unbegreifliche Alles begreiflich machen. Aus dem absolut Unbegreiflichen

lässt sich aber nichts begreifen. Der Theismus statuirt Gott nicht als absolut unbegreiflich, sondern nur als unausforschbar, aber relativ erkennbar, und so kann er die Möglichkeit einer bedingten und relativen Erkenntniss Gottes und der Welt behaupten. Langwieser sagt, dass vor dem Anfange nichts sei, aber er kennt keinen Anfang der Atome, da sie von unendlicher Zeit her sein sollen. Seine Behauptung, dass die vollkommenste Erkenntniss schliesslich bei dem einfachen Substrat alles Existirenden stehen bleiben müsse, heisst nur, dass die Forschung schliesslich bei dem Unbegreiflichen stehen bleiben müsse, d. h., dass sie von dem nichts begreife, was sie als Grundlage annehme. Ueberdiess setzt die Behauptung schon voraus, was erst zu erweisen wäre, dass es im All des Existirenden nichts gebe als zusammengesetztes und einfaches Materielles. Aber abgesehen von allem Andern kehrt der Einwand zurück, dass nichts Materielles einfach sein kann. Nun soll das absolut Einfache, an dem nichts zu begreifen sei, sogar nicht sowohl den natürlichen und nothwendigen Anfangspunkt unserer vollkommensten Erkenntniss, sondern vielmehr den Schlusspunkt bilden. Die Grenze unseres Erkennens bilde den in Wirklichkeit noch nicht erreichten, aber erreichbaren Schlusspunkt unseres Erkennens. Bis jetzt bilde daher die Atomenlehre nur eine Hypothese, aber eine wohl gerechtfertigte. Da sich der Materialismus ganz und gar auf die absolute Atomistik aufbaut, so ist er also nichts weiter als eine Hypothese, während er sich gebärdet, als ob er ein gewisses und unerschütterliches Wissen sei. Wäre er eine gerechtfertigte, d. h. eine mögliche Hypothese, so wäre er noch immer nichts weiter als eine Hypothese und es stände ihm nicht zu, von seinem Wissen so grossen Rühmens zu machen. Allein sie ist nicht einmal eine gerechtfertigte, nach gesunden Erkenntnissgrundsätzen mögliche Hypothese, weil ihre Voraussetzungen Widersprüche sind und ihre Folgerungen in unzählige Widersprüche auslaufen. Das Atom soll ein Punkt sein, dieser Punkt soll real sein, d. h. materiell, und doch soll er keine kleinste Masse, sondern einfach sein. Aber nicht genug, seine Existenz soll gleichbedeutend mit Bewegung sein, es soll von Haus aus in Schwingung sein und eine Schwingungsweite haben. Der Punkt für sich wie seine Bewegung sollen formelle Abstraktionen sein. „Das einfachste (würde denn das absolut Einfache einen Comparativ und Superlativ haben können?) Reale, das erste Element aller Wirklichkeit, ist der Punkt in Bewegung, er ist das Grundereigniss, wodurch erst die wirkliche Welt zu Stande kommt, . . . das wirklich Existirende ist das Geschehen, das Ereigniss und das einfachste Grundgeschehen ist der bewegte Punkt. Er ist

weder vorstellbar, da er nie Gegenstand der Erfahrung sein konnte, noch ist er erklärbar oder begreiflich, da er als Einfachstes nicht zerlegbar ist.“ Was berechtigt denn den Materialisten, der consequenterweise keine apriorischen Erkenntnisselemente anerkennen kann, Vorgänge zu behaupten, die nie Gegenstand der Erfahrung sein konnten und können? Wird denn hier nicht die todte Seinslehre in die absolute Werdenslehre aufgelöst und der Wirwarr nicht verdoppelt? Strengt sich nun Langwieser an, gegen Du Bois-R. das Bewusstsein aus materiellen Bedingungen zu erklären, so führt sich der ganze Versuch auf die Behauptung zurück, dass natürlich bei den relativ einfachsten Combinationen des Materiellen kein Bewusstsein zu suchen sei, dass es sich aber bei complicirteren Zusammensetzungen, und je complicirter, um so quantitativ entwickelter, nothwendig einfinde. Als ob damit das Mindeste erklärt und das Bewusstsein als Funktion des Materiellen irgendwie begreiflich gemacht wäre! Der Unsinn, das Bewusstsein, den Geist, aus dem Geistlosen erklären zu wollen, bleibt so gross als er vor Herrn Langwieser gewesen ist. Auch sein „Versuch einer Mechanik der psychischen Zustände“ (1871) hat daran nichts geändert, und kein nachfolgender Versuch wird etwas daran ändern.

Für jeden Forscher, der eine gründliche Erkenntnisslehre sich angeeignet hätte, würde der Materialismus eine Unmöglichkeit sein. Die Erfahrungswissenschaft als solche kann gar nichts über das wahre Wesen der Dinge, über Materie, Kraft, Leben, Geist und Gott ausmachen. Diese Untersuchungen gehören der Philosophie, insonderheit der Metaphysik an, und wer darüber mitsprechen will, muss erst wissen, was Philosophie und Metaphysik ist. Der Materialist schneidet sich alle Wege zur Metaphysik ab, indem er nicht über den Empirismus, nicht einmal über den Sensualismus hinauskommt. Und doch pfuscht er jeden Augenblick in die Metaphysik hinein, indem er die Grenzen des Erfahrungswissens nicht einhält und in das Gebiet der Philosophie übergreift, ohne doch von den ersten Elementen aller Philosophie etwas zu verstehen, und darum Phantome an die Stelle philosophischer und metaphysischer Erkenntnisse setzt. Es ist daher hochwillkommen, dass ein echter gewiegter Naturforscher, der Botaniker Prof. Dr. Albert Wigand, in einer umfassenden Kritik des Darwinismus die echte Methodik der Naturforschung in Erinnerung bringt und in ihrer Anwendung zeigt, was echte Naturforschung ist, die der Philosophie nicht den Weg versperrt, indem sie die Berechtigung der Erfahrungswissenschaft in den ihr durch die Natur der Sache angewiesenen Grenzen mit Fug und Grund in Anspruch

nimmt.*) Von einer andern Seite kommt dem Gedanken einer richtigen Unterscheidung der Erfahrungswissenschaft, zunächst der Naturwissenschaft und der Philosophie, die Schrift „Betrachtungen über die Bewegung des Stoffes“ von L. Mann (Naumburg, Sieling, 1874) entgegen. Der Verfasser rügt S. 25 mit Recht die Ueberhebung, mit welcher viele Jünger der „exakten“ Wissenschaften auf die Forschungsresultate anderer, namentlich aller höhere Dinge behandelnden Wissenschaften herabblicken. Er verwahrt sich (S. 70) gegen pantheistische Auffassung seiner beachtenswerthen Anschauungen über kosmische Bewegungserscheinungen und erklärt der naturwissenschaftlichen Forschung alles Höhere für verschlossen, nicht natürlich dem Naturforscher, sofern er zugleich als wahrer Philosoph sich der Philosophie zuwendet.

7.

Unzeitgemässe Betrachtungen von Dr. Friedrich Nietzsche, ordentl. Prof. der klass. Philologie an der Univ. Basel. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller. (Leipzig, Fritzsch, 1873.) Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheile der Historie für das Leben. (Daselbst, 1874.) Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher. (Schloss-Chemnitz, Ernst Schmeitzner, 1874.) à 3 Mark.

Schopenhauer hat bereits eine kleine philosophische Schule hervorgerufen. Unter Andern zählen dazu vorzüglich Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen, Arnold Lindwurm, Friedrich Nietzsche. Zum Theil liegen sie schon mit ihrem Meister in Hader, noch mehr aber unter sich selbst. Diess ist bei einer so widerspruchreichen und ausschweifenden Philosophie, wie die Schopenhauer'sche, nicht im Geringsten verwundersam, noch weniger als bei der Hegel'schen Schule. Denn diese spaltete sich doch nur in zwei Flügel, einen rechten und einen linken, da das sogenannte Centrum, „Rosenkranz“, sich im Grund auf dem rechten Flügel angesiedelt hatte, während

*) Der Darwinismus oder die Naturforschung Newtons und Cuviers. Beiträge zur Methodik der Naturforschung und zur Speciesfrage. Von Dr. Albert Wigand, Prof. der Botanik an der Universität zu Marburg. Erster Band. (Braunschweig, Vieweg & Sohn, 1874.)

von den Jüngern Schopenhauer's jeder Einzelne eine besondere Sektion darstellt. Männer von Talent und Kenntnissen sind sie unstreitig, aber man braucht nur die Schriften Hartmann's, Bahnsen's und Lindwurm's zu vergleichen, um zu finden, wie sie sich selber unter einander mehrfach ernstlich bestreiten und doch nur verschiedene Irrwege im Besondern eingeschlagen haben. Die Widersprüche Hartmann's sind hinlänglich aufgedeckt, z. B. von Haym und Knauer, zum Theil auch von dem Referenten. Der geistreiche Bahnsen sucht entgegen dem Monismus Hartmann's einen pluralistischen Thelematismus (Willenslehre) aufzustellen, der analog wie der auf die Atome gebaute Materialismus und der Herbart'sche nichtmaterialistische Realismus schon an der Unmöglichkeit der Vielheit absoluter Wesen scheitert.*) Lindwurm dagegen behauptet, es gebe wohl Geist, aber nie und nimmer Geister, denn diese setzten eine unzählbare Vielheit voraus, welche gar nicht gedacht und vorgestellt werden könne.**) So könnte also nicht gedacht werden, dass Platon und Aristoteles, Demokrit und Diogenes, Kant und Krug, Schopenhauer und Lindwurm unterschiedene Personen und also Geister, denn Personen sind Geister und Geister sind Personen, seien? Dieser etwas Weniges Schopenhauerisch gefärbte Lindwurmismus erinnert stark an den arabischen Philosophen Averroës (Abu Walid M . . . . Ibn Roschd), nach welchem der Geist nicht eines (jeden), sondern des Menschen, unsterblich sein sollte.***) Wie oft soll noch dieser wiederaufgewärmte Averroësmus widerlegt werden? Was Lindwurm S. 179 ff., 181 ff., 193 ff., 211 ff. seines Buchs gegen die Unsterblichkeit der geistigen Individuen, über Zeit und Ewigkeit, Sterblichkeit und Unsterblichkeit sagt, ist guten Theils leeres, hohles Gerede, zum Theil burschikoses Gefasel. Oder kann ein Passus, wie der folgende, milder bezeichnet werden? „Die Theologen †) sind ganze Kerle, die lassen die Geister

*) Beiträge zur Charakterologie und zum Verhältniss zwischen Willen und Motiv von J. Bahnsen.

**) Praktische Philosophie von A. Lindwurm S. 160.

***) Grundriss der Gesch. der Philos. von Erdmann. 2. A. I., 308.

†) Warum die Theologen und nicht die theistischen Philosophen? Haben die Theologen die Unsterblichkeitslehre in Pacht? Und wenn Manche von ihnen dieselbe unphilosophisch auffassen, ist damit die Unsterblichkeitsfrage abgethan? Hat sich Lindwurm ernstlich bei tüchtigen Theologen umgesehen? Vorbehaltlich einer näheren Kritik kann doch gesagt werden, dass der katholische Theologe (wenn gleich Prof. der Philos.) Dr. Ludwig Schütz in seinem „Vernunftsbeweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele“, und der protestantische Theologe Dr. Ebrard in seiner Apologetik ungleich Gründlicheres und Vernünftigeres über Unsterblichkeit vortragen als Lindwurm.

reiten, fahren, ziehen, fliegen, Alles auf Kosten der gläubigen Schafe. Wir aber, die wir nicht angestellt sind, die Menschen dumm zu machen, sondern aufzuklären, wir dürfen uns nicht einmal (!) so abfinden, wie es Poeten dürfen:

„Der Mond, der scheint so helle,
Die Todten reiten schnelle;
Graust, Liebchen, Dir vor Todten?“

„Wir haben die Dinge ernsthafter, nüchterner zu untersuchen, und da ergibt sich, dass uns die Verwerfung des Satzes: kein Körper ohne Geist, flugs in die Gespenster hineinbringt. Wer also keine Gespenster will, wer klar in der Welt und in die Welt zu sehen entschlossen ist, sich und Andern nichts vorlügen möchte, der muss sich gewöhnen (!), sich unter dem Worte Geist etwas Anderes zu denken, als er sich bis dahin gedacht hat, oder aber überhaupt (!) bei dem Worte zu denken, falls er diess bis dahin nicht zu thun gewohnt war.“ Danach hinge es also ganz von dem Willen des Herrn Lindwurm ab, ob Geister existiren oder ob sie nicht existiren und er wäre der Zauberer, der sie existiren oder auch nicht existiren machen könnte, während allein die Frage ist, ob ihre Existenz thatsächlich, wie philosophisch erwiesen oder widerlegt werden kann. Denn die Möglichkeit ihrer Existenz kann a priori schlechterdings nicht geleugnet werden. Aber es kommt noch besser. Der erschrecklich spasshafte Mann versteigt sich (S. 208) zu folgender Tirade: „Die Sorte Welt, welche für sich selbst einen Zweck zulässt, ist Pfaffenspuk. Sie setzt neben sich eine andere Welt voraus, also „Welten“, „Alle“, „Wirklichkeiten“, von denen jede mit Brettern zugenagelt ist, damit man sie von der anderen unterscheiden könne. Es gibt allerdings Pfaffen, welche sich das Ding anschaulicher machen, von so vielen Welten träumen, als Sterne da sind. Von einem Stern hüpfen dann die Seelen, nachdem sie daselbst die hohe Schule der Schicksalsprüfungen unter der hochwohlweisen Anleitung ruhmreicher Pfaffen durchgemacht haben, zu immer höherer Vollkommenheit hinauf, bis . . . . . bis dass jeder Schweinetreiber ein so vollendetes Geschöpf geworden ist, wie ein bechorrockter Pastor.“ Solchen erbärmlichen frivolen Auslassungen gegenüber wäre für unsere Leser jedes Wort der Kritik reine Verschwendung. Es gibt ein Witzigwerdenwollen aus Verzweiflung, welches dann zu einer Mischung des Burlesken und Frivolen ausschlägt, und diess umsomehr, für je geistreicher der Verzweifelnde sich hält in der ihm brillant und tiefsinnig zugleich scheinenden Auffassung der Welt und des Weltprocesses als einer

anfangs mühlosen Verkettung unendlich vieler sich selbst bildender und abbrennender Feuerwerke.

Wenden wir uns zu unserem eigentlichen Ziele, von dem Schopenhauer natürlich überstrahlenden, sich in Burlesken gefallenden „ständigen Wanderlehrer für Verbreitung von Volksbildung", zu Friedrich Nietzsche, dem klassischen Philologen, so begegnet uns ein Schriftsteller aus der Schopenhauer'schen Schule, der es zeitgemäss fand, mit „Unzeitgemässen Betrachtungen" hervorzutreten, wovon bereits drei Stücke vorliegen. Ueber das erste Stück hat sich Referent im „Allgemeinen literarischen Anzeiger" (von Andreä, Cramer u. Zöckler) verbreitet, wonach sich der Wissbegierige umschauen mag. Hier sei nur bemerkt, dass Nietzsche David Strauss als Bekenner und als Schrifsteller einer Kritik unterzieht, die unter Austheilung von Kolbenschlägen im Wesentlichen darauf hinaus läuft, dass ihm Strauss den Atheismus zu sehr in einer Mischung von Hegel, Feuerbach und Büchner, und nicht, wie er nach Nietzsche gesollt hätte, echt Schopenhauerisch betrieben hat. Dabei wird behauptet, dass in Deutschland der reine Begriff der Kultur verloren gegangen sei, dass jene höchst zweideutige und jedenfalls unnationale „Gebildetheit" der Deutschen jetzt in Deutschland mit gefährlichem Missverstande Kultur genannt werde und dass der verderbliche Wahn, als habe die deutsche Kultur in jenem Kampfe gesiegt, drohe, unseren Sieg in die Niederlage zu verwandeln: in die Niederlage, ja Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des „Deutschen Reiches". Wenn Nietzsche unsern Sieg im Jahre 1870 mit patriotischer Freude mitgefeiert hätte, wovon keine Spur wahrzunehmen ist, so hätte er sich das Recht der Warnung vor Erschlaffung der nationalen geistigen Bildungstriebe allenfalls erworben; allein auch dann hätten wir ihn fragen müssen, worein er denn die zu erstrebende national-deutsche Kultur setze, da er aus eigener Bewegung darüber so gut wie nichts gesagt hat. Soll aber die Hindeutung auf Schopenhauer uns den Weg zeigen, an dessen Ziel uns der verlangte Aufschluss werden solle, so gerathen wir erst recht in Erstaunen, da uns gerade Schopenhauer als das rechte Widerspiel eines deutschen Mannes und Philosophen erscheint, dessen Lehren und Thaten auf Erhebung zu einer erhabeneren Kulturstufe begeisternd zu wirken vermöchten.

Der atheistische und folglich antispiritualistische Charakter der Nietzsche'schen Weltanschauung, welcher der Unsterblichkeitsglaube und um so mehr das Hereinragen der Geisterwelt in die irdische von Grund aus verhasst ist, offenbart sich im zweiten Stück seiner Schrift deutlich genug für Jeden, der, von den hochtönenden

Redensarten unverblendet, auf den oft genug sich verrathenden Hintergrund seiner Gedanken blickt. Es liegt den Aufgaben der „Psychischen Studien" ferne, auf die Betrachtungen dieses Stückes: 'Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben', näher einzugehen. Im Ganzen machen sie den Eindruck eines vergeblichen Beschwichtigungsversuchs der innern Verzweiflung, welche stets der Negation anhaftet, ohne dass sie sich dieselbe ganz gestehen will und nun auf forcirte Aktion hindrängt, um das Gefühl der innern Hohlheit, so viel als möglich, los zu werden.*) Dazu wird eine Menge mehr geistreicher als wahrer Gedanken aufgeboten, die aus einem verdüsterten Gemüth aufquellen, welches nicht inne wird, woher die Krankheit der Melancholie kommt. Diese Melancholie hindert den Mann aber nicht, grimmigen Hass gegen Hegel und Eduard von Hartmann zu sprühen. Gegen Hegel, weil er der falschen und überdiess geistlosen Geschichtsauffassung Schopenhauer's eine zwar gleichfalls irrige, aber doch wenigstens geistreiche gegenüber gestellt hat, und gegen Hartmann, weil er den verhassten Hegel mit Schopenhauer ineinander zu schweissen versucht hat. Glücklich ist dieser kühne Versuch allerdings nicht, aber es nimmt sich wie Hass und Eifersucht aus, wenn Nietzsche die Hartmann'sche Philosophie als ein Schelmenstück hinzustellen die Miene macht. Es genügt Nietzsche nicht, dass Hartmann mit ihm die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Geister verneint und für den Spiritualismus nur Spott übrig behält: er soll das Alles auch genau nach der Manier Schopenhauer's vollbringen, sonst wird ihm Krieg bis auf das Messer angekündigt.

Im dritten Stück der „Unzeitgemässen Betrachtungen" begegnen wir der wundersamsten Verherrlichung Schopenhauer's. Dieser Philosoph wird uns als Erzieher, als Muster und Vorbild empfohlen. Hauptsächlich ist es die Offenheit und Aufrichtigkeit, womit er seine Negationen und Positionen aussprach, welche ihm diesen hohen Rang sichern sollen neben der angeblich Alles überstrahlenden Tiefe seiner wohlstilisirten Weltanschauung. In den Augen Nietzsche's wird jene Aufrichtigkeit nicht im Geringsten durch die mit ihr verbundene grimmige Schmähsucht und zornmüthige Verkleinerungssucht Andersdenkender getrübt, und seine

---

*) Alller Pantheismus wie aller Atheismus bewegt sich nur in den Extremen des Quietismus und des Revolutionismus. In Asien begünstigt er überwiegend den Quietismus, in Europa überwiegend alles Revolutionäre. Sollte in Europa der Pantheismus allgemein werden, was wir nicht glauben wollen, so würde es schliesslich dem Schicksal Indiens verfallen.

philosophische Weltanschauung verliert bei ihm nichts an Bedeutung durch die widerspruchvolle Zusammenschweissung seines Idealismus mit seinem Realismus, welcher sich nur in gewissen Durchlöcherungen der Consequenz über das Niveau eines mystischen Naturalismus oder naturalistischen Mysticismus erhebt. Wer und was Schopenhauer als Charakter und Denker war, hat besonders Haym in seiner Abhandlung über ihn genugsam dargethan, woraus sich ergibt, dass kein Philosoph von Genie weniger als Sch. Anspruch darauf hat, uns als Vorbild zu dienen.*) Der Atheismus Schopenhauer's würde die Welt nicht besser, sondern noch ungleich schlechter und leidenvoller dazu machen, als sie ist, und auf das Strengste beweisen, dass sie, wie sie jetzt ist, noch lange nicht die schlechteste unter allen möglichen genannt zu werden verdient. Aller Atheismus ist Geistleugnung, Leugnung des Gottesgeistes und damit zugleich des Menschengeistes, und setzt Gott zu einer blinden Naturmacht, den Menschen zum räsonnirenden Thier herab, und soweit das Letztere Schopenhauer noch nicht ganz gethan hat, würden seine Jünger nachhelfen und mit der völligen Verthierung des Menschen endigen. Gesteht doch Nietzsche mit dürren Worten, dass er die Lehren des (warum doch nur?) verhassten Hegel vom souverainen Werden, von der Flüssigkeit aller Begriffe, Typen und Arten, von dem Mangel aller cardinalen Verschiedenheiten zwischen Mensch und Thier für wahr, aber für tödtlich halte (2. Stück S. 93), und er fürchtet — er, der Bewunderer und Verherrlicher der unumwundenen „Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe" seines „grossen" Lehrers, der (3. St. S. 45) das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich genommen habe, — dass, wenn Hegels Lehren noch ein Menschenalter in der jetzt üblichen Belehrungswuth in das Volk geschleudert werden, dieses an Selbstsucht zu Grunde gehen werde!!! Da der Unsterblichkeitsglaube haltbar nur auf die Ueberzeugung von der Geistigkeit und also Persönlichkeit Gottes gegründet werden kann,**) so ist der die Unsterblichkeits-

*) Sch. wäre unfähig gewesen, sich wie Fichte und Schiller aus den beengendsten widrigsten Verhältnissen charaktervoll emporzuarbeiten. Nur die reiche Erbschaft von seinem Vater hat ihm jene bis zum grellsten Excess getriebene Offenherzigkeit und Ungenirtheit seiner Aussprüche und Angriffe gegeben.

**) Unter den Pantheisten ist es J. G. Fichte, der nur den im ethischen Kampfe auf Erden siegreichen Geistern ewige Fortdauer im Jenseits zuschreibt, was darauf deutet, dass ihm der Theismus, trotz jenem vielbenutzten Ausspruch von dem angeblichen Widerspruch des Bewusstseins mit der Schrankenlosigkeit

lehre vertheidigende Spiritualismns unverträglich mit jeder Form des Materialismus, Naturalismus, Pantheismus und Atheismus, hat den Kampf mit allen diesen Verirrungen des Denkens zu bestehen und durchzufechten und darf die Waffen der Philosophie nicht am Nagel hängen lassen, während er die Colonnen wohlbeglaubigter Erfahrungen in das Feld führt. Erfahrungen allein, ohne philosophische Verwerthung, können im besten Falle die zeitliche Fortdauer abgeschiedener Menschen, niemals aber die ewige (endlose) Unvergänglichkeit derselben beweisen. Unter diesen Umständen ist sich nicht zu verwundern, dass es in den Schriften aller Sorten von Pantheisten und Atheisten an schlecht orientirten Ausfällen auf den Spiritualismus wimmelt, wohl aber ist sich darüber zu verwundern, dass die weitaus grösste Zahl der Unsterblichkeitsgläubigen die Verwüstungen der Atheisten unthätig mit ansieht und sich so wenig um die Vorkämpfer des Spiritualismus (wie z. B. Wallace) als um diejenigen Forscher kümmert, welche die Erscheinungen des sogenannten Spiritismus bis auf den Grund geprüft wissen wollen. Auf die Ungeheuerlichkeiten Nietzsche's einzugehen, ist hier nicht der Ort, und es mag nur bemerkt werden, dass sich dergleichen nicht weniger, nur andere, in den Schriften v. Hartmann's, Lindwurm's etc. gleichfalls finden.

8.

Köhlerglaube und Afterweisheit. Dem Herrn C. Vogt in Genf zur Antwort von Freiherrn v. Reichenbach, Ph. Dr. (Wien, Braumüller, 1855.)

Unter den zahlreichen Schriften des für die Wissenschaft der irdischen Welt zu früh entrissenen Freiherrn v. Reichenbach findet sich auch die oben angezeigte gegen C. Vogt.*) Wir übergehen die derbe, aber berechtigte Zurückweisung der Schmähungen Vogt's gegen Reichenbach. Die Welt weiss es ja ohnehin, dass selbst

---

Gottes, innerlichst viel näher stand, als es den Anschein hatte. Die Persönlichkeitspantheisten lehren die Unsterblichkeit, wie Schelling, Weisse, Fechner, Lotze etc., wiewohl zum Theil (z. B. Weisse) unter Einschränkungen.

*) Vergl.: Der sensitive Mensch und sein Verhalten zum Ode etc. Von K. Freiherrn von Reichenbach. II. Band: Vorwort, wo schon kritisch gegen

Schopenhauer Herrn Vogt in roher Schmähsucht kaum erreicht, und können uns nicht wundern, wenn ein Forscher wie Reichenbach mit Entrüstung sich gegen die hohlen Ausfälle des bekannten Materialisten auslässt. Wichtiger ist, dass Vogt eine Reihe von Thatsachen, welche R. an das Licht gezogen hat, zugeben muss. Wenn er sie aus gesteigerter Nervenreizbarkeit erklären will, so ist diess schon darum verfehlt, weil, wenn er recht hätte, die von Reichenbach odisch genannten Empfindungen bei allen oder doch den meisten Menschen müssten hervorgerufen werden können. R. schreibt sie einer Sensitivität zu, die sich zwar bei vielen, aber bei Weitem nicht bei allen Menschen vorfindet, und nennt das dabei als wirksam gedachte Dynamid „Od“. Nachdem R. Mehreres über die odischen Empfindungen und Erscheinungen auseinandergesetzt hat, kommt (S. 32 ff.) ein prachtvoller Passus, der die volle Aufmerksamkeit der Leser dieser Zeitschrift verdient und daher hier nicht fehlen darf. — „Die Lehre von der Sensitivität und vom Ode bleibt aber nicht stehen in den unteren Gebieten der physischen Thätigkeit des Organismus, wie etwa die Wärme, das Licht, die Elektricität, sondern sie erhebt sich durch den Dualismus der Krystalle und der Symmetrie des Pflanzenbaues in die Verwickelungen des Nervensystems und steigt hinauf bis in die psychischen Regionen des denkenden Menschen. Er wird davon ergriffen und unwiderstehlich in den Strudel der odischen Strömungen geistig hineingerissen, er wird somnambul, krampfrasend, scheintodt, geistesirre. Hier wird also die Seele berührt, und da Herr Vogt den Bestand einer solchen einen Unsinn nennt, so kann ihm das Od, das ein sinnlicher, also realer Gegenstand ist, mehr täuschenden Schein zu seinen realistischen Träumereien liefern, als irgend ein anderes Dynamid. Zum Glück versteht er es nicht; er ist zu blind, einzusehen, welches Gift er daraus saugen könnte; zu eingebildet, um sich der Mühe zu unterziehen, es zu prüfen; zu dünnköpfig, um seine Bedeutung zu erfassen, und viel zu roh, um ihm auf den zarten Fussstapfen seiner Consequenzen nachgehen zu können. Insofern ist er also ungefährlich und wenig zu beachten. —

„Einen Blick weiter in die Ferne wirft Herr Dubois-Reymond, wenn er sagt: „„er vermuthe neben der Elektricität noch ein bisher unbekanntes, der Elektricität ähnliches oder nahestehendes Princip, das bis jetzt unbekannt geblieben sei.““ Es ist nicht unbekannt

---

K. Vogt vorgegangen wird. Beiläufig bemerkt findet der Leser der Psychischen Studien im 4. u. 5. Abschnitt dieses Bandes über Somnambulismus und die geistigen Zustände der Sensitiven sehr interessante Nachweisungen.

geblieben; er streift bei seinen Untersuchungen an die odischen Erscheinungen an, und wird, er mag sie wenden und nennen, wie er will, am Ende sie doch anerkennen müssen. —

„Wenn Herr Vogt vom Realen spricht, nimmt er es überall in der derben Bedeutung eines Brocken greifbaren Stoffes, beiläufig eines Erdenklosses. Und damit sich ja Niemand irre über seine massive Sinnesart, so bemüht er sich geflissentlich die gröbsten Vergleiche aufzusuchen, die nur irgend mittelst Zusammenreihung von „Gedanke und Urin" zu finden sind. Er gefällt sich in einer Caricatur niedriger Vorstellungsweise. Von so roher Consistenz ist jedenfalls das Seelische in uns nicht. Die anstössigsten Fehler der Realisten von Vogt's Schlage kommen aus dem Mangel an metaphysischen Kenntnissen, den sie fast alle zur Schau tragen. Sie zeigen, dass sie in dem Wahne leben, unsere Sinne gäben uns alles Materielle in der Natur; alles, was da Stoffiges in der Welt vorhanden sei, das erreichten wir durch sinnliche Erkenntniss. Es gibt keinen grösseren Irrthum, als diesen aus gänzlichem Mangel an Ontologie hervorgehenden. Der Beweis hiervon liegt ganz in der Nähe. Soeben legte ich eine Anzahl odischer Erscheinungen vor. Viele Menschen fühlen, sehen, erkennen sie durch alle Sinne, für sie haben sie unbestreitbaren stoffigen Bestand, Professoren der Physik und der Chemie hatten sich zahlreich davon bei mir überzeugt. Viele andere aber gewahren sie nicht, sie sind ausser Stande, die geringste sinnliche Auffassung von Sensitivität und Od zu erlangen, beide existiren für ihre Perception rein gar nicht. Es gibt offenkundige Dinge, die der Eine handgreiflich erkennt, durch alle Sinne wahrnimmt und die gleichzeitig für den Andern gar nicht existiren, ja fabelhaft für ihn bleiben. Bis hierher hat das Od für Niemand in der Welt Dasein gehabt; von jetzt an, da ich es aus seiner Verborgenheit hervorgezogen, steht es als eine unbestreitbare Thatsache da, und sein mächtiges Walten durch die ganze unermessliche Natur ist erkannt. Wer, nach dieser Erfahrung, möchte zweifeln, dass es solcher Medien nicht noch manche gebe, die wir zur Stunde noch nicht an das Licht zu bringen im Stande waren, die wir aber später nacheinander finden werden!?

„Und weiter, wer möchte denken, dass es nicht ähnliche Dynamide noch viele geben möchte, die wir beschränkte Geschöpfe niemals, in keiner Zukunft (?), je gewahren und erfassen werden? Wer mag zählen, wie viel anderes, als das, was wir haben, wie viel durch unsere Sinne Ungreifbares, Dynamisches und Dynamidisches, in den Tiefen der Natur uns ewig verborgen liegen mag? Welch' kurzsichtige Einbildung, unsere ärmlichen, wenigen Sinne

werden alles, was besteht, ohne Ausnahme umfassen! Welcher unterrichtete Mensch wird glauben, dass unsere fünf Sinne vollkommen ausreichen, alles aufzufassen, alles zu erkennen, was da im Raume existirt? Alles, was wir sehen, muss so beschaffen sein, dass es Licht ausstrahlt oder reflectirt; alles, was wir fühlen, muss unseren Tastnerven Widerstand leisten; alles, was wir hören, muss Luftwellen erzeugen; alles, was wir schmecken, muss wasserlöslich sein; alles, was wir riechen, muss luftflüchtig sein. Wird nun Jemand behaupten wollen, dass allem, was existirt, nothwendig eine von diesen fünf Eigenschaften ankleben müsse?

„Mahnt nicht schon die unendlich räthselhafte Wirksamkeit der bekannten Dynamide uns jeden Augenblick an die grenzenlose Unzulänglichkeit unserer Sinnapparate, an unsere entsetzliche Beschränktheit für die Auffassung, sobald wir nüchtern sind? Aber es gibt Leute genug, die nie nüchtern werden. Wenn nun nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, und dieser sensus bei weitem kaum hinreicht, uns nur ein richtiges äusseres Bild der Dinge mitzutheilen: — wie kann ein Mensch sich unterfangen, über das Dasein oder Nichtdasein der höchsten und tiefliegenden Principe in der Natur, der geistigen, in ihrer Individualität wie in ihrer Allgemeinheit, absprechen zu wollen?“ — —

Auf das Weitere dieser Schrift einzugehen, ist hier nicht der Ort. Nur hervorheben wollen wir noch, dass Reichenbach in Einigem zwar den Schein eines feineren Naturalismus nicht vermeidet, aber schliesslich doch demselben nicht huldigt, indem er (S. 39) sagt: „Es gibt Gesetze, die durch das ganze Weltall herrschen. Wenn die Materie ihnen unterthan ist und die Krystallbildung ihnen gehorcht, so können auch die geistigen Hergänge ihnen unterworfen sein; daraus folgt nirgends eine Identität des Physischen und Seelischen.“

Unter Seelischem versteht R. hier offenbar das Geistige. Sind die odischen Erscheinungen constatirt, so ist von ihnen der Weg nicht weit zu dem, was die Aelteren Astralgeist, die Neueren Nervengeist, die Spiriten Peresprit und dem Organismus inwohnende, dem Geist dienstbare Fluide genannt haben, welche auch den Verkehr jenseitiger Geister mit den irdisch Lebenden ermöglichen. Es wird später in dieser Zeitschrift davon die Rede sein, wie weit R. in dieser Frage gekommen und an welchem Punkte er stehen geblieben ist.

Nur auf Eins wollen wir noch aufmerksam machen. In Dubois-Reymond's Vortrag über die Grenzen des Naturerkennens liest man S. 18 die Aeusserung: „Mit der ersten Regung von Be-

hagen oder Schmerzen, die im Beginn des thierischen Lebens auf Erden ein einfaches Wesen empfand, ist jene unübersteigliche Kluft (zwischen Materie und Bewusstsein) gesetzt, und die Welt nunmehr doppelt unbegreiflich geworden." Und dann S. 25: „Die astronomische Kenntniss des Gehirns, die höchste, die wir davon erlangen können, enthüllt uns darin nichts, als bewegte Materie. Durch keine zu ersinnende Anordnung oder Bewegung materieller Theilchen aber lässt sich eine Brücke in's Reich des Bewusstseins schlagen." —

Diess stimmt bis auf einen Punkt und den verschiedenen Hintergrund der Gesammt-Anschauung genau mit dem überein, was schon Reichenbach in der vorliegenden Brochüre S. 41 mit den Worten gesagt hatte: — „Nach den logischen Gesetzen der Deduction gibt es keine Ableitung, ausser von Glied zu Glied, wo eins mit dem andern durch partielle Gleichartigkeit verbunden ist. Wo ist aber auch nur eine Spur einer haltbaren Gleichartigkeit herauszufinden zwischen einer Empfindung und einem chemischen Process, zwischen einem Gedanken und einer physikalischen Operation, zwischen einem Gefühle und einer Aetherschwingung, zwischen einer Bewusstwerdung und einer Molecularveränderung in den Stoffen? Von alle dem kennen wir bis jetzt durchaus nichts zwischen Geistigem und Stoffischem.

„Mögen wir uns noch mehr anstrengen, irgend eines Zusammenhanges zwischen physischen Bewegungen und geistigen Hergängen habhaft zu werden, irgend einen Weg zu finden, der hinübertrüge über die Kluft, die zwischen Physischem und Psychischem liegt, es ist vergeblich, es hat ihn Niemand gefunden, und der täppische Vogt wahrlich am wenigsten. Die Ungleichartigkeit ist so vollständig, dass das Gesetz der Ableitung nach dem jetzigen Stande unserer höheren Kenntnisse schlechterdings unanwendbar bleibt." —

Es ist nun überraschend genug, dass Dubois-Reymond zwar noch einen Schritt weiter geht und die bezeichnete Kluft für niemals ausfüllbar erklärt, aber dennoch dem Materialismus und damit der Behauptung huldigt, dass trotz der Unbegreiflichkeit der Geist doch nichts Anderes als die Funktion oder auch die Blüthe der Materie sein müsse, während Reichenbach keineswegs die Wesensverschiedenheit des Geistes und der Natur, wie auch nicht die Ueberweltlichkeit Gottes leugnet.

9.

Geschichte des thierischen Magnetismus. Von Joseph Ennemoser. Zweite, ganz umgearbeitete Auflage. Erster Theil: „Geschichte der Magie.“ Leipzig, Brockhaus, 1844.

I.

Den Lesern dieser Zeitschrift, sowic allen Spiritualisten, dürfte vor Allem Noth thun, sich in der Geschichte der magnetischen, somnambulistischen und verwandten Erscheinungen zu orientiren. Aus diesem Grundc gedenken wir eine Reihe von Werken und Schriften in Erinnerung zu bringen, welche beweisen, dass mindestens ein Theil der heutigen Erscheinungen des Spiritualismus nicht neu, sondern uralt ist, dass auch die vorgeschrittene Wissenschaft des vorigen wie des laufenden Jahrhunderts sich mit Erscheinungen verwandter Art vielfältig beschäftigte und dass der Materialismus zu keiner Zeit die Beobachtung, Erforschung und öffentliche Besprechung solcher Erscheinungen ganz zurückzudrängen vermocht hat.

In erster Linie verdient die oben bezeichnete Schrift besprochen zu werden, weil ihr Verfasser einer der geistreichsten, erfahrensten und umsichtigsten Aerzte war, welche in die Geheimnisse des Menschen-Magnetismus und des Somnambulismus etc. eizudringen versuchten, und weil die bezeichnete Schrift vor unseren Augen ein geschichtliches Bild der magischen Erscheinungen aufrollt. In der Vorrede zu seinem Werke spricht sich der Verfasser über die Grundsätze und Gesichtspunkte aus, von welchen er sich in seiner Geschichte der Magie leiten liess, und wenn wir die Tendenz, die der Verfasser verfolgt, richtig erfassen wollen, müssen wir vor Allem von den Hauptgedanken der Vorrede Kenntniss nehmen. Jahrzehntelange Beschäftigung mit den Erscheinungen des Magnetismus überzeugten ihn, dass in demselben eine Gesetzmässigkeit stattfinde, und da schien es ihm das nächste Erforderniss, in der Geschichte nach ähnlichen räthselhaften Erscheinungen zu suchen, die mit den magnetischen eine nähere oder entferntere Verwandtschaft zeigen. Eine solche Uebereinstimmung fand er nun wirklich überall und zu aller Zeit und glaubte daher bei allen gemeinschaftliche Ursachen voraussetzen zu sollen. Mit der höheren Naturkunde vertraut, bemühte er sich nun, Alles zu sammeln, was ihm in das Gebiet des Magnetismus zu gehören und mit der Fackel

der Naturkunde erleuchtet werden zu können schien. Er setzt sich zur Aufgabe, nicht das Wissenschaftliche mystisch, sondern das Mystische wissenschaftlich zu machen. Ganz mit Recht behauptet er, dass sowohl in der Natur als im Geiste sich gesetzmässige Erscheinungen ergeben, die bloss ihrer Seltenheit wegen und weil man nicht weiss, wie es damit zugeht, für Wunder gehalten werden. Man sieht, dass der Verfasser Wunder nicht leugnen will und nur davor warnt, das Gebiet derselben ungebührlich zu erweitern. Eigentlich hätte er sagen sollen, dass im Grunde Alles wunderbar sei, dass aber, weil doch die Weltwunder für und vor Gott nicht wunderbar sein können, alle Wunder relativ sind. Oder dürfte man auch Wunder für Gott statuiren? Eine gewisse religiöse Beschränktheit, sagt der Verfasser, meine, man dürfe dem Wunderglauben nicht zu viel Abbruch thun, nicht bedenkend, dass sie selbst von Christo und den Aposteln nicht auf Zeichen und Wunder gewiesen sei, sondern auf das Forschen nach dem Wahren, um das Gute zu behalten, und auf den in der Liebe thätigen Glauben. Er hält sich überzeugt, dass der Mensch eine von natürlichen und geistigen Reizen abhängige Erregbarkeit besitze, aus der zuweilen nach einer angeborenen Disposition eine niedere, unvollkommene, oder durch einen göttlichen Antrieb eine höhere, vollkommene Weissagung entstehe. „Als natürliche Vorgänge lösen sich auch jene pathologischen Zustände des dämonischen Zauber- und Hexenwesens; sie sind abnorme, ungewöhnliche Sinnesaffektionen, die manchmal dem Blitz und dem Wetterleuchten gleichen. So dringen die anerschaffenen Geisteskräfte des Menschen aus der Tiefe der Gemüthswelt über den glatten Spiegel der Seele durch Zeiten und Räume, und die ungewöhnlichsten Sinneserregungen zucken wie jenes Wetterleuchten auf, dass ihre Strahlen und Wellen oft an die fernsten Ufer anschlagen und den Zauberschein veranlassen, den man geneigter ist, für übernatürlich zu halten, als einer bestimmten Naturgesetzmässigkeit zuzuschreiben.“ Der Geist der Weissagung, der durch die ganze Geschichte geht, stammt nach dem Verfasser aus dem eigenen gesetzmässigen Vermögen der Menschheit selbst, wozu nur der Impuls ein gelegentlicher ist, entweder von der Natur oder auch unmittelbar von Gottes Wahl. Ist die Weissagung auch häufig getrübt, so enthält sie doch meist mehr oder minder eine gewisse Andeutung der Wahrheit. Dass solche Offenbarungen und ungewöhnliche Wirkungen auch im Schlafe und in abnormen Zuständen stattfinden, darüber ist sich nicht zu wundern; denn der Geist an sich hat Augen hinten und vorn (sieht nach allen Richtungen) und der Schlaf ist nur eine durch das Bleigewicht des er-

schöpften natürlichen Leibes gehemmte oder veränderte Wirksamkeit; der von diesem Gewichte befreite Geist hat keine Ruhe Tag und Nacht. Die meisten ungewöhnlichen Erscheinungen gehören nach dem Verfasser in das Gebiet der Magie, und da sie sich bei Heiden wie bei Christen finden, so müssen sie einem allgemeinen Gesetze folgen. Die religiösen Visionen und Ekstasen sind mit den magnetischen verwandt und vielleicht nur in den allerseltensten Fällen dem Princip nach qualitativ verschieden. Der Mensch besitzt eine noch völlig unbegriffene, positive immanente (meist latente) Lebenskraft, die ihrer In- und Extension nach ins Unermessliche reicht. Göttliche Eigenschaften sind schon in der Substanz des natürlichen Lebens enthalten, aber auch göttliche Einflüsse sind desshalb nicht ausgeschlossen. weil Alles nur von Gott und durch Gott sein Leben erhalten hat. Vor Allem will sich der Verfasser auf dem Standpunkte der Natur festhalten, ohne Gott und Welt zu vermischen. Es scheint ihm gerathen, sich nicht zu sehr in das Sublime des Uebersinnlichen zu verflüchtigen, oder entgegengesetzt in der Materie ganz zu erstarren; nicht unbedingt hier den Gefühlen und dem Schein der Phantasie zu trauen, oder der Gewalt des Glaubens blindlings als Leitstern zu folgen, aber ebensowenig dort Alles als unumstössliche Wahrheit anzunehmen, was nur der Reflexion und dem Calcul des kalten Verstandes adäquat ist. Die wahre Magie liegt in den geheimsten innersten Kräften unseres Geistes; unsere Geistesnatur ist uns aber noch nicht enthüllt. Alle Wunder des Geistes lösen sich am Ende nur im Wunder unseres eigenen Geistes.

Die Einleitung fasst in 45 Paragraphen zusammen, was der Verfasser in seiner früheren lehrreichen Schrift: Der Magnetismus im Verhältnisse zur Natur und Religion (Stuttg., Cotta, 1842), ausgeführter entwickelt hat. Es wird zuerst dargelegt, was unter thierischem Magnetismus zu verstehen sei, nämlich eine neue ärztliche Wissenschaft und Kunst, Krankheiten zu heilen und zu verhüten, dessen Wesen keine Substanz, sondern eine Kraft — eine Bewegung — gleich dem Ton in der Luft, gleich dem Licht im Aether, von Alles übertreffender Beweglichkeit zu sein scheine. „Thierischer Magnetismus wird er deshalb genannt, weil die thierische Organisation des Menschen das Mittel, der Träger dieser im Magnetischen durchblickenden Bewegung ist, welche hier zur allerfeinsten Lebensschwingung wird und gerade auch auf der Seite, welche die animalische Organisation vor der pflanzlichen auszeichnet, nämlich in der Sinnenrichtung und dem damit in genauer Verbindung stehenden Höheren im Menschen besonders thätig

hervortritt.“ Es wird aber eingeräumt, dass die Benennung „thierischer Magnetismus“ die Sache nur uneigentlich bezeichne. Mesmer (1734—1815) war nicht der erste Entdecker des Magnetismus — auch Paracelsus war es nicht — wohl aber trat mit Mesmer, wie früher mit Paracelsus, der Magnetismus in eine neue Phase seiner Entwicklung. Die durch das Magnetisiren hervorgebrachten Erscheinungen theilt Ennemoser in physische und psychische ein, die er in gedrängter Weise des Näheren schildert. Hierauf bezeichnet er die Ursachen, aus welchen besonders in neueren Zeiten Aerzte, Physiker, Theologen, Philosophen und selbst die Gelehrtenvereine den Magnetismus unberücksichtigt gelassen oder gar Partei gegen ihn ergriffen haben, bis erst durch den Einfluss der Schelling'schen Philosophie verbreitetere Beachtung desselben in Deutschland hervortrat. Mit Recht behauptet Ennemoser, dass der Magnetismus seinem Wesen nach so alt als die Menschheit sei, dass aber die Doctrin desselben jünger und auch heute noch nicht zum Abschluss gebracht sei. Daher denn Erscheinungen des Magnetismus aus allen bekannten Zeiten sich nachweisen lassen und in der Gegenwart so zahlreich constatirt sind, dass ihn feindselige Angriffe nur streifen, aber nicht mehr verdrängen können. Ennemoser ist von dieser Ueberzeugung so tief durchdrungen, dass er in die nachdrücklichen Worte ausbricht: „Gleichwie die Erde trotz des Ptolemäischen Systems vorwärts läuft, so wird den Magnetismus auch kein Machtspruch aufhalten, so wie es auf der andern Seite einer zu eifrigen Ungeduld auch nicht gelingen dürfte, über seinen Gang und die Bahnen, die er durchzumachen bestimmt ist, die Formen und den sichern Calcul im Voraus zu entwerfen.“ Kundig der Gefahren der mannichfaltigen Abwege, auf welche der Forscher in diesen Gebieten verleitet werden kann, fügt Ennemoser hinzu: „Gleichwie aber durch den Magnetismus die höhere Natur des Menschen vielseitig aufleuchtet, so zeigen sich dabei doch auch Abgründe und Wirbel, die den unmündigen Schiffer und den unkundigen Seemann ergreifen, ja wohl gar verschlingen können.“ E. zeigt nun, wie es noth thue, die Geschichte des Magnetismus aufzuhellen, und er theilt dieselbe in zwei grosse Zeiträume ein, deren erster den Zeitraum der alten Geschichte der mythologischen Zeit, des Magismus, deren zweiter die Zeit der wissenschaftlichen Aufklärung, des Magnetismus, enthält. „In dem Zeitalter der frühen noch unbewussten Kindheit einer vorwaltend psychischen Bildung der Menschheit sind die Jahrhunderte, ja Jahrtausende einer gleichmässigen Existenz und des immer tieferen Verwachsens in die eigenthümliche Landesnatur auch die Ursachen der so lange im

Verborgenen gebliebenen Geheimlehren des Magismus. Denn wie das klare wissenschaftliche Selbstbewusstsein erst dem erwachsenen Jüngling aufgeht, so ist auch der Geist der Menschheit erst in der christlich germanischen Zeit nach und nach zu dem wissenschaftlichen Selbstbewusstsein gekommen, und diess zwar auch nur langsam durch das Mittelalter herauf, bis endlich in der neuesten Zeit erst der Verstand die Herrschaft über die Phantasie und über die Elemente der Natur errang, und so auch erst die wahre Freiheit gewann in einem subjekten Denken, wie in dem sieghaften Gebrauche der Naturgewalten."

In diesem Zusammenhange erinnert Ennemoser an J. J. Wagner's Werk: „Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihren gegenseitigen Verhältnissen" (Erlangen, 1819), worin Wagner für das geistige Leben des Alterthums das Wort Sinn, und für das der neueren Zeit das Wort Geist anwendet, indem das Alterthum Alles, was die neue Zeit universell und frei denke, in seinem tiefen, einfachen Sinn unfrei empfangen und geboren habe. „Der Sinn fühlt die Wahrheit von dem, was dem Geist erst durch die Construction sicher wird, und was der Geist die Verhältnisse durchschauend entwickelt, wird aus dem Sinne blind und unwillkürlich, aber doch gesetzmässig hervorspringen. Dieser Sinn der alten Welt ist gebärend, wenn der Geist der neuen Zeit zeugend ist, und jener Sinn wird von aussen befruchtet, indess der Geist der neuesten Zeit sich selbst befruchtet, und die Geburtswehen jenes gebärenden Sinnes geben solche Erscheinungen, wie sie Virgil (Aneïs VI, 77) von der homerischen Sibylle anführt." Ennemoser nennt mit Wagner diesen Sinn, wie den Sinn der Somnambule, den Allsinn, welcher im Alterthume ausserordentlich verbreitet war. Dem entsprechend war nach E. auch die Erklärung dieser Erscheinungen in der ältern Philosophie mehr eine mystisch-poetische, wie die des Sokrates und Platon, der Alexandriner wie des Plotin, Jamblich und Porphyrius, und wie wir sie bei den Brahmanen noch jetzt finden.

Die Erscheinungen und Wirkungen des Magismus sollen nun bei allen Völkern nach ihren verschiedenen Modificationen aufgesucht werden, wie sie sich in den Wandelungen der Zeiten gestalteten. Man trifft sie schon in den ältesten Zeiten an, da sie zu der unveräusserlichen Funktion des Lebens gehören, wo die Phantasie über den Verstand die Herrschaft führt. Sie finden sich bei den Indern, Aegyptern, Griechen und Römern, in den Zeiten des anfänglichen Christenthums, wie während des ganzen Mittelalters, bis erst im achtzehnten Jahrhundert, wie Ennemoser meint, die Morgenröthe eines neuen Tages der wissenschaftlichen Aufklärung anbrach.

„Wie die Erscheinungen, so finden wir auch die magische Behandlung und Heilung von Krankheiten überall und zu allen Zeiten und wie wir sehen werden, so hat auch hierin der Magnetismus, ausser etwa der planmässigen selbstbewussten Anwendung, nichts vor den Alten voraus; das Händeauflegen und Bestreichen des Körpers; das Anhauchen und nähere Zusammenleben von Individuen verschiedenen Alters und Geschlechtes; das Heilen durch Worte und Gebete, die mannichfaltigen Sympathien und die feierlichen Vorbereitungen und Gebräuche bei den magischen Handlungen, theils unmittelbar geistig, theils dnrch Amulete, Salben, durch Baden, Reiben etc. sind ganz dem heutigen Magnetisiren ähnliche Verfahrungsarten. So heilen die Chinesen schon nach den Berichten französischer Missionare vom Jahre 1768 seit vielen Jahrhunderten durch das Auflegen der Hände die Krankheiten. Die Israeliten heilten Krankheiten und theilten durch Händeauflegen einander die Prophetengabe mit, was bei den Christen schon von Anbeginn her fortwährend mit den sogenannten Wunderheilungen gleichfalls und noch viel allgemeiner geschieht. In der Geschichte der Orakel werden wir die magischen Behandlungsweisen ausführlich kennen lernen. Solche Wunderheilungen finden wir im Orient wie im Occident, in der nördlichen celtischen und scandinavischen Geschichte wie bei den Völkern der Südsee."

Gleichwie die Natur einen gewissen Stufengang in ihren Schöpfungen von den niederen, unvollkommenen zu den höheren edleren Organismen befolgt, so findet ein analoger Stufengang auch in der Geschichte der Geistesbildung statt. Zuerst will nun Ennemoser den Magismus und seine Theile überhaupt abhandeln und dann denselben in Abschnitten nach den ältern einander folgenden Hauptvölkern durchgehen. Ueber den Magismus überhaupt handelt er im ersten Abschnitt des Werkes, der nach allgemeinen Betrachtungen in drei Abtheilungen sich über die Visionen, die Träume und das Wahrsagen verbreitet, während die vierte Abtheilung die theoretischen Ansichten über das Wesen der Magie bei den Alten darstellt. Der zweite Abschnitt ist dem Magismus bei den alten Völkern gewidmet und gliedert sich in drei Abtheilungen: 1) Die Magie bei den Orientalen, 2) Die Magie bei den Aegyptern, 3) Die Magie bei den Israeliten. Der dritte Abschnitt gibt in zwei Abschnitten Nachricht von der Magie bei den Griechen und Römern, und der vierte in drei Abschnitten von der Magie der Germanen: 1) Die Magie bei den alten Deutschen und den nordischen Völkern, 2) Die Magie des Mittelalters, 3) Mystische Ansichten und Versuche der philosophischen Aufklärung über die Magie im Mittelalter.

II.

Ennemoser hat in diesem Werke ein ungeheures Material zusammengetragen und für einen ersten Wurf ist in dieser Geschichte der Magie nicht Geringes geleistet, wenn sie auch noch vieles zu wünschen übrig lässt. Jedenfalls hat sie dargethan, dass die Magie bis in die ältesten Zeiten der bekannten Vorwelt zurück geht und dass Indien, Persien, Chaldäa und Aegypten die vorzüglichsten Länder der ältesten Magie sind. Als älteste Urkunde der Magie bezeichnet Ennemoser — ohne nähere Untersuchung ihrer Altersverhältnisse — die Zendbücher, Manu's Gesetze und die jüdischen Traditionen der Kabbalah. Dass die letzteren vorchristlichen Ursprungs sind und ihrem Inhalte nach uralt, ist ihm nicht zweifelhaft. Er beruft sich hierfür auf Origenes, der die allegorischen Erklärungen der Kirchenväter, der Alexandriner, der Gnostiker von der Kabbalah herleite, und auf Hilarius, der behaupte, obwohl Moses den Inhalt des alten Bundes schriftlich aufgezeichnet habe, doch einige wichtige Geheimnisse aus den verborgenen Tiefen des Gesetzes den siebzig Aeltesten besonders anvertraut und sie für die Zukunft zu immerwährenden Lehrern bestellt habe. Ennemoser findet in der Kabbalah schon Alles wenigstens andeutungsweise berührt, was bei andern Völkern des Alterthums gefunden wird und was später Gegenstand der Theosophie wie der christlichen Mystik geworden sei und was endlich die Magie des Mittelalters auf die abenteuerlichste Weise ausgebeutet und umgebildet habe; auch sei darin in jeder Hinsicht Alles enthalten, was wir jetzt unter den Erscheinungen des thierischen Magnetismus begriffen. Er verbreitet sich weitläufig über die Visionen, die Träume und das Wahrsagen im Alterthum und man erfährt daraus einen guten Theil dessen, was die Alten als Thatsachen in diesen Erscheinungsgebieten ansahen. Besonders interessant ist, was er von den theoretischen Ansichten der Alten über das Wesen der Magie mittheilt. Am bemerkenswerthesten aber ist hier, was E. über die Lehre von der Präexistenz der Seelen vorträgt, welche in Griechenland von Pythagoras ausgegangen ist, sich auf Sokrates und Platon, so wie die Platoniker übertrug, selbst von Kirchenvätern, vorzüglich von Origenes angenommen und in der neueren Zeit von G. Morus, von Leibniz und älteren und neueren Leibnizianern vertheidigt wurde. Pythagoras behauptete, die Seelen wanderten aus einem Leibe in einen andern, so lange, bis sie endlich, durch diese Metempsychose völlig gereinigt, mit Gott als dem absolut reinen Lichte wieder ver-

einigt würden. Nach Platon wurden den Seelen bei der Erschaffung Sterne zu Wohnungen angewiesen und nach und nach kamen sie in die eigenthümlichen menschlichen Leiber. Die ein reineres Leben führen kehren in bessere Sterne zurück, die Bösen aber werden in immer niedrigere Thiere verwandelt, bis alles Böse bezwungen ist. Ennemoser hätte hier auch der merkwürdigen Aeusserungen Platon's in den Gesetzen erwähnen können, in denen unter Anderem gesagt wird, „der Verwalter aller Dinge versetze die Seelen wie ein Bret-(Schach-)Spieler seine Steine, die, deren Charakter sich veredelt habe, an einen besseren, und die, deren Charakter schlimmer geworden, an einen schlimmeren Ort, jede an den, der sich für sie schicke, damit jeder das ihr gebührende Loos zu Theil werde. Du wirst seiner (Gottes) Aufsicht niemals entrinnen, wärest du noch so klein und verkröchest du dich in die Tiefen der Erde, oder noch so hoch und schwängest dich in den Himmel empor. Du wirst die gebührende Strafe deiner Thaten erleiden müssen, entweder noch in diesem Leben, oder wenn du in den Hades wirst hingefahren, oder an einen noch schrecklicheren Ort wirst versetzt worden sein.“*) Ennemoser hält sich überzeugt, dass diese Lehren des Pythagoras und Platon aus viel älterer Weisheit (des Orientes) herstammen, welche bereits erkannt hat, dass der Geist des Menschen mit der ganzen Natur, mit allen ihren Wesen und Kräften in geheimnissvoller Beziehung stehe, dass des Menschen Seele nach dem Schema der Welt gebildet (oder umgekehrt) und dass in dieser nichts enthalten sei, was nicht in der Seele entsprechende Saiten rührte. Aber, fügt E. hinzu, alle die geheimen Fäden, womit die Kräfte hin und wider wirken aus der Höhe und Tiefe nach dem Mittelpunkt, dem Menschen, reichen im gewöhnlichen wachen Zustande nur verworren in das Selbstbewusstsein hinein. Das vorzügliche Gebiet der Sympathie und Antipathie ist das weite Gebiet des Gemüths, das im Wachen von der äusserlichen Sinnesthätigkeit und, durch den physischen Glanz der Sonne überstrahlt, nur in einer Art von Dämmerschein schwimmt, so dass es seiner eigenen Zustände nicht recht bewusst wird und den geheimen Rapport gar nicht kennt, der zwischen der Grosswelt, die es umgibt, und ihm selbst stattfindet. Erst im Schlafe, wenn das einzelne, die Oberfläche reizende Objekt abgeschnitten ist, geht von Innen die geistige Sonne auf und die unsichtbaren Fäden werden sichtbarer, welche zwischen dem Makro- und Mikro-Kosmos aus-

*) Philosophische Schriften von Prof. Dr. Fr. Hoffmann, I. 400—401. (Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, Sokrates und Platon.)

gespannt sind. Denn die Seele ist, nach dem von Leibniz gewählten Bilde, der Spiegel der Welt, auf den Nabes und Fernes zusammenstrahlt. Die ganze Natur ist durcb ein geheimes Band umschlungen und alle Dinge in dem unermesslichen Raume stehen mit einander in genauer Verbindung und gegenseitiger Abhängigkeit. Ueberall gelten Ausdehnung und Zusammenziehung, Abstossung und Anziehung, Antipathie und Sympathie, in der unorganischen wie in der organischen Natur und in der Menschenwelt. Das allgemeinste Band der Wechselwirkungen ist nun den Alten vorzüglich die Luft, der Aether gewesen, so dass durch sie (ihn) auch die Einflüsse der Gestirne auf alles Irdische und ganz vorzüglich auf den Menschen geschehen. In gleichem Sinne sprach sich Bartels in seinen „Grundzügen einer Physiologie und Physik des animalischen Magnetismus“ (1812) aus, indem er nach Ennemoser sagt: „Stünde die Natur mit jener höheren Welt in keiner Verbindung, so würde auch eine Einwirkung von dort auf den Menschen nicht möglich sein. Derselbe Schöpfer bildete die Erde und das Weltgebäude, Pflanzen und Thiere nach einem Plan und legte in die Entwicklung irdischer, als Naturkraft sich ausbildender Seelen den Keim zu solcher Vervollkommnung, dass sie dadurch bis an die Grenzen einer Welt reichen konnten, die nicht mit Augen gesehen werden kann. Darum eben ist der Geist des Menschen eben Geist und keine blosse Seele, weil die Harmonie des bessern Jenseits in seinem Innersten anklingt, und ihn schon hier, wenn er sich nicht taub dagegen macht, über alles bloss Kleinlicbe und Aeussere hinweghebt. Herzerhebend ist also im Magnetismus das so sichtbare Anstreben gegen jene Grenze des irdischen Sinnes, gegen jene Schranken, die ihn abhalten, sich ganz in jene Sphären zu schwingen, woraus Alles, was er hat, ohnebin schon ihm zukommt.

Im zweiten Abschnitt (der Magismus bei den alten Völkern, Orientalen, Aegyptern, Israeliten) stellt Ennemoser interessante Betrachtungen an über das Gemeinschaftliche alles Magismus und die besonderen Unterscbiede desselben bei den einzelnen Völkern und weist, den Rationalismus einerseits wie den blinden Glauben und Aberglauben andererseits abwehrend, dem deutschen Volke die Aufgabe zu, in der Auffassung, Beurtheilung und Klärung dieses Gebietes die Proben der Meisterschaft abzulegen. Er scheut sich nicht die Behauptung auszusprechen, dass der Aberglaube noch immer Gott und der Wahrheit näher stehe als der Unglaube. In der That, glaubt er, stehe für die Magie Deutschlands eine grosse Zukunft bevor, und er hebt aus einem Artikel von H. Hauf in der

Allg. Zeitung Nr. 56 v. J. 1842 eine merkwürdige Stelle aus, in welcher die Bedeutung der Entdeckung Mesmer's für die Geschichtsphilosophie und die Naturforschung hervorgehoben wird, inwiefern durch sie die zu allen Zeiten hervorgetretenen Thatsachen des Magnetismus und Somnambulismus anthropologisch begreiflich geworden seien. Hauf, der sich mit den bezüglichen Erscheinungen der neueren Zeit vertraut zeigt, steht nicht an, diese Entdeckung als einen der grössten Schritte zu bezeichnen, die der Mensch in der Erkenntniss seiner selbst gethan habe.

Die Magie der Orientalen umfasst die der Inder, der Chinesen, der Chaldäer, Perser, Meder, Babylonier, woran sich die Betrachtung der magischen Erscheinungen bei jetzt lebenden asiatischen Völkerschaften, wie der nordasiatischen Völker, der Samojeden und Lappen und der südlichen Araber anschliesst.

Was uns in der Schilderung der Magie der Inder vorzugsweise interessiren muss, sind zwei Thatsachen, dass nämlich alle besonders seit Mesmer bei uns bekannt gewordenen Erscheinungen des Magnetismus und Somnambulismus in Indien vorhanden und bekannt waren, wie auch C. J. H. Windischmann in seinem grossen Werke: „Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte" umfassend nachgewiesen hat,*) und dann, dass die magischen Erscheinungen wie im Orient überhaupt so auch in Indien vorherrschend missionären Charakter trugen, wo das instinktiv niedere Walten des inneren Sinnes in der Phantasie vorherrschte, das höhere Hellsehen aber und die echte Begeisterung fehlten, oder doch nur selten ruckweise und rasch vorübergehend sich einstellten. Jedoch gilt diess nicht für die Anfänge der indischen Religions-, Staats- und Lebensentwickelung, wie Windischmann denn gezeigt hat, dass die „energische Natur der Vorwelt das Magische auf einen Grad erheben musste, der Alles, was die neuere Zeit Magisches darbietet, bei Weitem übertrifft."**) Ans Wunderbare grenzten diese Erscheinungen, aber Wunder waren es keine, erklärt Ennemoser. Die Urzeit hielt sich überzeugt, dass der eigentliche Mensch in der Geisterwelt seine Wurzel habe und dass er von daher seine Lebenssäfte ziehe. Daher findet sich bei allen Völkern aller Zeiten die unerschütterliche Ueberzeugung oder doch die Ahnung einer geistigen Gemeinschaft und das Bestreben, mit den höheren, überirdischen Wesen in Verkehr zu kommen. Dass die übersinnliche Welt gute und böse Wesen umfasse, war nicht weniger fester Glaube, und aus

*) Erster Theil: Dritte Abtheilung. Bes. S. 989 ff. 1377 ff.

**) A. a. Ort S. 1156; vergl. S. 982—89.

diesem Glauben entsprang der Unterschied und Gegensatz der guten, der weissen und der bösen, der schwarzen Magie, von welchen noch die reine Naturmagie als höheres Naturstudium unterschieden wurde.

Die Religion der Inder war ursprünglich ganz auf Magismus gebaut. Der Inhalt der Veda's galt als unmittelbare Offenbarung durch Inspiration der Seher. Die Mittel, sich in die Verzückung zu erheben, waren Busse, Entsagung aller irdischen Sinnlichkeit und Abtödtung der fleischlichen Begierden. „In solcher Reinheit des Opferns, des Umgangs und der Enthaltsamkeit sich haltend, gelangten nach der Lehre Manu's auch nur die Seher des frühesten Weltalters zu den höchsten Stufen der rechten Erkenntniss; darum waren sie wie alle wahren Sonnenkinder so durchdrungen vom Licht, dass sie selbst leuchteten, und in ihrer magischen Ergriffenheit wurde ihr Leib in die Höhe erhoben.“

Nach Windischmann's begründeten Nachweisungen zogen solche Seher durch ansteckende Begeisterung Empfängliche in magischen Rapport. Subjektive Gesichte mit dem Objekt der Anschauung verwechselnd, glaubten sie Stimmen aus Sonne, Mond und Sternen, aus Pflanzen und Thieren zu vernehmen, offenbarend, wo und wie sie Licht und Erkenntniss zu suchen hätten. Dass Täuschungen mit unterliefen, war ihnen nicht unbekannt. Das Vicariat der Sinne und das Sehen durch die Herzgrube ist als nicht seltenes Vorkommniss in den heiligen Schriften der Inder angedeutet. Da das indische Staatsleben dem Priesterthum untergeordnet war, die Seher und Propheten die magische Gabe von jeher durch das beschauliche, büssende Leben mehr oder minder erhielten, und ihre Autorität Alles beherrschte, so ist das ganze geistige Leben der Inder gewissermassen ein somnambules, ekstatisches geblieben. Sogar ihre Philosophie trug im Wesentlichen das gleiche Gepräge. Daher ihre grossen und tiefen Anschauungen, die aber in Einkleidung und Ausführung ins Phantastische und Maasslose ausarteten. Diese Zerrbilder tiefsinniger Anschauungen mussten einen grenzenlosen Aberglauben herbeiführen. Der enthusiastisch überspannte Spiritualismus, der ursprünglich mehr an den Persönlichkeitspantheismus als den gemeinen anklingt, musste im Materialismus seinen völligen Gegensatz hervortreiben, der aber doch nie herrschend werden konnte. Jene Sehergabe des Brahmanismus mit einer bunten Reihe magischer Erscheinungen ist auch heute noch in Indien heimisch. Millionen von Menschen glauben noch heute an die Wunderkraft von Geistersehern und Astrologen. Von in Erfüllung gegangenen Wahrsagungen wird nicht Weniges berichtet.

Mehrere auffallende Vorkommnisse haben bereits sogar die Aufmerksamkeit unserer Physiologen, z. B. Preyer's *) auf sich gezogen.

Obgleich im chinesischen Reiche Alles dem Staatsleben untergeordnet ist und ein tieferes Geistesleben nur sporadisch erscheint, so fehlt doch auch dort der Magismus nicht ganz und nimmt nur zum Theil andere und äusserlichere Formen an.

III.

Einen um so ergiebigeren Boden fand der Magismus weiter westlich in Persien, Medien und in Babylon. Ein hier zur Ausbildung und Geltung gekommenes Intellektual-System schloss die divinatorische Magie, das Wahrsagen, die Astrologie und die Lehre von den Geisterwesen mit ein. Mochte auch der Religion dieser Völker der Monotheismus zu Grunde gelegen haben, so hatte er sich doch schon früh zu einer Art von nicht ganz strengem Dualismus ausgebildet im Parsismus, der mit dem Gegensatz von Ormuzd und Ahriman als dem guten und bösen Princip (welches letztere dem ersten zuletzt zu unterliegen bestimmt war) eine Welt von guten und bösen Dämonen verknüpfte, denen ein vielfältiger Einfluss auf die Menschen zugeschrieben wurde. Mit vielen Neueren ist auch Ennemoser der Ansicht, dass die Geister- und Dämonenlehre des Parsismus in das Judenthum und durch dieses in das Christenthum und die mittelalterliche Auffassung desselben eingedrungen sei. Eine gewisse Verstärkung des Geister- und Dämonenglaubens durch den Parsismus bei Juden und Christen ist wohl nicht in Abrede zu stellen, aber das Judenthum hatte schon von Haus aus seine eigene Engel- und Dämonenlehre und empfing diese nicht erst aus dem Parsismus. Die Dämonen, gute und böse, werden im Parsismus als männliche und weibliche unterschieden und die Herrschaft des Bösen vorzüglich den weiblichen zugeschrieben, die in Wüsten wohnen, das Land durchschwärmen und allerlei Plagen über die Menschen bringen. Die bösen Geister verwandeln sich von Zeit zu Zeit in Schlangen. Die Schlange ist das Symbol Ahriman's. Die persische Magie war mit der indischen verwandt. Hier herrschte die religiöse Schwärmerei, dort die dichterische Begeisterung vor, die sich mit dem somnambulen Element verschwisterte und so eine andere Färbung in Indien annahm. Die Visionen schufen drastische Gebilde der guten und bösen Geisterwelt und die Kunst mit Geistern zu verkehren. Der Traumschlaf, das Fliegen und die Ausfahrten der Seele fehlten in dem persischen Bereiche des Magischen nicht.

*) Die Erforschung des Lebens von Prof. Dr. Preyer.

Die Astrologie, Wahrsagen und Weissagen, der Glaube an die Zauberkraft gewisser Kräuter spielten ihre dunkle Rolle.

In Aegypten finden wir schon früh das Arzneiwesen mit dem Priesterthum in dem Cultus verbunden. Die Krankenpflege wurde regelmässig in den Tempeln mit religiösen Weihen und Gebräuchen gepflegt. Nach Diodorus v. S. zeigte Isis in Träumen den Leidenden die für ihre Krankheiten geeigneten Mittel an, und häufig wurden von den Aerzten aufgegebene Kranke geheilt. Auch Strabo und Galenus berichten von der regelmässigen Krankenpflege in den Tempeln der Aegypter, wo die Priester jene innere Stimme im Menschen wieder zu erwecken wussten, die der Mensch gewöhnlich gar nicht mehr kennt, und sie für die Kur der Kranken benutzten. Hier scheint auch der Ursprung der Orakel zu liegen, da die Priester ihr Verfahren mit dem Schleier des Geheimnisses umgaben, um es vor Missbrauch zu schützen. Die Propheten oder obersten Priester verfuhren zur Heilung nach den Angaben, Aussprüchen, Verordnungen oder Weissagungen, welche die Kranken im magnetischen Schlaf der Kranken angegeben hatten, von denen sie selber nach dem Erwachen in der Regel nichts mehr wussten, wiewohl es wahrscheinlich ist, dass die Priester befähigt waren, vermöge ihrer ausserordentlichen Enthaltsamkeit selbst zu weissagen. Sie wendeten auch eine Art Magnetstein (Eisenocker) an und kannten ein Heilmittel, welches im Rang einer Universalarznei stand. Isis, auch als die Weisheit verehrt, galt als Erfinderin der Arzneiwissenschaft und vieler Arzneimittel und verhalf nach dem Glauben der Aegypter auch noch als unsterbliche Göttin den kranken Menschen zur Gesundheit durch Erscheinungen in Träumen und Angeben von Heilmitteln zur Genesung. Die Tempel der Isis waren für die Kranken die berühmtesten, worin sie während des Schlafes die Orakel zu ihrer Genesung empfingen. Auch Horus, der Sohn der Isis, war (von der Mutter) in die Heilkunst eingeweiht, und in den Tempeln des Serapis fand nach Strabo grosse Gottesverehrung statt, wo viele medicinische Wunder geschahen, und die berühmtesten Männer für sich und Andere den Tempelschlaf pflegten. Auch in den Tempeln der andern Götter und in allen Aegyptens war die Krankenpflege und das Wahrsagen üblich. Von den Vorgängen und dem Verfahren im Innern der Tempel sind nur theilweise Nachrichten auf uns gekommen. Sie reichen aber zu dem Beweise zu, dass die Behandlung der Kranken und die Erscheinungen bei den Orakeln in den Tempeln vollkommen unserem magnetischen Somnambulismus entsprechen. Es liegen geschichtliche Zeugnisse vor von der Vorbereitung der Kranken, dem Tempelschlaf in den da-

mit verbundenen Erscheinungen und von der Behandlungsart der Kranken, theils in directen Berichten, theils in indirecten Denkmalen, in Bildern und Hieroglyphen. Die Hand spielte in den ägyptischen Tempelheilungen die Rolle eines magischen Organs wie in unserem Magnetismus.

Die bedeutende Stufe der Ausbildung der Wissenschaften in Aegypten wird durch die künstlichen Denkmäler aller Art wie durch die Berichte der alten Schriftsteller bezeugt. Moses wie später die Apostelgeschichte geben gleicherweise Zeugniss dafür. Ohne die Wahrheit dieser Zeugnisse hätten verschiedene alte Schriftsteller wohl nicht behaupten können, dass die Wissenschaften, von den ägyptischen Weisen ausgebildet, zu den Phöniciern, Arabern, Griechen und Römern gekommen seien. Es kann sich nicht mehr darum fragen, ob diese Behauptung wahr ist, sondern nur innerhalb welcher Grenzen sie wahr ist. Ennemoser will (S. 397) sogar in den Worten der Mosaischen Schöpfungsgeschichte: „und die Erde war wüste und leer, und es war Finsterniss auf der Tiefe," die Lehre der Aegypter wieder finden, nach welcher alles Geschaffene ursprünglich in der Finsterniss enstehe. Allein Moses sagt nicht: Die Welt, das Universum, war finster und leer, sondern er sagt, die Erde sei finster und leer gewesen, nachdem Gott im Anfang den Himmel und die Erde geschaffen habe, und wenn nicht das Universum von Anfang finster und leer war (sonst wäre das gesagt worden), so muss man schliessen, dass auch die Erde nicht von Anfang finster und leer gewesen, sondern es erst durch eine Katastrophe geworden ist, so dass Moses die primitive Schöpfung nur kurz andeutet und eingehend nur mit der secundären Schöpfung aus dem Erd-Chaos sich beschäftigt. Gewiss ist, dass die Aegypter die Unsterblichkeit der menschlichen Seelen, die Seelenwanderung und Erscheinungen der Götter und Geister lehrten. Nach Jablonski hatten die Aegypter die Bewegung der Erde um die Sonne schon gekannt und hätte Pythagoras diese Lehre von ihnen empfangen. Merkwürdig ist freilich, dass sich diese Lehre in der Schule des Pythagoras bildete und dass Platon, der in Athen den Pythagoräern sich vielfach annäherte, zuletzt im Timäus sich über die Stellung der Erde im Weltsystem auf eine Weise äusserste, die man als eine Verhüllung der Annahme der Bewegung der Erde um die Sonne oder doch um ihre eigene Achse nehmen kann.*) Allein nach Röth's viel tiefer gehenden Forschungen kannten die Aegypter jene

*) Vergl. übrigens Platon's sämmtliche Werke von H. Müller und Steinhardt VI, 275.

Lehre nicht, und nach ihnen ruhte die Erde freischwebend im Mittelpunkt des Weltalls.*)

Die Magie bei den Israeliten wird von Ennemoser nicht minder eingehend zur Sprache gebracht. Er glaubt in den schriftlichen Denkmälern der alten Hebräer, in der h. Schrift, die vollständigste und zuverlässigste Geschichte des Göttlichen und Menschlichen, der göttlichen Offenbarungen und Einwirkungen durch göttliche oder fromme gottähnliche Menschen zu finden. Er spricht tiefergriffen von der Erhabenheit der Juden des alten Testamentes, die das Christenthum vorbereiten und in ihm sich vollenden. Das Magische der andern Völker findet sich nach ihm auch bei den Hebräern, aber in einem durchaus verschiedenen Charakter. Hier ist es nämlich nicht mehr das Individuum, auf das die Magie sich bezieht, sondern das Allgemeine der Menschheit und die Zukunft. Dort scheint das eigene Licht aus der Naturanlage des Menschen und durch künstliche Mittel, oft der niedrigsten Art, hervorgerufen, hier leuchtet ein reines, ungetrübteres, stilles Licht mit sanfter belebender Wärme von dem Hause Gottes angeweht, das in die Zukunft hineinscheint, auf welches alles Leben und Wirken abzweckt. Dem israelitischen Seher enthüllen sich nicht bloss die Schicksale Einzelner, sondern ganzer Völker, ja des ganzen Geschlechts, welches auf eine gleichsam magische Weise seiner Entwickelung und dem endlichen Ziele der Versöhnung mit Gott zugeführt wird. Das Volk der Hebräer ist ihm eine leuchtende Wolkensäule in Mitte der heidnischen Nacht. Keines andern Volkes Geschichte kann auch nur im Entferntesten mit der der Hebräer verglichen werden. Das Licht der Bibel leuchtet durch alle Dunkelheiten des Lebens; sie ist der Grundpfeiler für alle menschlichen Handlungen, der Leitstern von dem Irdischen zum Ewigen, vom Sinnlichen zum Göttlichen, das Mittel und Ziel der Wissenschaft. Ennemoser umschreibt hier im Grunde nur den Ausspruch Baader's: „Nicht bloss das Heil, sondern auch die Wissenschaft kommt von den Juden.“ Auch für die Magie, behauptet Ennemoser, sei die Bibel reichhaltiger und lehrreicher als alle andern Bücher zusammengenommen. Zur Erläuterung der Mosaischen Schöpfungsgeschichte benutzt er das „Magikon“ Kleuker's und verfolgt die wunderbaren Erscheinungen in den Schriften des alten Bundes und begleitet sie mit seinen beleuchtenden Bemerkungen. Dann geht er näher auf

*) Geschichte der Abendländischen Philosophie von Dr. E. Röth I, 167: „In der Mitte des Weltraums wurde die Erde, Anuke, selbst in den acht grossen Gottheiten ruhend und unbeweglich schwebend gedacht.“

die wesentliche Verschiedenheit der israelitischen Propheten von den heidnischen Sehern ein und hebt den wesentlichen Unterschied des magischen und magnetischen Hellsehens von der prophetischen Begeisterung hervor, ohne ihre äussere Aehnlichkeit zu leugnen. Zur Erläuterung dieser Ansicht zieht Ennemoser treffende und geistreiche Gedanken Passavant's aus seiner berühmten Schrift über den Lebensmagnetismus heran, die er durch eigene tiefgehende Betrachtungen ergänzt. Er bespricht dann die wunderbaren Heilungen Christi und der Apostel und geht zu der Magie bei den Griechen und Römern über.

Die zweite Hälfte des umfassenden Werkes von Ennemoser ist der Darstellung und Beleuchtung der Magie bei den Griechen, den Römern, den Germanen, den alten Deutschen und den nordischen Völkern, den Verzweigungen der Magie des Mittelalters gewidmet und schliesst mit der Schilderung der mystischen Ansichten und Versuche der philosophischen Aufklärung über die Magie im Mittelalter, bei welcher die Lehren des Theophrastus Paracelsus, Baptista van Helmont, H. C. Agrippa von Nettesheim, Robert Fludd, M. Maxwell, Graham, H. Greatrakes (der Verf. schreibt: Gratetrakes), Baptista Porta, Cardanus, Campanella, Athanasius Kircher, Tenzel Wirdig, der vorzüglichsten deutschen Anhänger des Paracelsus, der theosophischen Rosenkreuzer bis herab zu Jakob Böhme, Gassner und Swedenborg zur Sprache kommen. Den merkwürdigen Formen und Erscheinungsweisen der Magie bei den Griechen und Römern ist nach den besten Quellen der Alten und nach den Auffassungen neuerer Philosophen und Philologen umfassende Darstellung zu Theil geworden, wobei es nicht an überraschenden Hinweisungen auf mit jenen der neueren Zeit verwandte Erscheinungen fehlt. Kürzer ist die Kennzeichnung der Magie bei den Germanen, den alten Deutschen und den nordischen Völkern gehalten. Einen breiteren Raum nimmt dann wieder die Schilderung der in wilder Mischung von Heidnischem und Christlichem, von Abergläubischem und Tiefsinnigem an extremen Formen reichen Magie des Mittelalters ein. Mit P a r a c e l s u s (1473—1541) trat nach Ennemoser ein neuer Zeitabschnitt der Magie ein, indem er der Stifter einer magnetischen Schule wurde, die sich bereits einer wissenschaftlichen Auffassung näherte. Paracelsus bildet den Uebergang von der Magie zum Magnetismus. Er steht mit dem einen Fuss noch im Mittelalter, während er mit dem andern bereits den Boden der Neuzeit betritt. Von mittelalterlicher Scholastik ist nichts oder fast nichts in ihm zu gewahren, aber mit der Theosophie des Mittelalters hängt er noch innig, doch so zusammen, dass er von ihr

aus mit kühnen Schritten der Berechtigung eines reichen Erfahrungswissens Rechnung trägt. Was Roger Bacon, Albert der Grosse, Nikolaus Cusanus in dieser Richtung angebahnt hatten, das erweiterte er mit genialem Geist weit über das hinaus, was jene versucht hatten. So wie Paracelsus, sagt mit Recht Ennemoser, die Lehre des Wechsellebens mit Klarheit, treffender Vergleichung und eindringender Sprache entwickelte, so hat es vor ihm keiner gethan. Zudem ist Paracelsus auch der Erste gewesen, der dieses allgemeine Wechselleben aller Wesen im Grossen wie im Kleinen mit dem Bilde des Magneten verglich, so dass selbst das Wort Magnetismus, in dem Sinne, was wir darunter verstehen, bei Paracelsus seinen Ursprung nimmt. Zum Theil aus den Schriften des Paracelsus selbst, zum Theil aus Hemmann's Medicinisch-chirurgischen Aufsätzen und Pfaff's Astrologie führt Ennemoser Hauptsätze des Paracelsus vor. Kann man bei ihm noch nicht die strenge Induktionsmethode der neueren Naturforschung suchen, so wies er doch mit hellem Sinn und kräftigem Geist durch Lehre und Beispiel auf die Wege der Erfahrung hin, um die Arzneiwissenschaft aus damaliger grauser Wirrniss hinaus zu heben. Von der Galenischen Arzneikunst, wie sie damals betrieben wurde, bis zu Hass und Verachtung abgestossen verliess er diese „elende Kunst" und suchte die Wahrheit auf einem andern Wege. „Ich stellte mir vor: wie, wenn in der ganzen Welt kein Lehrer der Arznei wäre, wo würde ich die Kunst lernen? Nirgend anders (wo) als in dem offenen Buch der Natur, mit Gottes Finger geschrieben. Diess studirte ich nun, und nicht mehr die Bücher der Aerzte; denn jeder Schwätzer hatte seinen eigenen Tand. Wer kann hier aufs Ende kommen oder die Wahrheit finden? Man lästert und schreit zwar von mir, ich sei nicht zur rechten Thür zu den Geheimnissen der Kunst eingegangen. Allein welches ist die rechte? Galenus, Avicenna, Mesue, Rhasis oder die offene Natur! Ich glaube das Letztere. Durch diese Thür ging ich ein, das Licht der Natur, und kein Apothekerlämpchen leuchtete mir auf meinem Wege." Diese Denkweise machte ihn begreiflicherweise zum Freunde des Hippokrates, von dem er in seinen Schriften mit grösster Ehrfurcht spricht.*) Sein mächtiger Trieb und Drang nach Selbstbeobachtung, nach möglichst allseitiger Erfahrungskenntniss führte ihn zum Reisen fast durch

---

*) Die Hochschätzung der Erfahrung machte Hippokrates auch den Homöopathen unserer Zeit so werthvoll. Vergl. die Aphorismen des Hippokrates nebst den Glossen eines Homöopathen. Herausgegeben von C. v. Bönninghausen, S. 578 über Paracelsus.

die ganze damals bekannte Welt, und da er sie, schon mit vielseitigem Wissen ausgerüstet, angetreten hatte, so zog er aus ihnen so grossen Gewinn, dass er, der nun Hochberühmte, an die zu grossem Ansehen gelangte hohe Schule in Basel berufen wurde, wo er auch in deutscher Sprache lehrte und schrieb. Der Grundgedanke, der ihn beseelte und begeisterte, war der Gedanke des inneren und äusseren Zusammenhangs und der Wechselwirkung aller Dinge, aller Wesen und Regionen des Universums, der auf wesentlich theistischem Grunde ruhte und sich des Einklangs mit den Lehren der heiligen Schrift versichert halten zu können glaubte. Der aus dem Begriff des gottgeschaffenen Universums folgende Begriff der Allwechselwirkung der Dinge kann im Sinne des Paracelsus der Allmagnetismus genannt werden, und wie er nach ihr in seiner Weise im Makrokosmos waltet, so waltet er in besonderen Weisen in allen Mikrokosmen. Ausdrücklich sagt Paracelsus, dass die magnetische Kraft über die ganze Natur ausgebreitet sei. Die auffälligste Erscheinungsweise des Allmagnetismus auf der Erde zeigte sich ihm in dem äusserlich hinlänglich bekannten Magneten. Diesem wendete sich seine Aufmerksamkeit besonders zu, und er erkannte bald Eigenschaften in demselben, die ihn veranlassten, ihn (mit Erfolg) zu Heilzwecken anzuwenden. Er selber sagt, dass nach seinen Untersuchungen der Magnet, ausser der Kraft, das Eisen anzuziehen, noch eine verborgene Kraft besitze. Er gibt auch Einiges über die Art seiner Anwendung zur Heilung von Krankheiten an und bezeichnet eine Reihe von solchen, die in seiner Praxis der Anwendung des Magneten gewichen seien. Dass Paracelsus vom Magnetismus auch zur Bekanntschaft mit somnambulen Zuständen geführt wurde, erweist sich schon aus seiner Angabe von Zuständen, „in denen man wisse, was sich in einer grossen Entfernung zutrage, wenn es auch zweihundert Meilen weit wäre.*) Diess Alles und vieles Andere, was hier nicht berührt werden kann, im Zusammenhalt mit seinen Aussprüchen über die Kraft und Wirkung des Geistes, des Willens, der Imagination, des Gemüthsglaubens und seiner Macht kennzeichnet Paracelsus als den genialen Gründer und Stifter einer magnetischen Schule, welche in überaus vielfachen Verzweigungen bis in das achtzehnte

---

*) Ueber die Pneumotologie und Physiologie des Paracelsus, „den Adler unter den Aerzten", vergleiche man die Werke Baaders, IV, 160—162, 236, 305, 307, 318, 388, 404. Siehe auch im Registerband (XVI, 373) den Artikel: Paracelsus. Vergl. Gedanken Baader's über Menschenmagnetismus etc. im 2. Jahrgang der „Spirit.-ration. Zeitschrift" Heft 6—8.

Jahrhundert fortwirkte und auch da nur eine Unterbrechung erlitt, dann aber in theilweiser Umbildung verschiedentlich wieder hervortrat, indem man wenigstens gewisse Grundgedanken aus ihr zu retten und in geläuterter Gestalt zu verwenden unternahm. Einer der grössten Nachfolger des Paracelsus war der berühmte Arzt Baptista van Helmont (1577—1644), der an Klarheit der Darstellung seinen Vorgänger übertraf. Deleuze (De l'Opinion de van Helmont, sur la cause, la nature et les effets du Magnetisme) sagt von ihm, dass er in seinen Schriften viel gemeinen Volksglauben etc., mystische Ideentäuschungen, unverständliche Dinge, aber auch grosse Wahrheiten gefunden habe. Das Wahre aus seinen Schriften zusammengestellt, würde ein neues Licht über die Lehre des Magnetismus ausbreiten. Er lenkte (nach Paracelsus) zuerst von dem ausgefahrenen Wege des Galenus und der Araber ab, und zeigte den Weg des Lebens. Er eröffnete in der Physik (in der Lehre von den luftförmigen Flüssigkeiten, die er zuerst mit dem Namen: Gas bezeichnete), wie in der Physiologie (die Bedeutung der Thätigkeit des Magens, die Lage des Zwergfells) neue Gesichtspunkte. Seine Vertheidigung des Paracelsus gegen den Jesuitenpater Robert, der die magnetischen Heilungen der Macht des Teufels zuschrieb und somit verdammte, ist besonders bemerkenswerth, sowohl weil man daraus Helmont's Entschiedenheit für die Lehre des Magnetismus, als auch, weil man ein Bild des Kampfes erblickt, welchen der Naturforscher jener Zeit gegen den Fanatismus der Theologen und ihrer Hintersassen zu bestehen hatte, auch wenn er den Kirchenglauben als solchen gar nicht angriff oder sogar bekannte. Kräftig erklärt Helmont, die Natur habe nicht „die Pfaffen zu Auslegern erwählt, sondern allein die Aerzte als Söhne angenommen, und zwar auch nur solche, welche die Wissenschaft des Feuers verständen. Der Pfaffe müsse zuerst von solchen Aerzten die Grundkenntnisse schöpfen, damit er nicht als Schuster über den Leisten falle. Die materielle Natur zieht nach Helmont in Uebereinstimmung mit Paracelsus ihre Gestalten durch beständigen Magnetismus von oben herab, so wie der Himmel etwas Unsichtbares von unten zieht, so dass ein freier und wechselseitiger Zugang stattfindet. „Der Magnetismus ist eine unbekannte (unsichtbare) Eigenschaft himmlischer Natur, den Gestirneinflüssen sehr ähnlich und durch keine Entfernung des Orts beschränkt. Jedes erschaffene Wesen besitzt seine eigenthümliche himmlische Kraft und ist mit dem Himmel verwandt. Daher ist es kein Wunder, wenn die Gestirngeister der Menschen auch nach dem Tode sich noch herumirrend zeigen. Der äussere Mensch

ist Thier, allein desswegen doch das wahre Bild Gottes. Wenn daher Gott durch den Wink oder das Wort handelt, so muss es auch der Mensch können, der innere Mensch, wenn er nicht ein müssiges Wesen darstellen soll. Nennen wir nun dieses eine magische Kraft, so kann nur der Ununterrichtete über dieses Wort erschrecken. Wenn du aber lieber willst, kannst du es geistige Stärke nennen. Um die Namen bekümmere ich mich nicht. Der Magnetismus also, weil er überall waltet, hat ausser dem Namen nichts Neues, auch nichts Widersinniges, ausser für jene, die Alles belachen und der Gewalt des Teufels aneignen, was sie nicht verstehen. Ist nun aber eine solche magische Kraft in dem inneren Menschen, so muss, weil zwischen dem inneren und äusseren Menschen ein gewisses Verhältniss stattfindet, diese Kraft auch durch den ganzen Menschen verbreitet sein, nur aber thätiger in der Seele als im Leibe. Jene magnetische Kraft des Menschen, welche auch ausser sich hinaus wirksam ist, liegt gleichsam im Innern des Menschen verborgen. Sie schläft, wird aber durch einen blossen Wink in Thätigkeit gesetzt, welche um so lebendiger ist, jemehr jener Theil des Fleisches des äusseren Menschen und der Finsterniss zurückgedrängt ist. Dieselbe Kraft ist nicht bloss in dem äusseren Menschen, sondern verhältnissmässig auch in den Thieren und vielleicht in allen andern Dingen, da alle zu einander im Verhältniss stehen, oder wenigstens doch in allen Dingen Gott (ohne Vermischung) enthalten ist, wie schon die Alten mit würdigem Ernst angemerkt haben. Die magische Kraft ist hiermit als eine natürliche erwiesen, und es ist abgeschmackt, darin Wirkungen des Teufels wittern zu wollen. „Oeffnet doch die Augen: der Teufel ist bisher in eurer ungeheuren Unwissenheit in grossem Ruhm gestanden, dem ihr, so zu sagen, den Weihrauch des Ruhmes und der Würde dargebracht, euch aber der natürlichen Würde wie der Augen beraubt, um selbige dem Teufel darzubringen.“

Die Sympathie spielt bei Helmont zur Erklärung magnetischer Erscheinungen eine grosse Rolle. Sie wurzelt ihm in einem ätherischen Geist (Magnale magnum genannt), der, rein, lebendig, alle Dinge durchdringt und die Masse des Weltalls bewegt und durch welchen Abwesendes auf Abwesendes in Wechselverhältnissen einwirkt. Der Geist ist überall ausgebreitet und ist das Mittel des Magnetismus, nicht aber die Geister des Himmels und der Hölle. Der Geist des Menschen ist in ihm wie das Feuer im Kiesel verborgen. Der menschliche Wille leitet diesen Geist, welcher, einmal in Bewegung, weder durch die Entfernung, noch durch die

Zeit aufgehalten wird. Die sichtbare Welt ist von der unsichtbaren geleitet, und alle Körper sind den Menschen unterworfen.

Von der grossen Macht des Willens, der Imagination, des Glaubens und Vertrauens erscheint Helmont tief überzeugt und gründete darauf sein magnetisches Heilverfahren. Ennemoser findet in ihm das wahrhafte Bild eines ächt magnetischen und biblischen Arztes. Unter den Magnetisten traten neben Johann Reichlin, L. Thurneisser, besonders hervor in Deutschland Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1455—1522), in England Robert Fludd (1514), in Schottland M. Maxwell. In Irland erregte der durch bedeutende magnetische Kraft ausgezeichnete Edelmann Valentin Graterakes (?) Aufsehen. Seine vielfältigen Heilwirkungen bezüglich der verschiedenartigsten Krankheitеu durch Auflegen der Hände und Reibungen (die an die magnetischen Striche des Mesmeristen erinnern) sind von angesehenen Augenzeugen auf das Beste beglaubigt, wie nicht weniger der menschenfreundliche Sinn dieses berühmtesten Magnetiscurs vor Mesmer. Ein zweiter Graterakes (?) soll im laufenden Jahrhundert der Gastwirth Richter in Schlesien gewesen sein, von dem aber Ennemoser nichts Näheres berichtet.

Ueber die bezüglichen Lehren der Italiener Baptista Porta, Cardanus, Campanella geht Ennemoser ziemlich flüchtig hinweg. Etwas mehr hält er sich bei dem Deutschen Athanasius Kircher (1601—1680) auf. Er nennt ihn den berühmtesten unter allen (Paracelsisten), einen Mann von dem scharfsinnigsten Geiste, ausgebreiteter Gelehrsamkeit, der durch seine unzähligen Versuche in der Naturlehre, durch seine vielen Reisen, durch seine Unparteilichkeit die Geister in starke Aufregung brachte und die Naturkunde von Aberglauben, Leichtgläubigkeit und irrigen Ansichten zu reinigen suchte. Er würdigt ihn natürlich nur nach derjenigen Seite seiner vielseitigen Schriftstellerthätigkeit, nach welcher er mit den magnetischen Lehren zusammenhängt. K. ist zugleich ein Beispiel davon, wie weit die wissenschaftlichen Richtungen der Mitglieder des Jesuitenordens, welchem er angehörte, auseinandergehen konnten. Man ziehe ihn nur in Vergleich mit dem oben genannten Jesuitenpater Robert, dessen fanatische Anklage gegen den Magnetismus van Helmont einer einschneidenden Kritik unterzog. Welcher Contrast zwischen diesen beiden Jesuiten in der Auffassung und Beurtheilung des Magnetismus! A. Kircher gebot allen Denen Schweigen über so schwierige und so leicht zu Uebertreibungen, Träumen und Schwärmereien Anlass gebende Dinge, welche nicht eigene und sichere Erfahrungen machen wollten oder konnten, was auch heute noch gar vielen, die zu den Unberufenen gehören, an-

zurathen wäre. Nach ihm ist Magnetismus der Inbegriff der Beschaffenheit und der Thätigkeitsäusserungen der Kräfte,, welche durch wechselseitige Strahlung aufeinander einfliessen. Nicht Alles ist ihm Magnet, aber Alles ist magnetisch. Insbesondere spricht er von dem Magnetismus der Sonne, des Mondes, des Meeres, der Erde, der Elemente, der Mineralien besonders der Metalle, der Pflanzen und Thiere. Auf bemerkenswerthe Weise hat A. Kircher den Magnetismus der Thiere bereits Zoomagnetismus genannt. Wird es hiermit nicht äusserst wahrscheinlich, dass Mesmer Schriften des Ath. Kircher kannte, und wohl auch noch anderer Magnetisten bis hinauf zu Paracelsus? Sehr interessant sind seine Bemerkungen über Sympathie und Antipathie unter Mineralien, Pflanzen und Thieren, wovon er Beispiele anführt, die auch der neueren Wissenschaft nicht unbekannt sind, wenn sie auch bei ihren mechanischen Erklärungsversuchen mit den Ausdrücken: Sympathie und Antipathie nicht sympathisiren mag. Es wäre unsern Physiologen und Zoologen zu empfehlen, folgende Angaben Kircher's zu prüfen und entweder zu widerlegen oder zu bestätigen.

Der Weinstock trägt ausgezeichneten Widerwillen (Hass nach Kircher) wider den Kohl, der Kohl wider das Schweinsbrod (Cyclamen). Die männliche ohne die weibliche Palme, wie diese ohne jene, verdirbt. „So werden auch in Calabrien die wilden Feigen nie reif, wiewohl sie unzählige Früchte tragen, wenn nicht die Landleute männliche und weibliche vereinigen, wodurch sie bald reifen und sich so aneinander schmiegen, dass sie sich nie wieder trennen. Uebrigens ist die Liebe der Ranunkel zur Nypmhäa, der Raute zur Feige, des Weinstocks zur Ulme und des Oelbaums zum Weinstock etc. bekannt.“ Und solche Erscheinungen, die wenigstens zum Theil constatirt sind, sollte die todte Atomistik, die hölzerne mechanische Auffassung erklären können?? Nimmermehr!*) Kircher verbreitet sich auch über analoge Beispiele von Sympathie und Antipathie unter den Thieren, die erneuter Prüfung zu empfehlen wären. Noch mehr als die Beispiele, die Kircher aus dem Mineralreich anführt, die allerdings zu gerechten Bedenken Anlass geben dürften. Bei Betrachtungen des Magnetismus der Musik empfiehlt Kircher vor allen andern Instrumenten die Harmonika, und Ennemoser hält es für bemerkenswerth, dass später Mesmer gerade die Harmonika zu magnetischen Kuren gewählt habe. Nach ihm

---

*) Vergl. Philosophie von Adolph Staudel, I. 1. Abth., S. 478 ff. Die Atomenfrage. Dann: Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung von Dr. G. Frh. v. Hertling, S. 58, 85, 89, 110, 121, 124, 152.

hat Kircher auch in der Erklärungsart mit Mesmer Vieles gemein. In der That spricht Kircher schon ganz wie Mesmer von Strömungen aller Dinge gegeneinander. Kircher verbreitet sich auch über den Magnetismus der Einbildungskraft und der Liebe, und beschäftigt sich bereits mit den anzuwendenden Gegenmitteln bei Vergiftungen durch Thiere. Eine Monographie des Athanasius Kircher wäre nächst einer solchen über Paracelsus eine schwierige, aber sehr wichtige Arbeit, wobei die Kritik neben nicht wenig Schatten doch im Kern der Sache des Lichtes noch weit mehr zu verzeichnen haben würde.

Auffälligerweise erfahren wir von Ennemoser nicht, zu welcher Zeit Paracelsus, Helmont und ihre Nachfolger bis auf A. Kircher gelebt haben. Er hält es für genügend, angedeutet zu haben, dass sie auf das Mittelalter gefolgt sind und die neuere Zeit eingeleitet haben. Diese Vernachlässigung treibt Ennemoser zuletzt so weit, die zeitliche Aufeinanderfolge der besprochenen Forscher gar nicht mehr zu beachten und Ath. Kircher wie Tenzel Wirdig, dessen Werk: „Nova medicina spirituum“ 1673 herauskam, und nach diesen Emanuel Swedenborg vor Jakob Böhme abzuhandeln, als ob Böhme auf Kircher und Wirdig, und Böhme, Kircher und Wirdig, was zu untersuchen gewesen wäre, nicht auf Swedenborg von Einfluss gewesen sein könnten. Selbst abgesehen davon, hat eine „Geschichte der Magie“ keinen Freipass, mit der Chronologie willkürlich umzuspringen.

Da es aber hier nicht unsere Aufgabe sein kann, dem Einfluss Böhme's auf die genannten Späteren nachzuspüren, so wollen wir in unserer Besprechung von der von Ennemoser nun einmal gewählten Reihenfolge nicht abgehen. Tenzel Wirdig stellt, zwar keineswegs als der Erste, den Gedanken der Beseelung oder des Beseeltseins der gesammten Natur, des gesammten Universums, auf; aber es wird aus dem wenigen aus seinem Werke Mitgetheilten nicht recht klar, ob diese Aufstellung im Sinne des Hylozoismus der jonischen Griechen gemeint ist, oder im Sinne des Giordano Bruno, oder des Monadologen Leibniz, oder etwa des späteren, dem Letzteren verwandten Verfassers des Werkes: „Ansicht der Welt“, des ungarischen Philosophen und Arztes Dr. Michael Petöcz,*) der zu beweisen unternahm, dass die Welt die Gesammtheit der durch Seelen dargestellten Ideen Gottes sei, somit einem Panpsychismus huldigte, den Baader genial, wenn auch mancher Correktur bedürftig,

*) Ansicht der Welt: Ein Versuch, die höchste Aufgabe der Philosophie zu lösen. Von Dr. M. Petöcz (Leipzig, Brockhaus, 1838).

nannte. Nach T. Wirdig findet unter den Geistern aller Körper (Geister und Seelen oder Beseelungen scheinen ihm gleichbedeutend zu sein) auf der Erde und in den Gestirnen des Himmels eine Uebereinstimmung statt oder eine Anziehung, wenn sie von einerlei Natur sind, und eine Abneigung, ein beständiger Streit unter denen, die von entgegengesetzter Natur sind. Aus diesem Verhältniss der Sympathie und Antipathie entsteht eine anhaltende Bewegung in der ganzen Welt in allen ihren Theilen, und eine ununterbrochene Gemeinschaft zwischen Himmel und Erde, welche die allgemeine Harmonie ausmacht. Die Gestirne, deren Ausstrahlungen bloss aus Feuer und Geistern bestehen, haben einen unleugbaren Einfluss auf die irdischen Körper, und ihr Einfluss auf den Menschen offenbart sich durch Bewegung, Leben und Wärme, drei Dinge, ohne welche er nicht leben kann. T. Wirdig nennt das Verhältniss der Sympathie und Antipathie unter den Geistern Magnetismus, der ihm also Uebereinstimmung der Geister ist. So wie die ganze Welt begeistet (beseelt) ist, so ist auch die ganze Welt der Macht des Magnetismus unterworfen. Denn Alles nähert sich zu seines Gleichen, oder entfernt sich vom Ungleichen, wie der Magnet. Alles lebt und besteht durch Magnetismus, und Alles geht durch Magnetismus unter. (Ist dies hylozoistisch, naturalistisch oder pantheistisch zu verstehen, oder soll es nur den fortgehenden Wechsel der Gesellungen der Seelen oder der Geister (Monaden) bezeichnen?)*). Nach Ennemoser's Angabe führte T. Wirdig die Annahme der Sympathie weiter aus, sprach von der Sympathie unter den Menschen überhaupt, unter Personen von gleichem Geschlecht, von Mutter und Kind, den verschiedenen Theilen des Körpers, des Blutes etc., von der Sympathie lebendiger und todter Theile. Hier erwähnt Ennemoser des von Wirdig angeführten Beispiels, dass der destillirte Urin einer Person in weiter Entfernung denjenigen unpässlich oder sehr deutlich fühlen mache, von dem er genommen sei, in immer welcher Entfernung. „In neuester Zeit ist dieses öfter bekräftigt und erst kürzlich selbst von Hufeland versucht und bestätigt worden (C. Hufeland über Magie, Berlin 1817). Auch führt er (Wirdig) das Beispiel einer angeheilten Nase an, die aus der Haut eines Lastträgers genommen war, aber nach dessen Tode auch eine fremde Nase wieder abstarb, welches auch van Helmont, Campanella und Servius erzählen. „Die Haare eines vom Kopfe abgenommenen Stückes Haut," sagt er (W.), „werden zu derselben Zeit grau, als es die noch auf dem Kopfe lebenden werden." Diese Angaben

*) Wahrscheinlicher das Letztere.

aus einem Werke vom Jahre 1673 scheinen uns merkwürdig genug. Offenbar war T. Wirdig ein genialer Geist, und doch, wie Wenige wissen von ihm und auch die Wenigen nur Weniges!

Von einer ganzen Reihe vielgenannter Anhänger und Fortbildner des Paracelsus konnte Ennemoser nur die Namen angeben. Die theosophischen Rosenkreuzer konnten nur erwähnt werden, und sogar von Descartes und Newton, als nach Ennemoser's richtiger Auffassung gleichfalls mit den magnetischen Lehren sich berührenden Forschern, wird nur sehr Weniges beigebracht, ungeachtet die weitere Ausführung ungleich wichtiger gewesen wäre, als der zwei Seiten lange Bericht über den notorischen Charlatan Cagliostro (S. 947—48). Unverhältnissmässiger Raum wird dann der Schilderung der Gassner'schen Krankenheilungen durch Exorcismus gewidmet. Die Thatsächlichkeit erstaunlicher Heilwirkungen Gassner's (1727—1779) ist ausser Zweifel gestellt; die Frage ist nur, ob Mesmer nicht im Rechte war, wenn er sie lediglich für magnetisch-geistige Anregungen erklärte.

Zum Schlusse des ersten Bandes seines Werkes (der zweite ist leider nie erschienen) hat sich Ennemoser die zwei theosophischen Grössen E. Swedenborg und J. Böhme vorbehalten. Ueber Swedenborg lässt sich Ennemoser in einer Art vernehmen, welcher man kaum etwas Wesentliches abdingen kann, wiewohl das grosse Räthsel, welches nach unserer Meinung Swedenborg's Erscheinen in der Welt darstellt, nicht vollgenügend aufgehellt ist. Ennemoser's Erklärung, welche hier nicht übergangen werden kann, ist eben folgende: „In mehr als einem Betracht gehört Swedenborg (1688 bis 1772) in die Geschichte der Magie, nicht etwa weil er selbst ein Magier war, sondern weil er als eine wahrhaft merkwürdige Erscheinung einer hohen Selbstentwickelung des inneren Sinnes (eines religiösen Hellsehers), und dann in Hinsicht seiner Naturlehre zum Magnetismus gehört. Gewöhnlich ist unter der sogenannten gelehrten Welt der Name Swedenborg ein Schreckbild, welches von Munde zu Munde läuft und Lärm schreit, ohne zu wissen warum? Denn Swedenborg selbst zu kennen und auch den Verklagten zu hören, gibt man sich keine Mühe; und hat sich auch zuweilen Einer gewürdigt, Swedenborg's ausgebreitete Schriften in Galopp und mit Extrapost zu bereisen, so versteht er als Fremdling aus dieser Welt die Geistersprache des Sehers nicht; ihm ist sie ein Kauderwelsch, und er verlässt das Land im Flug, ungekannt und wüste hinter sich, ohne die Kleinodien und Schätze in den reichen Sammlungen zu ahnen oder sie mit Fleiss und Aufmerksamkeit durchzusehen. Wenn auch in Swedenborg's Schriften die

Geisterseherei als Spiele der Phantasie und Exaltation nicht wohl in Abrede zu stellen sein werden, so ist gleichwohl so viel Tiefes und Herrliches über Gott, den Menschen und über die Erscheinungen der Natur und ihre Harmonie mit dem Geistigen, dass er den grössten Geistern der Geschichte ohne Widerrede beigezählt zu werden verdient.

Dieser hohen Bedeutung gemäss gibt Ennemoser eine kurze Biographie Swedenborg's mit Angabe eines Theils seiner Schriften und der Schriften von Anhängern, die freilich heute gar sehr zu vervollständigen wären. Dann entwirft er einen gedrängten Umriss der Lehre Swedenborg's, die er unter die Unterschriften: von Gott und der Schöpfung, vom Menschen, vom Glauben, von der Ordnung und der göttlichen Vorsehung und von den Entsprechungen zusammenfasste. Es ist viel Tiefsinniges in klarer Darlegung darin enthalten, aber auf eine Kritik des Einzelnen kann hier nicht eingegangen werden. Eine gründliche Kenntniss der Gesammtheit seiner ungemein zahlreichen Schriften, die in zwei Hauptgruppen zerfallen, — in die vor und in die nach seiner sogenannten Erweckung (1740), — könnte leicht das Studium eines Jahrzehnts erfordern, und Darstellung, Kritik und Scheidung des Haltbaren vom Zweifelhaften wie vom Unhaltbaren würde eine Riesenarbeit sein, welche, so erwünscht sie sein müsste, sobald nicht zu erwarten steht. Die Beurtheilung Swedenborg's wird sehr erschwert durch seine Vermischung rationalistischer Elemente mit mystischen Intuitionen, seine seltsame Exegese der heiligen Schrift a. T. und seinen doch nur auf subjektive Visionen gestützten Anspruch, als Stifter einer Neuen Kirche zu gelten.

Ehe Ennemoser zu J. Böhme übergeht, gedenkt er noch der Martini'schen (Martinistischen) Philosophen, ohne indess die Streitfrage aufzuklären, ob darunter die Anhänger des Portugiesen Martinez Pasqualis, oder jene des Saint-Martin zu verstehen sind? Namentlich Saint-Martin vor J. Böhme in einer Geschichte der Magie genannt zu finden, nimmt sich seltsam genug aus. Dieses Verfahren wird nicht durch die Absicht Ennemoser's gerechtfertigt, Böhme unter allen zur Sprache gebrachten Forschern die höchste Stelle anzuweisen. Auch wenn ihm diese — wegen seines Tiefsinnes, nicht in jeder Beziehung — gebührt, hätte er nicht aus der Zeit herausgerissen werden sollen, in welcher er gelebt und geschrieben hat (1575—1624). In so vielen seiner Wurzelgedanken, wenn sie aus dem bunten Gewirre seiner Schriften rein herausgehoben werden, B. über seine Zeit hinausragen mag, in seiner ganzen Erscheinung ist er doch nur — wie jeder bedeutendere Philosoph —

aus seiner Zeit zu verstehen. Für Ennemoser nun ist J. Böhme wirklich ein deutscher und christlicher Philosoph, „in dessen Schriften der Schlüssel enthalten sein dürfte, das Geheimniss der Magie aufzuschliessen.“ Er hält sich überzeugt, dass kein Forscher tiefere Blicke in das Leben und den Geist der Menschheit gethan habe. Doch will er damit nicht gesagt haben, dass Böhme allein und ganz die Wahrheit gefunden habe. Denn auch er erlustige sich in schönen bunten Bildern, welche die Phantasie als Gleichnisse aufstelle, denen nicht immer eine Realität entspreche. B. bekenne selbst seine Schwäche und Ohnmacht, das Geheimniss Gottes recht zu begreifen, werde von Zweifeln beunruhigt und treffe offenbar nicht immer das Ziel der Wahrheit. Dennoch zeige er am Evidentesten, dass der Mensch das Vermögen besitze, eine höhere Einsicht und Wirkungsmacht in die von Gott erschaffene Oekonomie des Lebens zu erlangen, und kenne das Triebwerk des inneren und äusseren Lebens, die wahre Magie selbst, von Allen am Besten. Nachdem Ennemoser zur allgemeinen Kennzeichnung der Denkweise Böhme's diesen Hauptgedanken aus seinen Schriften und Briefen vorgetragen hat, lässt er eine Art Umriss seiner Lehre nach Julius Hamberger's, dieses ausgezeichneten Kenners, Darstellung in seinem gründlichen Werke: „Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme“ (1844), folgen. Zur vorläufigen allgemeinen Kenntnissnahme sind diese quellenmässigen Auszüge wohl dienlich. Wer aber tiefer eindringen will, wird das zwar überwiegend vom theologischen Gesichtspunkte aus verfasste treffliche Buch Hamberger's zur Hand zu nehmen und dasselbe mit Dr. Albert Peip's: „Jakob Böhme der deutsche Philosoph“ etc. zu vergleichen haben, in welchem Buche der die Bedeutung Böhme's zur Evidenz erhebende Versuch gemacht wurde, die Principien Böhme's mit jenen der grössten Philosophen: Platon, Aristoteles, Cartesius, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Herbart und dem späteren Schelling in Vergleich zu ziehen, wobei nur auffälliger Weise Baader vermisst wird (dem doch anderwärts von Peip sehr grosse Anerkennung gezollt wird). Zum tieferen Verständniss Böhme's hat weitaus Baader das Meiste geleistet, worüber seine Werke, unter denen der 13. Band ausschliessend Böhme gewidmet ist, zu Rathe zu ziehen sind. Was Schelling, Hegel, Fr. Schlegel, Baur, L. Feuerbach, Schopenhauer und Andere über Böhme gesagt und geschrieben haben, beweist zwar die bei allen überwuchernden Seltsamkeiten hervorragende Bedeutung dieses naturwüchsigen, des Glücks und Vorzugs gelehrter Bildung gänzlich entblössten Genie's, aber es bleibt weit zurück hinter der Tiefe des

Verständnisses, welches Baader erschlossen hat; und doch hat auch er es nicht erschöpft und, nach dem Maassstab des Zuleistenden beurtheilt, nur einen, wenn auch über Mittelmaass weit hinausgehenden, Torso der Auslegung hinterlassen.*)

Ein zweiter Theil des Ennemoser'schen Werkes sollte die „Geschichte des thierischen Magnetismus" bringen, ist aber leider nie erschienen. In der ersten Auflage des hier besprochenen Werkes, noch schlechtweg „Geschichte des Magnetismus" überschrieben (L., Br., 1819), war, und zwar vor Swedenborg, J. Böhme's gedacht worden, wiewohl nur mit wenigen auf seine Bedeutung hinweisenden Worten. Die erste Auflage schloss aber nicht mit der Erwähnung der Martini'schen Philosophen, sondern befasste sich noch mit der Erwähnung der magnetischen Heilmethoden des Arztes Perkins, des berühmten Rabbi Lasse, der Schilderung des Magnetismus bei den jetzt noch lebenden Völkern, Andeutungen über die Geschichte des Magnetismus seit Mesmer, mit Vergleichen und Folgerungen, und endigt nach einer mehrseitigen Antwort auf einige dem Magnetismus gemachte Anschuldigungen mit einem im Blick auf die Leistungen des Werkes bescheidenen, der Sache selbst aber und ihres Werthes gewissen Schlusswort, aus welchem folgende bemerkenswerthe und bezeichnende Stelle hier noch Raum finde: — „Ruhig, ernst, sicher und gewiss webet der stille Athem der Natur durch die rauhen Stoppeln der Zeit und befruchtet auch mitten im Sturme die ausgestreute Saat zu kräftigen Ernten. Lasset rollen den Donner und die Gewitter toben, sie sind Früchte entwickelnd und gehen vorüber. Werden auch hie und da die Saaten durch den Hagel in den Boden geschlagen, so reift im Ganzen doch zehnfältiger Segen. Der ewige Stamm des allwaltenden Magnetismus bleibt unerschüttert, gross und hehr, und unter seinem Schatten werden die Müden sich erquicken, und von seinen Früchten die Schwachen sich stärken."

*) Allgemeinerem Verständnisse näher liegen die beachtenswerthen Skizzen Böhme'scher Lehren, welche sich in Schriften Carrière's und J. Huber's finden.

10.

Dühring und Wallace: Materialismus und Spiritualismus.

I.

In zweien seiner Schriften hat H. D. Dühring ein wildes Gebrüll erhoben — gegen den Spiritualismus, den er nur den amerikanischen Spiritismus zu nennen beliebt. Er erklärt ihn für eine ungeheuerliche Abirrung, die sich bis in die Kreise der gelehrten Bildung, ja bisweilen in die philosophische Systemmacherei hinein erstrecke und nicht bloss in einigen Volkssuperstitionen fortpflanze. Er sei nur ein Traum des wildwachsenden Volksaberglaubens und eine Metamorphose der bisherigen religiösen Metaphysik. Seine magischen Künste (fährt er fort), beliebigen Geistercitirungen und Heilcharlatanerien gehören in eben das Bereich, wo die Tischrückerei ihre Gläubigen hat. Allein dieses Bereich erstreckt sich zu einem ansehnlichen Theil in die europäische Philosophie und Gelehrsamkeit. Bei tieferer (!?) Untersuchung erweist sich der fragliche Spiritismus, dessen Anhänger beinahe wirklich schon nach Millionen zu zählen scheinen, als eine praktische Parallele zu den Theorien der europäischen Metaphysik. Die letztere glaubt an die Seele, die aus dem Körper wie der Vogel aus dem Bauer davon fliegt; der Spiritismus glaubt an keinen Tod, sondern nur an den Wechsel einer Garderobe, und lässt die Geister der Verstorbenen auf seinen Congressen mit den Lebendigen tagen. Der Spiritismus ist also der grüne Baum des Lebens zu der grauen und praktischen trägen Theorie unserer spiritualistischen Metaphysik. Er ist die magische Executive zu ihrer doktrinären Gesetzgebung. Er leistet, was sie glaubt. Er macht aus seinem Jenseits und Diesseits ein einziges Geisterreich. Wallace, der Vorwegnehmer aller Hauptstücke des sogenannten Darwinismus, huldigt dem Spiritismus und gibt über die Materie und die Geister Ansichten zum Besten, die theils an Berkeley erinnern, übrigens aber eingestandenermaassen die spiritistischen Ansichten vertreten sollen.*) — In diesen hochfahrenden Auslassungen ist nun aber für den Unbefangenen nicht die blasseste Spur von Beweisen gegen den Spiritualismus und — wenn man unterscheiden will — den Spiritismus zu erblicken.

*) Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Von Dr. H. Dühring, Docenten der Philosophie und der Staatswissenschaften an der Berliner Universität. Zweite verm. Auflage, S. 537.

Alles Gesagte erhebt sich nicht über den Werth oder Unwerth beweisloser Versicherungen und verräth einen Mann, der, wie begabt und gelehrt er sonst sein mag, sich so sehr in anmaasslich diktatorisches Entscheidenwollen und Absprechen hineingeschrieben, geredet und gewöhnt hat, dass er gar nicht mehr merkt, wie schlecht ein solcher Ton und solches Darüberhinfahren zu einer vorurtheilslosen wissenschaftlichen Untersuchung stimmt. Eine streng wissenschaftliche Untersuchung ist aber bezüglich des Spiritualismus und Spiritismus unter allen Umständen nöthig, wenn man nicht der Gefahr sich aussetzen will, das Kind mit dem Bade zu verschütten, der Gefahr, entweder in eine neue Form von Manie, dergleichen schon in weiter Verbreitung vorhanden waren, sich zu verstricken, oder eine möglicherweise die Grenzen unseres bisherigen Wissens erstaunlich zu erweitern fähige Erscheinung blinddreinfahrend zu misskennen. Dass der Vorwurf der Systemmacherei gegen so manche Erscheinung auf dem Gebiete der Philosophie nicht ganz unbegründet ist, soll nicht bestritten werden, darum wird aber doch die Behauptung Hegels, dass die Philosophie sich im System zu vollenden streben müsse, stehen bleiben, und auch schon Versuche der Systematisirung, welche annähernd den Hauptforderungen der Wissenschaft entsprechen, verdienen nicht den Vorwurf der Systemmacherei, sollten sie auch noch an einigen Schwächen leiden. Dühring spricht ja auch von seinem System der Philosophie und kann also unmöglich principiell Gegner der Systematisirung der Philosophie sein. Wenn er nun offenbar nur dem Materialismus die Fähigkeit zutraut, das wahre System der Philosophie zu gründen, so hat er doch selber, auch wenn jenes Zutrauen gelten könnte, mit seinem desultorischen Cursus der Philosophie jedenfalls die sich selbst gestellte Aufgabe nicht gelöst und wird sie voraussichtlich auch nicht lösen. Sein Cursus könnte allenfalls als ein Programm gelten, wenn man die Gültigkeit des Materialismus, oder wie er, da er überall vornehm nur von dem sogenannten Materialismus spricht, vermuthlich lieber sich ausdrücken würde, des realistischen Pankosmismus einzuräumen vermöchte. Da nun diess gar nicht der Fall ist, wie in No. II erwiesen werden wird, und da er seinen Cursus zur Würde eines Systems, was er gar nicht ist und nicht sein kann, zu erheben versucht (allenfalls mit der leisen Andeutung, dass die noch fehlende Ausführung doch in seinem Kopfe bereits fertig sei), so sollte er mit dem Vorwurf der Systemmacherei etwas zurückhaltender und vorsichtiger sein, weil derselbe leicht sogar auf seinen Cursus zurückfallen könnte. Die Systemmacherei ist auch en miniature möglich. Eine Form des wildwachsenden

Volksaberglaubens und eine Metamorphose der religiösen Metaphysik passen nicht sonderlich zusammen. Was in den Volksvorstellungen Meinungen und Aberglaube ist, und was nicht, oder doch nicht durchaus, lässt sich so kurzer Hand nicht entscheiden, wie Dühring meint. Diess bedürfte einer genaueren Untersuchung, welche freilich vom materialistischen Standpunkt aus unbefangen gar nicht möglich ist. Mayo hat eine Schrift: „Wahrheiten im Volksaberglauben" geschrieben und vermuthlich einige zu dem letztern insgemein gerechnete gefunden. Ich will diese Schrift einmal in diesen Blättern einer Prüfung unterziehen. Es genügt hier zu wissen, dass der amerikanische Spiritualismus oder Spiritismus gar nicht aus des Volksaberglaubens verdächtigen Kreisen hervorgegangen ist. Dr. Rechenberg, dessen Gewährsmänner — an deren Spitze Henry Spicer — nach einer Reihe von Beobachtungen und Prüfungen genug ersehen, gehört und erfahren zu haben erklärten, um unwiderstehlich und gegen ihren Willen zu dem Schluss hingedrängt worden zu sein, dass das fragliche Geheimniss nicht auf bekannte Ursachen zurückgeführt werden könne, sagt bemerkenswerther Weise: „Man hat berechnet, dass gegenwärtig (1853) nicht weniger als dreissigtausend anerkannte Medien in verschiedenen Theilen der Vereinigten Staaten thätig sind. Ein Freund, der vor einigen Wochen an uns schrieb, versichert, dass in der Stadt Philadelphia allein nicht weniger als dreihundert „magnetische Zirkel" bestehen, welche regelmässige Versammlungen halten und Mittheilungen empfangen. Hierbei ist wohl zu bemerken, dass die Mehrzahl dieser Personen nicht einer bedürftigen, ungebildeten oder zweideutigen Klasse der Gesellschaft angehört, sondern dass fast Alle Mitglieder höchst achtbarer Familien sind, die durchaus keinerlei pecuniären Gewinn beabsichtigen, noch, so weit ersichtlich, von den fraglichen Experimenten irgend einen möglichen Vortheil ziehen." *)

So hatte denn auch der Volksaberglaube keinen Antheil au den zuerst bekannt gewordenen, wohl constatirten auffälligen Erscheinungen in der Familie Fox zu Hydesville und Rochester in Nordamerika, welche Dr. Rechenberg nach den zuverlässigsten Quellen im 2. Kap. seiner Schrift erzählt. Es war Folge ihrer Unleugbarkeit, die sich auch gegen Verdächtigungen bewährte, dass sich der Spiritualismus so rasch über ganz Nordamerika verbreitete. Hunderte von Personen hatten nach und nach den Erscheinungen

*) Die Geheimnisse des Tages (nach englischen, amerikanischen und deutschen Autoritäten, hauptsächlich nach Henry Spicer's „Sigths and Sounds") von Dr. F. M. Rechenberg (Leipzig, Spamer, 1873) S. 3.

beigewohnt und Ueberzeugung gewonnen. Einer der Augen- und Ohren-Zeugen, W. Düsler, sagte 1848 in einer veröffentlichten Erklärung unter Anderem: „Ich bewohnte vor ungefähr 7 Jahren dasselbe Haus (worin das Klopfen und Antworten auf Fragen stattgefunden hatte) und habe damals von allen diesen unheimlichen Vorgängen nicht das Mindeste vernommen. Ich habe niemals an Gespenster und dergleichen geglaubt oder irgend etwas gehört und gesehen, was ich mir nicht hätte erklären können, aber diess kann ich mir nicht erklären.“ Da, als der Spiritualismus um sich griff und begreiflicherweise von vielen Seiten angefochten wurde, liess Daniel Davis, Verfertiger von magnetischen Instrumenten, in New-Yorker Zeitungen fast täglich bekannt machen, dass er Eintausend Dollars demjenigen böte, der ihm auf genügende Weise die Erscheinungen der sogenannten spiritualistischen Manifestationen erkläre, ohne darauf Bezug zu nehmen, dass sie von abgeschiedenen Geistern herrührten. Aber es fand sich Niemand, der es auch nur zu versuchen gewagt hätte. Mit Metaphysik hatten die amerikanischen Medien ohnehin nichts zu thun, doch mag es sein, dass die erfahrenen Manifestationen nachher das Nachdenken Vieler geweckt haben. Es konnte nicht ausbleiben, dass eine grosse Zahl gebildeter, gelehrter und denkender Männer die zahlreichen und Aufsehen erregenden Erscheinungen kennen zu lernen suchten und sie den strengsten Prüfungen unterwarfen. Da ist denn merkwürdig, dass nicht bloss berühmte Naturforscher wie Hare, hochangesehene Männer wie Richter Edmonds nach schärfsten Prüfungen volle Ueberzeugung in Bezug auf das Hereinragen der Geisterwelt in die irdische gewannen, sondern dass auch eine Anzahl entschiedener Materialisten die Falschheit ihrer Gottes- und Geist-Leugnung erkannten und mit ganzer Seele dem Spiritualismus sich zuwandten. Unter diese ehemaligen Materialisten gehört auch A. Wallace, der nun schon seit längerer Zeit entschiedenster Spiritualist ist. Die vermeinte Unmöglichkeit der Fortdauer nach dem irdischen Tode verwandelte sich ihm nicht bloss in die Möglichkeit, sondern auch in die Ueberzeugung der Wirklichkeit derselben. Dühring hat das beklagenswerthe Unglück, physisch blind oder doch nahezu blind geworden zu sein. Dieser schlimme und herbe Umstand macht es ihm unmöglich, Beobachtungen und Prüfungen anzustellen. Aber er eignet ihn eben darum auch ganz und gar nicht zum beachtenswerthen Beurtheiler spiritualistischer Phänomene. Gleich wenig eignet ihn dazu sein absolut dogmatischer Materialismus, der überall nach Kant's richtigem Ausspruch Alles tödtet, der, mit anderen Worten, geistig stockblind macht für Alles, was

wirklich und wahrhaft des Geistes ist, so viele Geistreichigkeit auch der nichtgewöhnlichen Begabung Dühring's entsprudeln mag. Mit so unzutreffenden Vergleichen wie Seele und Leib, Vogel und Bauer (Käfig, Kerker) fängt man allenfalls Gimpel für den Materialismus, aber nicht denkende Menschen. Man kann keinen Vogel trotz seiner Vernunftlosigkeit für so dumm halten, sich mit seinem Bauer (Käfig) zu identificiren; der mit Vernunftanlage begabte Mensch aber wird von dem Materialisten Dühring (und Genossen) als Dummkopf verspottet, wenn er die Gedankenlosigkeit, sich für absolut identisch mit seinem Leibe zu halten, nicht für tiefphilosophische Einsicht und Weisheit nehmen will. Darum, weil der Spiritualismus an keinen Tod glaubt, hält er noch nicht den menschlichen Leib für eine Garderobe, schon darum nicht, weil er eine innere, untrennbare, mit dem Geist ins Jenseits übergehende Leiblichkeit von der äussern, trennbaren, grobmateriellen unterscheidet. Um dem Cartesianischen Dualismus (abstrakten Spiritualismus) zu entgehen, braucht man nicht dem Materialismus zuzustürzen, und um dem Materialismus zu entgehen, ist ganz und gar nicht erforderlich, Cartesius zu folgen. Hätte sich Dühring über den Unterschied des sogenannten reinen, richtiger abstrakten Spiritualismus von dem concreten Spiritualismus unterrichtet, so würden ihn die Ansichten des Wallace viel weniger an Berkeley, um so mehr aber an Paracelsus, J. Böhme, Baader, Schelling erinnert haben, wenn er diese Forscher jemals genau aufgefasst und wirklich verstanden hätte, anstatt sie mit stumpfsinniger Verachtung wegzuwerfen, weil ihr genialer Tiefsinn sie gründlich davor schützte, in der Dummheit des Materialismus Verstand und Einsicht finden zu können. Wenn Dühring in seiner weiteren Expektoration H. Eduard von Hartmann's Philosophie des Unbewussten — noch dazu in totalem Missverständniss als Neuschellingianismus — ganz und gar auf eine raffinirte spiritistische Erdichtung sich gründen lässt, so verräth er seine gänzliche Unkunde des concreten Spiritualismus und gewahrt rein gar nichts von der unermesslichen Kluft, welche diesen von E. von Hartmann's unbewusstem Hellsehen des Absoluten und den andern Ungeheuerlichkeiten dieser romantischen Irrfahrt von der tristen Sorte trennt. Und dennoch sind die Forschungen von Hartmann's wenigstens der Art, dass von ihnen der Durchbruch zu tieferen Erkenntnissen erwartet werden kann, während vom Materialismus Dühring's kaum eine Erhebung zu tieferen Einsichten zu erhoffen steht und ein noch tieferes Sinken nur darum unmöglich ist, weil unter dem Materialismus keine Weltansicht mehr denkbar erscheint.

II.

In seinem famosen „Cursus der Philosophie“ S. 132 sagt Dühring: „Die materielle und mechanische Brücke ist das einzige Kriterium der wirklichen Causalität, und jede andere Vermittelung bleibt ein willkürliches Märchen der unrationellen Phantastik. Wie sogenannte Geister in Berkeley'scher oder sonst spiritueller Manier auf einander einwirken sollen, ist ausser in Märchenform gar nicht angebbar, und die Hallucinationen des thierischen oder, besser gesagt, viehischen Magnetismus gehören sammt dem Amerikanischen Spiritismus mit seinem Geisterspuk und der seinen Wundern entsprechenden Europäischen Metaphysik spiritualistischer Art theils in die grosse Kinderstube der Menschheit, theils auf den Schwindelmarkt der vielgestaltigen Charlatanerie. Es sind diess Angelegenheiten, in denen die grossen Kinder und die grossen Gauner ihren gegenseitigen Bedürfnissen entsprechen, nur dass schliesslich die letztere Gattung dabei doch besser ihre Rechnung findet.“ Die sogenannte Psychologie ist nach Dühring noch niemals rationell und kritisch behandelt worden und war bisher nur das Feld einer erdichteten Entität, der Psyche, einem in Cartesischer Manier für sich getrennt existirenden und in einem Leibe zeitweilig hausenden Seelendinge. „Diese Psyche ist für die Psychologie ungefähr dasselbe, was der Theós für die Theologie (erdichtete Entität). Nur ist der erste Pseudobegriff zäher als der letztere.“ Das Seelenvolle ist nur ein figürlicher Ausdruck. Die Erdenkung der Seele als einer Substanz ist der grösste Irrthum. Das individuelle Princip der innern Erregungen und Bewusstseinsphänomene ist etwas durchaus Vergängliches (also auch alles Wissen, Erkennen, alle Weisheit, alle Tugend). Psychologie ist weiter nichts als Lehre von den Bewusstseinsvorgängen als solchen. „Die Vorstellung von einer Seele ist nicht nur ein überflüssiger, sondern auch ein schädlicher Vermittelungsbegriff, den man in Wort und That ausmerzen muss, um den reinen Gehalt der Bewusstseinslehre in sauberer Absonderung zu gewinnen. Die Bewusstseinsvorgänge sind eine Seite der Natur, und so wenig man zu den Naturvorgängen noch ein besonderes Wesen braucht, um sie verständlich zu machen, ebensowenig hat man für das Bewusstsein einen besonderen Götzen nöthig, um es in einer Einheit zusammenzuhalten.“*) In ihrem Kern ist ihm die Darwin'sche Denkweise nicht minder auf Reaktion

*) Cursus der Philosophie von Dr. Dühring 132—134. Vergl. 361.

(gegen den Vollmaterialismus) angelegt als der Malthusianismus. „Hinter ihr steckt sogar eine verhaltene Neigung zu mystischen Vorstellungen, und der Umstand, dass jener Wallace, der seine Abhandlungen mit allen wesentlichen Punkten der neuern Theorie noch vor Darwin zur Journalpublication einsendete, ausgesprochener Spiritist im Amerikanischen Sinne und Leugner der Materie nach Berkeley'scher Art*) ist, sollte doch über den logischen Geist der ganzen Lehre bedenklich machen.“**) Bedenklich für den Vollmaterialismus Dühring's. Zum Ueberfluss erklärt Dühring weiterhin (S. 372) die Unsterblichkeit für ganz undenkbar. Der Materialismus bildet ihm (S. 476) die scharfe Scheidelinie zwischen den „philosophelnden Priestern“ und wirklichen Philosophen. Nur der sogenannte Materialismus pflegt nach ihm (S. 476), als Superstitionslosigkeit im naturwissenschaftlichen Denken, die reine unentstellte Wiedergabe der Erfahrungen zu vertreten.

Die Behauptung, dass alle Wirkung von Geist auf Geist im gesammten Weltall durch physische Vermittelungen bedingt sei, zwingt nicht zu der Annahme, dass der Geist nur Funktion der Materie sei. Die letztere Annahme involvirte nicht mehr eine Wirkung von Geist auf Geist, der vielmehr gar nicht vorhanden wäre, sondern nur eine Wirkung von einer in Form von vorübergehendem Bewusstsein funktionirenden Materie auf eine andere analog funktionirende Materie, wenn so etwas möglich wäre. Es ist leicht gesagt, unter Anderm funktionirt die Materie unter besonderen Bedingungen auch als Bewusstsein, Geist genannt. Aber die Erklärung, wie solche Funktion der Materie möglich sei, wie sie, unter welchen Bedingungen immer, Bewusstsein und vollends Vernunft-, ethisches Bewusstsein, zu leisten, zu erwirken vermöge, ist ausgeblieben, so oft auch der Versuch gemacht worden ist. Man hat eine Einsicht in die Möglichkeit davon niemals zu beweisen gewusst. Vielmehr ist von der andern Seite der Beweis der Unmöglichkeit evident erbracht worden, unter Anderen z. B. von Ilgen, von Seydel und nicht wenigen älteren und neueren Forschern, auch von Platon und Aristoteles, von Leibniz, Baader, J. H. Fichte, Sengler, C. Ph. Fischer, Ulrici etc.

Wie Berkeley'sche rein oder abstrakt spirituelle Wesen, naturlose Geister aufeinander sollen wirken können, mag immerhin völlig

*) Keineswegs. Wallace führt die Materie auf Kraft zurück, nicht auf puren Gedanken Gottes.

**) Cursus der Philosophie, S. 112; S. 482, wo gesagt wird, dass sogar der Spiritismus eines Wallace sich mit Ehren in die missgestalteten Darwin'schen Untersuchungen habe mischen dürfen.

unbegreiflich sein; aber die Geister des Europäischen concreten Spiritualismus, so wenig wie die der sinnlichen Erscheinung sich kund gebenden Geister des Amerikanischen und sonstigen Spiritualismus oder Spiritismus, sind nicht naturlose, in jeder Weise leiblose Geister, und diese werden von den Einwendungen des des philosophischen wie des europäischen concreten Spiritualismus unkundigen Dühring nicht im Geringsten getroffen. Es ist schwer zu sagen, ob die Unwissenheit oder die Anmaassung grösser ist, wenn Dühring die Gesammtheit der Erscheinungen des sogenannten thierischen, besser gesagt, des menschlichen Magnetismus unter den Begriff der Hallucinationen zusammenfassen zu dürfen wähnt. In einem so weitumfassenden, feinen und kaum zu erschöpfenden Gebiet kann es ja gar nicht fehlen, dass noch lange nicht Alles bis auf den Grund erforscht ist und dass so manche Erscheinung noch verschiedenartigen Deutungen ausgesetzt sein muss. Allein die hauptsächlichsten Erscheinungen sind von einer überaus grossen Zahl von Aerzten, Physiologen und Philosophen fast aller Culturländer des Erdkreises wohl constatirt und ausser Zweifel gestellt worden, wenn auch unter dem mehr oder minder weitgehenden Widerspruch des grossen Haufens wenig kundiger Aerzte und der auf diesem Gebiete in der Regel unkundigsten Klasse von Absprechern, der hier untersuchungsscheuen neueren Materialisten. Wenn Dühring die Stirne hat, den Menschen-Magnetismus viehisch zu nennen, so muss ihm entgegnet werden, dass er da in von Hass strotzender Rohheit wie der Blinde von der Farbe spricht. Er kennt weder das Wesen, noch die Erscheinungen des Menschen-Magnetismus und weiss auch nicht, dass die Benennung „thierischer Magnetismus“ von einem Manne herrührt (von Mesmer), der mit einem deistischen Gottesglauben (nicht unähnlich wie später Darwin) einen kosmologischen Materialismus verband. Die Benennung „thierischer Magnetismus“ ist also materialistischen Ursprungs, und indem Dühring diese in gehässig roher und schnöder Weise in's Viehische übersetzt, spottet er nur seiner selber und weiss nicht wie! Die tiefer denkenden Magnetisten, wie Passavant, Ennemoser etc. haben längst die angemessenere Benennung: „Menschen-Magnetismus“ zur Geltung gebracht, ohne darin in Abrede zu stellen, dass auch in Thieren (und Pflanzen) magnetische Wirkungen nachgewiesen werden können. Der Amerikanische Spiritualismus, wenn man ihn so nennen will, obschon er längst nicht mehr bloss Amerikanisch ist, auch seinem Wesen nach schon vor Jahrtausenden in der Welt war und seitdem in allen Jahrhunderten als vorhanden nachzuweisen ist und auch nachgewiesen wurde, beruht zunächst nicht auf

apriorischen, philosophischen Spekulationen sondern so gut auf tausendfältig wohlconstatirten Erfahrungen, als nur immer Erfahrungen wohlconstatirt genannt werden können, welche Denjenigen unmittelbar bekannt sind, welche sich in die Lage versetzen können und versetzen, in welcher allein sie zu machen sind, wie Anologes den ihrer Ferngläser sich bedienenden Astronomen, den Nordpolfahrern, den Seefahrern überhaupt, den Hochbergbesteigern, den Luftschiffern, den Meerestiefen-Untersuchern unmittelbar bekannt wird, d. h. nicht durch Vermittelung anderer Beobachter.

Es wird dann allerdings untersucht werden müssen, ob alle angeblichen Thatsachen spiritualistischer Beobachtungen auch wirklich solche sind,*) und wie die in der Prüfung sich bewährenden zu erklären sind. Dass sie sammt und sonders die Prüfung auf Thatsächlichkeit nicht aushalten sollten, ist vor der Untersuchung eine rein willkürliche Annahme, eine Annahme, welcher überdiess von Tausenden fähiger Augen- und Ohrenzeugen der spiritualistischen Erscheinungen auf das Bestimmteste widersprochen wird, gegenüber welchen diejenigen in gar kein Gewicht fallen, die in ihrem negativ dogmatischen oder auch apriorischen Dünkel die Untersuchung entweder nur oberflächlich betreiben oder sich von ihr ganz zurückziehen, weil sie sich einbilden, die Fortdauer des Menschen über das irdische Leben hinaus als absolut unmöglich erwiesen zu haben. Die Idealisten und Aprioristen, sofern sie dem Pantheismus huldigen, wie der linke Flügel der Hegelianer, können doch noch Scheinbeweise für ihre Behauptung vorbringen, deren Widerlegung ein scharfes und tiefes Denken in Anspruch nimmt. Wie z. B. wenn der aus dem Hegelthum erwachsene (den Theismus erreicht zu haben meinende) Theologe Prof. Dr. Alois Emanuel Biedermann, in seinem in seiner Art merkwürdigen Werke: „Christliche Dogmatik," behauptet, die Vorstellung der Unsterblichkeit nehme für den creatürlichen Geist in Anspruch, was nur das Wesen des absoluten Geistes ausmache, d. h. nur Gott eigne die Unvergänglichkeit, alles Creatürliche sei vergänglich.**) Diese Behauptung sinkt mit der Einsicht, dass über Gott kein Verhängniss walten kann, welches ihn zur Unvergänglichkeit, Alles von ihm Geschaffene zur Vergänglichkeit be-

*) Es ist von vornherein zu erwarten, dass unter den hunderttausendfältigen im ehrlichsten Glauben mitgetheilten Manifestationen eine grosse Zahl sich unsicher, eine andere Zahl subjektiv oder von Subjektivem beeinflusst zeigen wird.

**) Christliche Dogmatik von A. E. Biedermann S. 752. Im Wesentlichen das Gleiche meint schon Gustav Biedermann in seiner Wissenschaftslehre III, 394 ff.

stimmte. Gott allein ist der Herr und, da er eine Welt schaffen konnte, die ewig zu bestehen bestimmt ist, so kann er auch den Einzelwesen der Welt Unvergänglichkeit verleihen, womit sie nicht aufhören, bedingte Wesen zu sein. Vermöchte die speculative Philosophie auch nur den strengen Beweis zu führen, dass alle Behauptungen der Unmöglichkeit der Unsterblichkeit unbegründet, unberechtigt, hinfällig sind, und dass die Möglichkeit derselben keinen Widerspruch enthält, und nur unbefugt geleugnet werden kann, so hätte sie schon damit genug gethan, jenen Untersuchungen den Weg offen zu halten, welche darauf gerichtet sind, durch Prüfung thatsächlicher Erscheinungen zu ermitteln, ob sie den Erfahrungsbeweis an die Hand geben oder nicht, dass der Mensch den irdischen Tod überdauern und dass sich jenseitige oder ins Jenseits getretene Geister irdisch lebenden kund geben können und geben, oder nicht. Diesen Beweis aber wenigstens (wenn nicht mehr, was hier nicht untersucht werden soll,) hat die spekulative Philosophie gegeben. Um so weniger kann die apodiktische, negativ dogmatische Behauptung des Materialisten Dühring bedeuten, dessen Philosophie sich zwar Wirklichkeitsphilosophie nennt, aber über die sogenannte Philosophie des Empirismus nicht hinauskommt, welche ihre Leistungsfähigkeit selber vergisst, wenn sie über das Gebiet des Thatsächlichen und des sich daran in Rückschlüssen knüpfenden mehr oder minder Wahrscheinlichen zu apodiktischen oder allgemein gültig sein sollenden Behauptungen hinausschweift. Dem Empirismus überhaupt, also auch jenem Dühring's, fehlt jede Berechtigung, das Sterben des irdischen Menschen als Beweis seiner Vergänglichkeit anzusehen. Der Tod beweist die Vergänglichkeit der irdischen Form des Daseins des Menschen, aber nicht, dass sein inneres Wesen von diesem berührt worden sei, nicht einmal, dass sich der Geist von allem und jeglichem Physischen getrennt habe; denn es könnte auch ein unseren materiellen Sinnen in der Regel nicht zugängliches Physische und Sinnliche im Menschen existiren. Wie kann denn Dühring diese Möglichkeit ohne Weiteres verwerfen, er, der doch steif und fest an die unsichtbaren Atome glaubt und alles Sichtbare somit auf Unsichtbarem ruhen lässt, Ungezähltem, es mag nun als unzählbar (unendlich) vorgestellt werden oder nicht. Gerade bei vernünftigen und unbefangenen Empirikern sollte Dühring am Wenigsten Eindruck machen mit seinem verachtenden Reden von Geisterspuk. Die spiritualistischen Erscheinungen gehen bei Weitem nicht im Geisterspuk auf. Im Uebrigen kommt es nicht darauf an, ob man den Geisterspuk verachte, hasse, fürchte etc., sondern ob die Beweise

für dessen thatsächliches Vorkommen unumstösslich sind, oder nicht. Nach Allem aber, was M. Perty über das Vorkommen des Geisterspuks — ohne allen Zusammenhang mit dem Amerikanischen oder sonstigem Spiritualismus — in seinem bekannten bedeutenden Werke*) zusammengestellt hat, reichen doch die Erklärungsversuche solcher Spukgeschichten aus dem von Perty angenommenen magischen Vermögen des Menschen, krankhafter Nerven- und Einbildungskraft, Erregungen, Illusionen und Hallucinationen nicht völlig aus, wenn auch nicht Weniges daraus erklärbar sein mag. Vollends aber muss man sagen, dass jeder Versuch scheitern müsste, der es unternähme, die millionenfachen Manifestationen des neueren Spiritualismus, welche guten Theils den schärfsten, den skeptischesten Prüfungen hochgebildeter Männer, darunter nicht weniger den Methoden experimenteller Untersuchungen ergebener und mit ihnen vertrauter Naturforscher, unterworfen wurden, insgesammt bis auf den letzten Rest aus Carpenter's Cerebration, aus Betrug, Illusion und Hallucinationen erklären zu wollen.**) Aber dennoch sollen solche Versuche nicht bloss völlig unverwehrt bleiben, sondern es ist sogar zu solchen aufzufordern; nur dass von den Unternehmern die Forderung erfüllt werde, dass sie selber vielfältige Beobachtungen anstellen und von den zahlreichen Beobachtungen Anderer ausreichend gründliche Kenntniss nehmen.

Nach Dühring würde alle europäische (und aussereuropäische) theistische wie pantheistische Philosophie der grossen Kinderstube der Metaphysik angehören und nur der Materialismus der grossen Kinderstube entwachsen sein. Dafür hält die europäische Metaphysik, wenn ich sie recht kenne, und halte wenigstens ich, der sich etwas um Metaphysik bemüht hat, den Materialismus für die allerniedrigste Form möglicher Weltanschauung und nicht um eines Haares Breite für weniger phantastisch und schwindelhaft als sein anderes Extrem, den subjektiven Idealismus, wiewohl die Versuchung zu dem Letzteren ausserordentlich Wenigen nahe liegen kann, während jener die Menschen aller Classen massenweise zu ergreifen

*) Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur. Dargestellt und gedeutet von Prof. Dr. Max. Perty. Erste Auflage 1861. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage, 1872. Vergl. besonders die Darlegung längerer Beunruhigung durch Geistererscheinungen II, 197—226.

**) Schon ein einziges evident erwiesenes Faktum einer Geistererscheinung wirft den Materialismus über den Haufen. Es ist mir ein Mann bekannt, der in einem langen Leben über 3000 Geistermanifestationen (nicht palpable Erscheinungen) durch Medien erhielt. Und sie sollten alle subjektiven Ursprungs gewesen sein?

vermag. Dass mit dem Geisterglauben grosse Kinderei und grosse Charlatanerie getrieben werden kann, ist nicht zu leugnen. Aber der Missbrauch hebt nirgends den rechten Gebrauch auf, und hier wie anderwärts wird man sich auf den Spruch berufen dürfen: „Abusus optimi pessimus“. Die Ausbreitung des Materialismus wäre unbegreiflich, wenn ihm nicht eine relative Berechtigung im Hintergrunde läge, wenn er etwas Anderes als nur die Entstellung eines vom Idealismus und abstrakten Spiritualismus verkannten Wahrheitsmomentes wäre. Daher kann nur der concrete Spiritualismus, welcher jenem Wahrheitsmomente volle Rechnung trägt, den Materialismus (wie den einseitigen Idealismus und Spiritualismus) überwinden. Vergl. „Spiritist.-rational. Zeitschrift“, 2. Jahrgang, Heft 5, 173—192, Heft 6, 214—215.

Die Philosophie umfasst nach Dühring in einem weiteren Sinne die Principien alles Wissens und Wollens. Die philosophischen Principien bilden ihm die letzte Ergänzung, deren die Wissenschaften bedürfen, um zu einem einheitlichen Systeme der Erklärung von Natur- und Menschenleben zu werden. Sein System nennt er das natürliche System oder die Wirklichkeitsphilosophie, da es die künstlichen und naturwidrigen Erdichtungen beseitige und zum ersten Mal den Begriff der Wirklichkeit zum Maass aller ideellen Conceptionen mache. Für das natürliche System gibt es nach Dühring ausser den allgemeinen (formal logischen, von ihm an die Stelle der verworfenen Metaphysik gesetzten) Grundformen aller Existenz nur zwei eigentliche Gegenstände der Untersuchung, nämlich die Natur und die Menschenwelt. Hiernach ergeben sich ihm für die Anordnung seines Stoffs drei Gruppen, nämlich die allgemeine Weltschematik, die Lehren von den Naturprincipien und schliesslich diejenige vom Reich des Menschen.

Unter den Elementarbegriffen der Weltauffassung nimmt ihm die erste Stelle der Gedanke ein: „Das allumfassende Sein ist einzig. In seiner Selbstgenugsamkeit hat es nichts über oder neben sich. Ihm ein zweites Sein zugesellen, hiesse es zu dem machen, was es nicht ist, nämlich zu dem Theil oder Bestandstück eines umfangreicheren Ganzen.“ Diese Voraussetzung treibt den Verfasser zum Materialismus, der sich als absolute Atomistik darstellt. Die Materie mit der Eigenschaft der Kraft ist ihm Eins und Alles in der Composition und Decomposition (Association und Dissociation) ihrer absoluten, für uns zwar unzählbaren, aber objectiv doch geschlossenen Einheiten. Hieraus folgt, dass er weder eine Unendlichkeit des (erfüllten) Raums, noch der Zeit annimmt. Allein diese wohlbekannte Ansicht scheitert an dem stehen gelassenen

Dualismus von Materie und Kraft, an dem Widerspruch des materiellen Atoms, welches einfach sein soll und es doch nicht sein kann, weil im Materiellen das Einfache nicht anzutreffen ist und an dem Widerspruch, dem endlichen Atom Absolutheit beizulegen und eine (wenn auch geschlossene) Unermesslichkeit absoluter Wesenheiten anzunehmen. Ueberdiess muss der Verfasser rings um die geschlossene (endliche) Zahl der Atome und des durch sie erfüllten (endlichen) Raumes eine Unbeschränktheit leeren Raums und leerer Zeit annehmen, so dass die angenommene Wirklichkeitswelt, so gross sie sei, der Unbeschränktheit des leeren Raums und der leeren Zeit gegenüber zu einem Minimum, fast zu einem Nichts zusammenschwinden würde. Wie die latente Kraft der Atome zur Thätigkeit, zur Wirksamkeit, kommen sollte, wäre nicht im Mindesten erklärt und, wäre es auch erklärbar, was nicht ist, so würde sie doch nur eine blinde Bewegung sein und folglich würden alle ihre Richtungen und Wirkungen nur zufällige sein und die ganze Welt ein unermesslicher Haufen von blinden Zufälligkeiten. Weltordnung, Organisation, Leben, Empfindung, Bewusstsein, Selbstbewusstsein blieben unerklärbar, und alle Wissenschaft wäre nur ein traumartiges Herumrathen, wie sich ein solches denn auch in dem ganzen Cursus der Philosophie des Verfassers in allen möglichen Wendungen und Windungen darstellt. Da der Verfasser faktisch das Leben auf der Erde vorfindet, so kann er freilich leicht sagen (S. 104): „Der Fortschritt in der Stufenfolge der Entwickelung liegt in der Richtung auf das Leben, und das Universum kann eben nur darauf angelegt sein, schliesslich überall und in reichster Fülle die Empfindung zu produciren. Die empfindenden Wesen müssen uns als Zweck jeder kosmischen Einrichtung gelten; denn eine durchgängig bewusstlose Welt wäre eine thörichte Halbheit und so zu sagen eine Schaubühne ohne Spieler und Zuschauer.“ Allein ein solches Angelegtsein des Universums auf Leben, Empfindung, Bewusstsein, Geist lässt sich nur denken als ein Angelegtsein durch eine überweltliche geistige Macht, nimmermehr aber durch ein blindes und zufälliges Zusammenwirken einer Unzahl absoluter, geistloser, bewusstloser, nicht anders als mechanisch wirken könnender Atome.*) Leben, Bewusstsein, Geist, Alles ist Herrn Dühring entstehender

*) Die absolute Atomistik erklärt das (materielle) Atom für ursachlos, folglich jedes Atom, folglich jedes der für uns unzählbaren Atome. Das Universum wäre danach in seiner Unendlichkeit zeitlicher Causalitäten auf eine Unzählbarkeit von Ursachlosigkeiten gebaut: ein unausdenkbarer Unsinn. Und dieser sinnlose Pluralismus des Absoluten nennt sich (den einzig wahren) Monismus!

und vergehender, sich componirender und decomponirender Mechanismus. Seine Polemik gegen den Darwinismus ist vorwiegend Polemik des crassen Materialismus gegen den Deismus Darwins und den pantheistisirenden Naturalismus der deutschen Nachfolger Darwins. Da nach den Darwinisten das Geistige aus dem absolut Geistlosen entsprungen sein soll, so ist ihre Theorie Cultus des Geistlosen. Auch Alfred Russel Wallace huldigte nach eigener Aussage eine Zeit lang dem Materialismus, der in England seit langer Zeit seine Vertreter hatte und von Frankreich und Deutschland her nicht wenig genährt wurde. Aber in seiner Sammlung von Essais: „Beiträge zur Theorie der natürlichen Zuchtwahl“,*) findet sich dieser Standpunkt nicht mehr vertreten, und in den letzten Partien dieses berühmten Werkes spricht sich nicht etwa der Darwin'sche Deismus, sondern eine Ansicht aus, die schwerlich genauer bezeichnet werden kann, denn als unsterblichkeitsgläubiger Persönlichkeits-Pantheismus.**) Wallace erklärt es ausdrücklich für einen grossen Schritt vorwärts, wenn man von der Ansicht frei werde, dass Materie ein Ding an sich sei, welches per se existiren könnte und ewig sein müsse (unzerstörbar und unerschaffen). Vielmehr sei zu glauben, dass Materie als ein Wesen verschieden von der Kraft nicht existire und dass Kraft ein Product des Geistes sei (er meint natürlich des Universal- oder Weltgeistes, Gottes). Daher möge alle Kraft Willenskraft sein und behauptet werden können, dass das ganze Universum nicht nur abhängig von dem Willen höherer Intelligenzen oder einer höchsten Intelligenz, sondern thatsächlich eben dieser Wille sei.***) - Nur dann könnte man diesen Ausspruch rein theistisch verstehen, wenn der Wille der höchsten Intelligenz als ein frei schöpferischer bezeichnet wäre, was aber wenigstens ausdrücklich nicht geschehen ist. Der Weg aber, auf welchem Wallace aus dem Materialismus zum Spiritualismus geführt wurde, ist deutlich erkennbar. Vor die Frage gestellt, die der Materialismus, wenn er nicht schon beim ersten Schritte zum Scheitern kommen sollte, zu lösen hätte und lösen müsste, wie Empfindung, Bewusstsein, Denken möglicherweise Produkt der Organisation sein könnte, fand er, dass sogar Tyndall (wie in

*) Beiträge zur Theorie der natürlichen Zuchtwahl. Eine Reihe von Essais von A. R. Wallace. Autorisirte deutsche Ausgabe von Adolph Bernhard Meyer. Erlangen, E. Besold, 1870.

**) Diese Lehre mag man insofern eine Form des Theismus nennen, inwiefern sie den Grundgedanken des Theismus, Gott als absoluten Geist anerkennt.

***) Beiträge zur Theorie der natürlichen Zuchtwahl, S. 423, 424.

Deutschland Dubois-Reymond) den Uebergang von den physikalischen Vorgängen im Gehirn zu den entsprechenden Thatsachen des Bewusstseins für undenkbar erklärte.*) Die Unmöglichkeit einer Widerlegung dieser Behauptung erkennend, war er consequenter als Tyndall und kehrte dem Materialismus den Rücken, indem er sofort gegen die unhaltbare Ansicht Huxley's Front machte, unsere Gedanken seien der Ausdruck der molecularen Veränderungen in jener Lebensmaterie, welche die Quelle unserer anderen vitalen Phänomene sei.**) Für Wallace war mit diesen Worten nicht im Mindesten begreiflich gemacht, wie Empfindung, Gedanke, Produkt der Organisation sein könne. Aber er ging in der Untersuchung noch weiter zurück und erkannte die Haltlosigkeit und das Widersprechende der materiellen Atomistik und hiermit des landläufigen Begriffs der Materie selbst, die sich ihm nun als Kraftwesenheit darstellte und, weil in unzählbaren localisirten (Kraft-, Willens-) Centren und deren Verbindungen verwirklicht, nur als Setzungen, Hervorbringungen einer ewigen absoluten Urkraft als Urintelligenz und Urwille in Einem. Nach diesen Auseinandersetzungen, die hier nur in Kürze zusammengedrängt worden sind, sagt Wallace wörtlich: „Die Ansicht, zu der wir jetzt gelangt sind, scheint mir bedeutender und erhabener, wie auch weit einfacher zu sein, als irgend eine andere. Sie zeigt das Universum als ein Universum der Intelligenz und der Willenskraft; und indem sie uns in den Stand setzt, frei zu werden von der Unmöglichkeit, den Geist zu denken als in der Verbindung mit unseren alten Ansichten von der Materie, eröffnet sie uns unendliche Existenz-Möglichkeiten, verbunden mit unendlich manigfaltigen Kraft-Manifestationen, total verschieden von, und doch ebenso real wie das, was wir Materie nennen.“***)

Während Wallace das 1. Stück seiner Beiträge zur Theorie der natürlichen Zuchtwahl im Jahre 1855 geschrieben hatte, erschien seine Brochüre: „Die wissenschaftliche Ansicht des Uebernatürlichen“, zwar im Jahre 1866, wurde aber erst im Jahre 1874 in das Deutsche übersetzt.†) In seinem Vorwort zu dieser Uebersetzung erklärt er: „Dieser kleine Essay wurde vor 8 Jahren geschrieben, als der Gegenstand, von dem er handelt, mir ver-

*) Beiträge etc. S. 414.

**) Beiträge etc. S. 416.

***) Beiträge etc. S. 425.

†) Die wissenschaftliche Ansicht des Uebernatürlichen von A. R. Wallace, Uebersetzt von Gregor Constantin Wittig und herausgegeben von Alex. Aksakow. Leipzig, O. Mutze, 1874.

gleichungsweise neu war. Seit damals bin ich persönlich Augenzeuge eines beträchtlichen Theils der hier auf das Zeugniss Anderer beigebrachten Erscheinungen gewesen; und nachdem ich alle gegen sie vorgebrachten Beweisgründe (wie alles sie Lächerlichmachende) nebst all den Erklärungen, durch welche man sie zu begründen versucht hat, vollkommen erwogen, behalte ich die feste Ueberzeugung, dass die Phänomene des modernen Spiritualismus wahrhaft objective Thatsachen sind.“ Weiterhin, nachdem er davon gesprochen, dass er früherhin im Universum keine anderen Wirkungskräfte als Stoff und Kraft habe finden können, sagt er: „Die Thatsachen schlugen mich lange, bevor ich die spirituelle Erklärung derselben annehmen konnte.“ Nicht waren es irgend welche vorgefasste oder theoretische Meinungen, welche den Umschwung seiner Ansichten bewirkten, sondern die beständige Einwirkung von Thatsache nach Thatsache, welche eine andere als die spiritualistische Erklärung nicht zuliessen. Aber er glaubt an der Ansicht fest halten zu können, dass die Theorie der natürlichen Zuchtwahl sehr wohl mit dem Spiritualismus vereinbar sei. Den Beweis für diese Behauptung kann man jedoch von ihm nicht geliefert finden, da er nicht gezeigt hat, wie der Mensch gleich den Thieren aus natürlicher Zuchtwahl (mit thierischen Vorfahren) hervorgegangen und doch zugleich qualitativ von den Thieren verschieden, Geist, freie und unsterbliche Persönlichkeit sein kann. Er scheint das Problem leibnizisch, spirituell-monadologisch lösen zu wollen, wie einer solchen Ansicht Dr. Michael Petöcz in seinem originellen Werke: „Ansicht der Welt“ (Leipzig, Brockhaus, 1838) nicht mehr sehr fern stand.*)

Wer sich nun überzeugen will, wie tief Dühring unter Wallace steht und mit wieviel Geist, Energie, umsichtiger Prüfung, strenger Logik und mannhafter, unerschrockener Ueberzeugungstreue Wallace in seinen spiritualistischen Untersuchungen zu Werke gegangen ist, der nehme seine merkwürdige Brochüre zur Hand: Die wissenschaftliche Ansicht des Uebernatürlichen. Er wird überraschende Aufschlüsse finden, die Vorführung bestbeglaubigter spiritualistischer Thatsachen, bereits tiefgehende Anfänge der Theorie des Spiritualismus und scharfe kritische Ausführungen gegen unzulängliche Ansichten namhafter Gegner. Noch viel bedeutender und wichtiger ist die zweite spiritualistische Schrift von Wallace: „Eine Vertheidigung des modernen Spiritualismus, seiner Thatsachen und seiner Lehren,“ gleichfalls trefflichst ins Deutsche übersetzt von Gr. C. Wittig und

*) Vergl. Ansicht der Welt von Dr. M. Petöcz, S. 312 mit 328.

herausgegeben von dem Herrn Staatsrath Alexander Aksakow. Sie ist eine geniale Meisterschrift mit absolut unwiderleglichen, überaus merkmürdigen, ebenso staunenswürdigen als zwingend überwältigenden Beweisen und geistvollen Betrachtungen ausgestattet. Wir heben aus der ersten Abtheilung hervor die vortreffliche historische Skizze über den Spiritualismus, die Schilderung der Laufbahn merkwürdiger Medien, die Untersuchungen von Seiten einiger hervorragender Skeptiker, unter ihnen wohl der namhafteste Mr. Crookes, Untersuchungen durch das Comité der dialektischen Gesellschaft. Die zweite Abtheilung führt in einer Reihe von Beispielen den strengen Beweis der Objectivität der Geister-Photographien, fasst überaus lehrreich das Summarische über die wichtigeren physikalischen und intellectuellen Manifestationen zusammen und verbreitet sich in streng logischen, tief gedachten Folgerungen über die historischen wie über die moralischen Lehren des Spiritualismus, worin er vielfältig mit den Lehren des tiefsinnigsten deutschen Philosophen, Franz von Baader — über alle Erwartung hinaus — zusammentrifft. Es folgt noch ein Nachtrag, der nicht weniger gehaltvoll und wichtig als der Text der tiefeingreifenden und die Einwendungen der Skeptiker wie Spreu geisteskräftig zerstäubenden Schrift selbst ist.

Die Philosophie Dühring's gebärdet sich voraussetzungslos, ist es aber handgreiflich nicht. Indem Dühring die Philosophie als Entwickelung der höchsten Form des Bewusstseins von Welt und Leben bestimmt, setzt er schon die Wahrheit des Atheismus, die Nichtexistenz Gottes voraus. Das heisst sich auf die wohlfeilste Art den Materialismus zurecht machen. Er ist kühn genug, das Bewusstsein ohne Weiteres nicht auf das menschliche Bewusstsein zu beschränken, nicht um die Möglichkeit einer selbstbewussten Gottheit einzuräumen, sondern um ohne Beweis nicht bloss die Möglichkeit, sondern geradezu die Wirklichkeit aussermenschlichen endlichen Bewusstseins auf ungezählten Weltkörpern vorauszusetzen. Möglichkeit gilt ihm ohne Weiteres für Wirklichkeit, Wahrscheinlichkeit für Gewissheit. Apriorische Bedeutung kann seine Behauptung nicht haben, denn diese wächst nicht auf dem Boden des Empirismus und Materialismus; aposteriorische Beweise kann er nicht aufbringen, da die Naturwissenschaft solche bis heute nicht bietet. Seine ersten Schritte in der Philosophie sind daher misslungen, auf willkürlichen Behauptungen beruhend. Diese Willkür setzt sich fort in seinem Versuch über die Grundgestalten des Seins. Hier behauptet er: „das allumfassende Sein ist einzig.“ Allein er hat kein allumfassendes Sein. Was er so nennt, ist weiter nichts

als sein Gedanke der Zusammenfassung aller vorausgesetzten Atome und deren Complicationen, keine objektiv einheitliche Macht, kein Princip, keine Quelle, woraus sie hervorgegangen und wovon sie beherrscht würden. Gibt es ein allumfassendes Sein, das nur ein einziges Seiendes sein könnte, nicht der abstrakte Gedanke der Zusammenfassung der Totalität des Weltdaseienden, so gibt es, wenn dieses Seiende bewusstlos und willenlos, ungeistige Natur (natura naturans) ist, nur substanzielle Modificationen desselben, aber keine ewigen unentstandenen und unvergänglichen Atome.*) Gibt es aber eine Totalität von Atomen, so gibt es keine reale Einheitsmacht über ihnen, keine natura naturans als schöpferische Quelle jener. Sind Atome und sind sie ewig, unentstanden und unvergänglich, so können sie nicht vorher (es gibt dann kein Vorher) Eine Wesenheit gewesen sein und können auch in alle Ewigkeit eine solche Eine Wesenheit nicht werden. Ihre angenommene Gleichartigkeit als materielle Wesenheiten machen sie nicht zu Einem Wesen, sondern jedes Atom, soviel ihrer sein mögen, ist eine absolute Substanz, wenn auch noch so klein, und es gibt also dann eine unzählbare Anzahl absoluter Substanzen oder Wesenheiten, eine fabelhafte Vielheit von Götterlein. Diese Lehre ist nur scheinbar Monismus, in Wahrheit ist sie Pluralismus; nach Dühring ist nicht zwar ein Pluralismus einer unendlichen, aber doch einer unbestimmbaren Anzahl von Atomen. Die Existenz der Atome ist nicht a priori erwiesen, und kann nicht a priori erwiesen werden, und da der aposteriorische induktive Gang des Beweisversuchs im besten Fall nur Wahrscheinlichkeit erreichen kann, so fehlt der strenge Beweis ihrer Existenz. Aber nicht bloss ist die Existenz der Atome nicht beweisbar, sondern der Begriff des Atoms ist auch widersprechend, was auch Du Bois Reymond zugibt. Nimmt man mit Dühring das Atom als einen Raum einnehmend an, so ist es nicht einfach, was es im Gegensatz des Zusammengesetzten doch sein soll; nimmt man es mit Wiessner**) im Anschluss an Fechner und Andere als raumlos an, so bleibt unbegreifiich, wie aus Raumlosen der Raum und die Materie erklärt werden kann. Aber weit entfernt, dass wenigstens nur zwei abweichende Auffassungen der angenommenen Atome vorhanden wären, sogar noch eine ganze Reihe abweichender Vorstellungen von ihrer Natur

*) Czolbe's Atheismus („Grundzüge der extensionellen Erkenntnisstheorie") macht wenigstens den unendlichen Raum zum Absoluten, womit freilich auch nur ein blind Seiendes zum Weltprincip gemacht wird, in dem Zufall und Nothwendigkeit nicht mehr zu unterscheiden ist.

**) „Das Atom" von Alexander Wiessner.

wäre zu verzeichnen, welche K. Rosenkranz*) und noch vollständiger A. Steudel**) vorlege, wobei sich Letzterer nicht enthalten kann, (S. 491) von der kolossalen Phantasie zu sprechen, welche zur Annahme der Atome-Theorie erfordert werde. Die absolute Atomistik des Materialismus kennt begreiflicherweise nichts Unvergängliches als die Vielheit der Atome, und da diese erdichtet sind, so ist auch ihre Unvergänglichkeit erdichtet. Selbstverständlich folgt aus der absoluten Atomistik der unbedingte, allumfassende Determinismus, mit der Leugnung der Unvergänglichkeit der geistigen Wesen auch die Leugnung ihrer Willensfreiheit und hieraus die Unmöglichkeit, aus ihren materialistischen Voraussetzungen eine wahrhafte Ethik abzuleiten. Aber auch die Logik geht ihr in die Brüche und verwandelt sich in ein Vorstellungsgespinnst, welches kaleidoskopartig unwillkürlich je nach der Complication der Gehirnatome, denen die Vorstellungen entschwitzen, gleichgültige Gedankenfigurationen wechselt, von denen man nicht wissen kann, wie hell oder dunkel, wie klug oder dumm, wie zutreffend oder nichtzutreffend sie ausfallen mögen, bis sie so oder anders da sind. Wahr und falsch, gut und böse, schön und hässlich sind gleichwerthig, weil unausweichlich determinirte Vorstellungsweisen der bewussten Atomencomplexe, der Maschinen, die wir Menschen nennen.

11.

Der Spiritualismus und die deutsche Philosophie.

Von den grossen Philosophen in Deutschland seit Leibniz kann gesagt werden, dass nicht ein einziger unter ihnen ohne alle Verwandtschaft zu spiritualistischen Ideenkeimen gewesen ist. Diese Verwandtschaft zeigte sich fast in demselben Maasse grösser, als die Idee der individuellen Unsterblichkeit von ihnen bestimmter vertreten wurde und als sie sich mit den Thatsachen des menschlichen Magnetismus und des Somnambulismus vertraut machten. Von Leibniz wird das Gesagte noch umfassender nachgewiesen

*) Neue Studien von Karl Rosenkranz, II, 476 ff.

**) Philosophie im Umriss von Adolph Steudel, I. 478—507.

werden, als bis jetzt geschehen ist. Kant hat wenigstens hypothetisch ausgesprochen, was der neuere Spiritualismus als thatsächlich nachgewiesen hat. J. G. Fichte und Schleiermacher beschäftigten sich eingehend und anerkennend mit den magnetischen und somnambulistischen Erscheinungen. Hegel verhielt sich nicht verneinend gegen eine Reihe dahin einschlägiger Thatsachen, wenn er auch unrichtige Erklärungen für sie aufstellte. Schelling war schon in seiner mittleren Periode tief vertraut mit den fraglichen Erscheinungen, aber sie gewannen für ihn eine viel höhere Bedeutung in seiner späteren Philosophie, welche dem philosophischen Spiritualismus um vieles näher trat. Krause fand sich durch seine ganze monadologische Richtung von vornherein veranlasst, tiefer auf die Untersuchung der magnetischen und somnambulistischen Erscheinungen einzugehen. Schopenhauer hat trotz seines Atheismus nicht umhin gekonnt, jene Erscheinungen unter merkwürdige Beleuchtungen zu stellen. Er würde in diesem Gebiete Hervorragendes geleistet haben, wenn seine negative oder wenigstens zweideutige Haltung in der Unsterblichkeitsfrage ihm nicht Fesseln angelegt hätte. Baader dagegen hat fast alle Haupt- oder Grundlehren des neueren Spiritualismus vorausgenommen. Wenn nun die Nachfolger unserer grossen Philosophen sich dem neueren Spiritualismus, wie er von Amerika her in eine neue Phase getreten ist, sich theils ablehnend, theils (und grösstentheils) sehr zurückhaltend benommen haben, so ist es um so bemerkenswerther, dass der geistvolle Veteran der lebenden namhaften Philosophen J. H. von Fichte, wahrheitgehaltreichere Sohn des grossen kühnen Idealisten J. G. Fichte, sich offen und entschieden zu Gunsten des neueren Spiritualismus ausgesprochen hat: ein Ereigniss, welches von bedeutenden Folgen begleitet sein wird. Die Erklärung J. H. v. Fichte's ist hervorgetreten in der kürzlich erschienenen dritten (erweiterten) Auflage seiner berühmten Anthropologie,*) welche den Rang eines Meisterwerkes beanspruchen darf. Unsere Zeitschrift muss die umfassende Kritik dieses genialen Werkes andern und fachwissenschaftlichen Zeitschriften überlassen und sich auf dasjenige beschränken, was ihrem Programm entspricht. Aber eine kurze Uebersicht des Werkes muss unseren Betrachtungen vorausgeschickt werden. Das Werk gliedert sich, in meisterlicher Architektonik,

---

*) Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele. Begründet auf naturwissenschaftlichem Wege für Naturforscher, Seelenärzte und wissenschaftlich Gebildete überhaupt. Von Immanuel Hermann Fichte. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. (Leipzig, Brockhaus, 1876.)

in drei Bücher. Das erste: „Kritische Geschichte der Seelenlehre“, behandelt in sechs Kapiteln: 1. Allgemeine Vorbegriffe, 2. die spiritualistischen Lehren, 3. der Materialismus, 4. die Psychologie der Identitätslehre (pantheist. Monismus), 5. Psychol. des realist. Individualismus, 6. kritische Gesammtergebnisse etc. Das zweite Buch: „Das allgemeine Wesen der Seele“, verbreitet sich in fünf Kapiteln: 1. über das Reale und seine Grundeigenschaften, 2. über die Atomistik und die metaphysischen Construktionen der Materie, 3. über die Seele und ihre Verleiblichung, 4. über die leibliche Vergänglichkeit und die Seelenfortdauer, 5. über das Hellsehen und die Ekstase. Das dritte Buch: „Seele und Geist“ bespricht in vier Kapiteln: 1. Den Lebensprocess, 2. den Ursprung der Beseelung und die Stufen des Seelenlebens, 3. Seele und Geist, 4. allgemeine Ergebnisse.

J. H. Fichte widerlegt den Materialismus, den Pantheismus, den realistischen Individualismus. Der Grundgedanke seines eigenen Systems ist ein theistischer spiritual-realer Individualismus. Das Universum ist ihm der Inbegriff uno actu von Gott geschaffener Individualwesen, ohne Vermehrung und ohne Verminderung, folglich ohne wirkliches Neuentstehen und ohne wirkliches Vergehen. Die Seele ist ein individuelles, beharrliches, vorstellendes Reale, in ursprünglicher Wechselbeziehung mit anderm Realen begriffen. Sie gibt sich ein begrenztes Wo im Raume, ist aber in jedem Theile ihrer Raumexistenz allgegenwärtig. Ihr Leib ist der reale, ihr Bewusstsein der ideale Ausdruck ihrer Individualität. Von ihrem inneren, bleibenden unsichtbaren Leibe ist aber ihr äusserer, von ihr trennbarer Leib zu unterscheiden. Der innere Leib ist die Seele selbst, nur nach ihrer sinnlichen Seite betrachtet. Der äussere Leib ist der chemische Stoffleib, der angeeignet und wieder ausgeschieden wird, überhaupt (im Tode) trennbar von der unvergänglichen Seele ist. Der ganze Leib ist Organ der Seele, Organ ihrer Wirksamkeit, somit ein System von Organen, und die Seele ist unbewusstvernunftmässig leibgestaltende Macht.

Es fragt sich nun, ob es gelingen kann, schon im gegenwärtigen Leben die Spuren unseres künftigen Lebens zu entdecken? Schon Kant war in seiner Schrift: „Träume eines Geistersehers etc.“ (1766) dieser Frage näher getreten, zog sich aber unter den Einflüssen des damaligen Zeitgeistes von ihr wieder zurück.*) Her-

*) Anthropologie (3. Auflage) S. 343—344, wo die Hauptstelle aus Kant's Schrift mitgetheilt und auf unsere Recension dieser Schrift im „Allgemeinen Anzeiger“, Jahrgang 1874, 81 ff. und S. 92 ff. hingewiesen ist.

bart wagte einen schüchternen Blick ins jenseitige Leben zu werfen, welchen Fichte mit Recht eine halbschattenhafte Schilderung eines wirkungslosen Aussenlebens der Seele im Tode (im Jenseits) nannte. Schleiermacher konnte sich in seiner Glaubenslehre Unsterblichkeit der Seele ohne leibliches Leben nicht denken, liess aber dort unbestimmt, wie diess auszulegen sei. Friedrich von Meyer, H. Schubert, Eschenmayer gingen wohl etwas tiefer, aber mehr theologisch, als philosophisch. Fechner hält sich überzeugt, dass eine Theorie kommen werde, welche Jenseitiges und Diesseitiges im Zusammenhang erklären werde. Er dachte wohl an die (wieder fallen gelassene) Hypothese Kant's. An diesem Orte nun bezieht sich Fichte auf Baader's bezügliche Ideen, indem er einräumt, dass derselbe, „der tiefsinnigste Philosoph des neunzehnten Jahrhunderts und einer der ideenreichsten Denker", für die fraglichen Probleme das Bedeutendste geleistet und zum erstenmale die richtigen Gesichtspunkte, auf die es ankomme, bezeichnet habe. Das Wichtigste davon ist Baader's auf Erfahrungsthatsachen gestützte Nachweisung des inneren, von der Geistseele untrennbaren, Seelenleibes, mit welcher er einen Hauptgedanken des A. J. Davis vorweggenommen hatte.*) Auch der mehr oder minder zwingenden Lehren von Fr. Gross, Krause, Lindemann, Ernst Reinhold, Friedrich Fischer, Gerber, Werner, J. Kerner, Haddock, Passavant, Kieser, Ennemoser etc. wird gedacht, und es werden wichtige Folgerungen aus dem Aufgestellten gezogen. Eine „Anmerkung zur dritten Auflage" erklärt von dem bis dahin Vorgetragenen nichts zurücknehmen zu können, räumt aber ein, dass seitdem ein Neues uud Unerwartetes ermittelt worden sei, welches zu einer erweiternden Auffassung des besprochenen Thatsachengebietes hingedrängt habe.

Zuvörderst gedenkt hier Fichte der zweiten Auflage des Werkes: „Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur", von Max Perty und fährt dann fort: „Sodann hat sich aber auch eine andere sehr merkwürdige Thatsache zugetragen. Jene pro-

---

*) S. „Werke Baader's", IV. Band, und daraus geschöpft den Artikel: „Gedanken Fr. v. Baader's über Menschen-Magnetismus, Somnambulismus, Geisterwelt, zeitliches und ewiges Leben" in der „Spirit.-rat. Zeitschrift von Meurer und Mutze", 2. Jahrgang 1873 6.—8. Heft. Vergl. daselbst im 5. Heft den Artikel: „Orientirung über den philosophischen Standpunkt Baader's." Um Bedeutendes näher als Friedrich Fischer steht Karl Philipp Fischer den Ideen Baader's in seinen geistvollen „Grundzügen des Systems der Philosophie", so wie J. Sengler in seinen bedeutenden philos. Werken. Bezüglich des von A. J. Davis Gesagten vergleiche man „Der moderne Spiritualismus" von Gr. Const. Wittig im „Salon" Jahrgang 1876, 1. u. 2. Heft.

blematischen Erscheinungen und die Bedingungen, unter denen sie zu Stande kommen, werden sogar auf dem Wege des Experiments untersucht, so dass sie nunmehr der Prüfung eines Jeden zugänglich werden, statt wie bisher einen begünstigenden Zufall abwarten zu müssen. So sehr diess Alles noch in seinen Anfängen begriffen ist, so bezeichnet es doch ein völlig neues Stadium, in welches diese Untersuchungen eingetreten sind.*) In England (London) ist nämlich vor mehreren Jahren (1870) unter dem Namen der „Dialektischen Gesellschaft“ ein Verein von Männern zusammengetreten, welcher angesehene und berühmte Physiker in seiner Mitte zählt, mit der ausgesprochenen Absicht, durch genaue Beobachtung und womöglich auf experimentellem Wege jenen Phänomenen auf den Grund zu kommen. Wir nennen unter den Mitgliedern die Physiker William Crookes, E. F. Varley, Alfred Russel Wallace, den Mathematiker A. de Morgan, (der Chemiker R. Hare, den Fichte noch nennt, gehört jedoch nicht hierher).**) Ihre Methode ist eine streng experimentelle, jede Möglichkeitder Täuschung oder des Betrugs abschneidende. Die Sitzungsprotokolle werden von den dabei Gegenwärtigen sorgfältig redigirt und durch Namensunterschrift beglaubigt, um den Zweifeln und Einreden keinerlei Vorwand zu gestatten. Die Ergebnisse sind neu und überraschend; aber nach ihrem geistigen Gehalte beurtheilt von untergeordnetem Werthe. Wir ziehen ihr Charakteristisches in den kurzen Bericht zusammen: dass in diesen Experimenten eine neue bisher unbekannte Kraft auftritt, welche, da sie bei ihren physischen Wirkungen offenbar von Intelligenz und Absicht geleitet erscheint, nur als „psychische Kraft“ bezeichnet werden kann etc. Die Schlussworte Fichte's wollen wir dem Leser zum eigenen Nachlesen, aber auch zur selbstständigen Vergleichung mit den bekannten beiden Schriften des A. R. Wallace empfehlen, welche, besonders die zweite, eine überraschende Perspektive in ein

---

*) Diese neueren Untersuchungen gehen aber bis zum Jahre 1848 zurück, und die wenigsten der bedeutendern Werke aus diesem Gebiete sind deutschen Forschern bis jetzt bekannt geworden. Die „Bibliothek des Spiritualismus für Deutschland“, welche, mit hochherzigen und grossen Opfern von dem Herrn Staatsrath Alexander Aksákow gegründet, noch immer fortfährt, wichtige spiritualistische Werke des Auslandes in den Uebersetzungen des Herrn Gr. Const. Wittig dem deutschen Publikum zugänglich zu machen, schreitet langsamer als billig, aber immer allgemeinerer Beachtung entgegen.

**) Doch ist es nicht die „Dialektische Gesellschaft zu London“, als solche, sondern ihr Comité, welches die als spirituelle Manifestationen bezeichneten Phänomene studirt und ihre Protokolle ohne Genehmigung des Gesellschafts-Rathes veröffentlicht hat.

unser bisheriges Wissen bedeutend erweiterndes Gebiet eröffnen. Wer etwa über die Objektivität, die noch von der inneren Wahrheit zu unterscheiden ist, gewisser Manifestationen, z. B. jener von A. J. Davis oder jener von Fr. Adelma von Vay Zweifel hegte, würde doch zugestehen müssen, dass ihnen geistiger Gehalt nicht fehle. Tiefe und schöne Gedanken finden sich in noch vielen andern spiritualistischen Schriften, welche mediumistische Manifestationen mittheilen, wie z. B. bei Allan Kardec, Delhez, v. Güldenstubbe, Gerster, Hornung, im „Licht des Jenseits“, in den Budapester „Reflexionen aus der Geisterwelt“ etc. In einer Anmerkung gedenkt Fichte der „Bibliothek des Spiritualismus für Deutschland“ von welcher er aber nur eine Schrift („der Spiritualismus und die Wissenschaft“) nennt, und der „Psychischen Studien“ als des namhaftesten Organs für den Spiritualismus in Deutschland und deren Nachricht, dass auch in Petersburg die Gesellschaft der Physik an der dortigen Universität am 6. Mai 1875 ein Comité zur Untersuchung der spiritualistischen Phänomene ernannt habe. Weiterhin verbreitet sich Fichte in umfassender Weise mit eben so reicher Kenntniss der Thatsachen als mit tiefgedachten Gedanken über das Hellsehen und die Ekstase, und wendet sich im dritten Buche seines hervorragenden Werkes zur Betrachtung der Seele und des Geistes. Diese Untersuchung leitet er durch eingehende Erörterung des Lebensprocesses ein und geht durch Nachweisung des Ursprungs der Beseelung und der Stufen des Seelenlebens zu den näheren Bestimmungen über Seele und Geist über. Hier zeigt nun Fichte die über die gesammte Thierseelenwelt qualitativ hinausgehende Bedeutung des Menschen. Er fasst es zusammen in die Worte (S. 575): — „Das specifische Wesen des Geistes beruht auf drei Merkmalen. Wenn sie zunächst bloss äusserlich und wie „Thatsachen des Bewusstseins“ aufgezählt werden dürfen, ohne ihr inneres Verhältniss und ihre gemeinsame Wurzel zu ergründen, so können wir sagen, es ist das Merkmal des Selbstbewusstseins, die Eigenschaft des allgemeinen Denkens und, was aufs innigste damit zusammenhängt, der freibewussten Selbstbestimmung, endlich der apriorische Inhalt der Ideen, welche das Wesen des Geistes bezeichnen.“ Hier weist Fichte auf seine „Psychologie“ als den zweiten Theil seines Werkes hin, welches im Besonderen ausführe, was das vorliegende Werk grundlegend vorgetragen habe. Das Schlusskapitel verbreitet sich in übersichtlicher Weise über die allgemeinen Ergebnisse des Werkes. Es kann nicht fehlen, dass die hier in reicher Ausbreitung gegebenen, in die Tiefe gehenden Untersuchungen von bedeutender Wirkung sein werden.

12.

Blicke in das verborgene Leben des Menschengeistes. Von Maximilian Perty (Leipzig und Heidelberg, Winter, 1869).

Wir glauben den Lesern dieser Zeitschrift einen Dienst zu erweisen, wenn wir sie auf eine Schrift zurückweisen, welche als eine Ergänzung des in erster Auflage 1861 und in zweiter 1872 erschienenen Werkes: „Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur“ desselben Verfassers betrachtet werden kann. Die Gegenstände ihrer Nachweisungen und Betrachtungen umfassen ein weites Gebiet: Physische und geistige Erscheinungen bei dem Menschen, die Vision im weitesten Sinne, Nachtwandeln, Schlafwachen, Lebensmagnetismus, Dämonomanie, Vampyrismus, Zoanthropie, alte und neue Formen der Magie, Spukerei, magische Fernwirkung, Geistererscheinungen, Wunderheilungen, körperliche Wirkungen der Ekstase, Mittel, Gesetze und Formen des magischen Erkennens, Visionäre, Seher und Propheten, die Construktion des Menschen, die Frage der persönlichen Fortdauer. Obgleich der Verfasser, wenigstens damals noch, einen grossen Theil der sogenannten spiritualistisehen Phänomene als Selbsttäuschungen ansah, so wollte er doch nach reichlicher Ueberlegung nicht mit Bestimmtheit darüber entscheiden, ob in allen Fällen die unbewusste Thätigkeit der Medien und ihrer Umgebung, ja selbst anderer Lebenden zur Erklärung hinreiche. Späterhin scheint er der Erklärung mediumistischer Phänomene aus unbewusster Thätigkeit der Medien, welche identisch oder doch nahe verwandt mit Carpenter's Annahme unbewusster Cerebration ist, wenigstens eine engere Begrenzung gegeben zu haben, worüber wir aber uns ganz bestimmter Erklärungen nicht erinnern. Der Verf. setzt sich entschieden der mechanischen Naturerklärung entgegen und verfolgt die Erscheinungen der Wechselwirkung von Leib und Seele in einer ganzen Reihe merkwürdiger Erscheinungen. Wenn er die Visionen sämmtlich subjektiv zu erklären versucht, so können wir ihm nicht beistimmen, obgleich die grosse Mehrheit der Visionen auf diese Erklärung hinweist. So ist sie z. B. unbedingt anzuerkennen in dem Falle (S. 55), wo ein Professor beim Nachhausegehen plötzlich auf einer Wiese sich selbst in 12—15 Exemplaren umherwandeln sah, welche aus verschiedenen Altern waren und die längst vergessenen Kleider des Gelehrten trugen, bei gesammelter Besonnen-

heit aber alle verschwanden. Aehnlich kann es sich mit den Vorkommnissen der Besessenheit verhalten. Wenn aber nach dem Verfasser alle Fälle dieser Art auf Dämonomanie zurückzuführen sein sollten, auf die abnormale Produktion eines Trugbildes doppelter Persönlichkeit (S. 84), so hat der ungenannte Verfasser der Schrift: „Ueber das Besessensein oder das Dasein und den Einfluss des bösen Geisterreichs in der alten Zeit“ (Heilbronn, Drechsler, 1847), gezeigt, dass die Besessenheitsformen, von welchen die heil. Schrift des neuen Testamentes berichtet, nicht als psychische Krankheitserscheinungen erklärt werden können, ohne Christum tiefgreifender Irrthümer zu beschuldigen, da die Annahme einer Accomodation an angeblich herrschenden Volksaberglauben der Juden völlig unhaltbar ist. Ueber die furchtbare Manie der Hexenprocesse gibt uns der Verfasser keine sonderliche Aufklärung. Länger hält er sich bei Erscheinungen des neueren Spiritualismus auf und gibt wenigstens zu (S. 118), dass, möge auch Humbug und Selbsttäuschung in bedeutendem Maasse auf diesem Gebiete vorkommen, des Wahren und Merkwürdigen genug übrig bleibe, um den Spiritualismus der wissenschaftlichen Beachtung für werth zu halten. Störend ist, dass er für die nähere Kenntnissnahme seiner Ansicht auf Aufsätze in Westermann's Zeitschrift hinweist, anstatt sie in der Schrift selber zu entwickeln. Die Spukerscheinungen, deren er eine ganze Reihe mittheilt, erklärt der Verf. bekanntlich aus magischer Fernwirkung, welche nach ihm durch Lebende, Sterbende, vielleicht auch durch Abgeschiedene in sehr verschiedener Weise statt finden kann. Wenn der Verf. hierauf eine Reihe von Geistererscheinungen vorführt, so begnügt er sich fast nur mit der Aeusserung: „Bei den folgenden (Geistererscheinungs)-Fällen werden Viele keinen Anstand nehmen, sie für Wirkungen Verstorbener zu erklären.“ Von körperlichen Wirkungen der Ekstase bringt der Verfasser an das Unglaubliche grenzende Dinge vor. Die merkwürdigsten wohl sind die Erscheinungen bei den Medardisten (auf dem Kirchhof von St. Medard zu Paris). Ihre Erklärung sucht der Verf. in bedeutenden Umstimmungen der Nervensysteme Ekstatischer und in Veränderungen der materiellen Körpersubstanz und ihren molecularen Thätigkeiten. Nur dadurch werde erklärlich, dass die materielle Körpersubstanz für Feuer, Eisen und mechanische Gewalt unzerstörbar werde. Hiermit aber sind doch die besonderen Vorgänge nicht erklärt, und die Möglichkeit aus dem Jenseits stammender Einflüsse ist damit nicht widerlegt. Von den Mitteln, Formen und Gesetzen des magischen Erkennens handelt ein besonderer Abschnitt, der eine grosse Zahl von mehr oder minder

gut beglaubigten Erscheinungen vorführt, die der Verf. für erklärbar hält, entweder durch die Annahme einer momentanen Participation am Wissen und Schauen eines höheren umfassenden Princips, oder einer momentanen Steigerung des individuellen Geistes zu unmittelbarem, von den Sinnen unabhängigem Schauen und Erkennen. In dem Abschnitt: „Visionäre Seher und Propheten," darf man keine auch nur annähernd erschöpfende Untersuchung erwarten, die freilich mehrere Bände in Anspruch nehmen würde. Der Verf. bringt meistens visionäre Personen aus neuerer Zeit zur Sprache (Anna Jefferies, der Hufschmied von Salon, das Mädchen von Toulon, Cozotte, Lamberti, Humphry Davy, Baal Schem), unter welchen die Somnambule Anna Marie Weiss in Wien die hervorstechendste Erscheinung ist, von deren Visionen und Voraussagungen der Verf. ausführlichere Mittheilungen macht. Nachträglich berührt der Verf. noch Franz von Assisi, Hildegardis, Angela von Foligno, Richard von Verdun, Dorothea, Maria von Toledo, Ursmer von Lobbes, Erwin, Thomas v. Aquin, Theresia. Obgleich der Verf. die meisten dieser Erscheinungen als unwillkürliche Produktionen der Menschen, der Seher und Seherinnen, der Medien angesehen wissen will, so räumt er doch Fälle ein, wo diese Erklärung nicht statthaft sei, ohne doch die geforderte Unterscheidung für jeden Fall besonders vorzunehmen.

Die wichtigste Partie der besprochenen Schrift dürfte die letzte sein, welche, „Ansichten und Aussichten" überschrieben, von der Construktion des Menschen und von der persönlichen Fortdauer handelt. In der ersten tritt der Verfasser mit triftigen Gründen dem Materialismus entgegen und schliesst mit der Annahme geschaffener monadischer Wesen verschiedener Art (geistiger und natürlicher), denen allen er Unvergänglichkeit zuschreibt, so jedoch, dass sie dem universalen Geist verwandteren, darum mit der Anlage zum Bewusstsein ausgestatteten, in der ersten Periode ihrer Entwickelung der sogen. materiellen als Substrat und Bedingung bedürfen. „Nach dieser Vorstellung ist der Geist des Menschen ein wesentlich substantieller, sich entwickelnder, mit wirksamen Kräften und angeborenen Ideen, namentlich des Raumes und der Zeit, des Uebersinnlichen ausgestattetes Wesen, fähig, durch die Zustände anderer Wesen angeregt zu werden und wieder auf sie zu wirken. Auf Grund der ihm immanenten Formen und regulativen Ideen verhält er sich zugleich in seinem unbewussten Leben als organisirendes Princip, und erzeugt als menschlicher Geist mit den materiellen Atomen die Totalerscheinung des Menschen." Man sieht, weiter als zur ihm wahrscheinlichen Hypothese wagt der Verfasser

nicht vorzugehen. Seine Hypothese ist eine bedingte Monadologie, welche im Unterschiede von anderen Formen monadologischer Philosophie eine Scheidewand zwischen mit der Anlage zum Bewusstsein (geistigen Sein) ausgestatteter und mit solcher Anlage nicht ausgestatteter Monaden (Atomen) errichtet. Die Haltbarkeit dieser Hypothese zu prüfen, ist hier nicht der Ort. In seiner Untersuchung über die persönliche Fortdauer nimmt den grössten Raum ein Bericht über die Unsterblichkeitslehren des Alterthums, des Mittelalters und der Neuzeit ein, zwar lehrreich, aber doch nur beliebig aus dem unübersehbaren Felde das dem Verfasser zufällig Zunächstliegende herausgreifend. Auch Baader und Schelling werden berührt, aber wenigstens der erste nur sehr ungenügend und Schelling erst eingehender in den angehängten Zusätzen. Die grosse Bedeutung Baader's für die Unsterblichkeitslehre tritt in dieser Weise gar nicht hervor und ebenso wenig der Einfluss, den er auf den Umschwung Schelling's vom Unglauben zum Glauben an die Unsterblichkeit nachgewiesenermaassen geübt hat. Auf Seite 286 sagt der Verfasser: „Zu des Apostels Paulus Lehre von dem ätherischen Leibe der Seele haben sich auch Eschenmayer, Kerner und der geistvolle Psycholog Burdach bekannt (Blicke ins Leben II, 296). Eine Materie, welche für unsere Sinne nicht zugänglich ist, entweicht aus dem sterblichen Leibe. Zwischen Seele und träger Nervensubstanz möge im Nervensystem ein vermittelndes, feines, für unsere Sinne unwahrnehmbares Agens vorhanden sein, das im Tode vom Nervensystem sich ablöst und Träger der sich entbindenden Seele wird, deren Verkehr mit der Körperwelt es bisher vermittelte. Mit gewissen Modificationen findet sich diese Vorstellung auch bei den Spiritualisten der Gegenwart." — Der Verf. konnte wissen, dass mit dieser Lehre Baader allen von ihm genannten Forschern vorausgegangen ist, dass sie in seinem Systeme nicht ein zufälliges oder blos beiläufiges, sondern ein nothwendiges Moment ist und in diesem weitaus die tiefsinnigste Begründung gefunden hat. Sehr mit Recht nennt der Verf. die bekannte Schrift: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit von Ludwig Feuerbach" ein recht widerliches Buch, aber nach einschneidenden Widerlegungen, wie sie sich in Baader's Werken finden (XII, 214 ff.), sehen wir uns vergeblich bei ihm um. Zuletzt führt uns der Verfasser eine Reihe von Gründen für den Glauben an die Unsterblichkeit vor, welche tief beherzigenswerth, aber doch mehr religiösmoralischer, als streng theoretischer Art sind. Wenn er sagt: „Wäre der menschliche Geist von gleicher Art wie die Naturwesen, so würde er nie zum Bewusstsein gelangen und der Nothwendigkeit alles

natürlichen Seins unterliegen, weil er aber aus Gott ist, so hat er die Bürgschaft ewigen bewussten Lebens", so kann man fragen, ob die von ihm statuirten materiellen Substanzen (Atome) nach ihm weniger aus Gott sind, als die geistigen, und ob seine Unterscheidung geistiger und materieller Monaden nicht wieder schwankend wird, wenn er seine materiellen Substanzen als vielleicht bloss der Vorstellung fähig bezeichnet, abgesehen davon, dass die Vereinbarkeit der Materialität und der Vorstellungsfähigkeit jener Art von Monaden nicht dargethan worden ist. Mit Häufung und Einschachtelung von Hypothesen in Hypothesen werden theoretische Probleme nicht gelöst. Was der Verfasser noch über die Möglichkeit der Erscheinung Abgeschiedener, über die wunderbaren Beziehungen der Geister im Jenseits bei Annahme persönlicher Fortdauer, über die dereinstige Vollendung, über die Gruppirung gleichartiger seelischer Geister in Vereine vorbringt, macht nicht den Anspruch, auf unerschütterlichen philosophischen Beweisen zu ruhen, charakterisirt sich aber auch nicht als der Ausdruck zweifellosen Glaubens, obgleich sonderbarer Weise an diesem Glauben keineswegs zu zweifeln ist, gewiss nicht weniger als an Friedrich Rückert's Ernst, wenn er, dessen Gedicht: „Die sterbende Blume", entgegengesetzt gedeutet worden ist, in den vom Verf. aus der „Weisheit des Brahmanen" am Schluss seiner Schrift herangezogenen Versen singt:

„Bist Du (aus Gott) gewandert, wird die Wanderlust vergehn,
Und Deine Heimath wirst Du freudig wiedersehn."

13.

Der Spiritualismus als Gegensatz des Pessimismus.

K. Rosenkranz will Hegel'n den Theismus vindiciren. So sagt er in seinen „Neuen Studien" (II, 131): „Dass der Begriff Gottes mit dem Begriff der logischen Idee nicht erschöpft ist, dass Gott zur Natur und zu einer Welt des endlichen Geistes sich entäussert, um diese Entäusserung in sich zurückzunehmen, das wusste Hegel recht gut; denn nicht wie die theologische und anthropologische Polemik so oft versichert, der Begriff der logischen Idee, sondern erst der des absoluten Geistes war ihm der adäquate Be-

griff Gottes". Aber verträgt sich denn die Annahme einer Entäusserung Gottes und deren Wiederzurücknahme in sich mit dem Theismus, und verlangt dieser nicht die Schöpfung einer von ihm unterschiedenen Welt, die als geschaffene von Gott unterschiedene Wesenheit bleibt und dauert, und nicht in Gott wieder zurückgenommen wird, womit sie ja doch in Gott untergehen müsste? Nach dieser Vorstellung wäre die Welt (pantheistisch) eines Wesens mit Gott, nur die Selbstausgestaltung Gottes und zwar durch einen Abfall von sich, der nur durch den Untergang alles Individuellen der Natur- und Geister-Welt in Gott gesühnt würde und offenbar in anfang-endloser Setzung und Vernichtung. Wäre in dieser Lehre der absolute Geist auch als absolute Persönlichkeit gedacht, so wäre sie doch nur Persönlichkeitspantheismus, mit nichten Theismus. Aber Hegel nimmt den absoluten Geist keineswegs als absolute Persönlichkeit, sondern als pure Allgemeinheit des Geistigen, als absolute Idee, welche sich erst in der und durch die Welt (in den geistigen Wesen) zum Selbstbewusstsein erhebt, und sein absoluter Geist ist nicht der überweltliche Schöpfer des Theismus, sondern der ewige Process der Entäusserung (alias des Abfalls) der Idee zur Welt in Natur und Geist und der Zurücknahme (Auflösung) alles Entäusserten in sich. Hegel's Lehre ist also nicht einmal Persönlichkeitspantheismus, sondern eine Austilgungslehre aller Persönlichkeit, weil es ohne die unendliche Persönlichkeit auch keine endlichen (bedingten) Persönlichkeiten geben kann. Ist nun Rosenkranz im Irrthum, Hegel als Theisten aufzufassen, so ist es ihm selbst doch mit der Anerkennung der Persönlichkeit Gottes wie mit der der individuellen Unsterblichkeit voller Ernst, und anzuerkennen, dass er damit einen bedeutenden Fortschritt gemacht habe. Aber er hat damit doch nur den Persönlichkeitspantheismus erreicht, nicht den wahren Theismus, weil ihm die Welt nur Entäusserung (Emanation) Gottes ist, nicht Schöpfung. Daher können wir uns nicht wundern, dass Rosenkranz, obgleich Baader zu den Heroen der deutschen Philosophie rechnend, vielfältig in seinen Schriften, wiewohl selten zutreffend, gegen Baader polemisirt, gegen ihn, von dem Hegel erklärt hatte, recht überraschenderweise, dass er dessen Lehren (philosophische Grundlehren: meinte er) nicht wesentlich verschieden von den seinigen erachte. Die Polemik gegen Baader hat bei Rosenkranz nicht selten einen eigenthümlichen Beigeschmack von Irritation, ja von Animosität. Am Stärksten wohl tritt diess in seiner Geschichte der Kantischen Philosophie hervor, wo er sich nicht entblödet, Baader unbegreiflicher Weise des Manichäismus

zu beschuldigen, ihn, der tiefer als fast jeder Andere den Manichäismus, wie allen Dualismus, widerlegt hat. Ein anderes Beispiel tritt uns in seiner Abhandlung: „Die philosophischen Stichwörter der Gegenwart“ (Neue Studien II, 567 ff.) entgegen. Man erwartet nicht, was folgt, wenn man zu Anfang der Abhandlung die Aeusserung gelesen hat: „Wir Deutsche traten produktiv in die Philosophie erst dann, nachdem die romanischen Völker sich darin relativ erschöpft hatten. Von hier ab haben wir nun durch Jacobi, Fichte, Schelling, Hegel, Krause, Herbart, Baader und Schopenhauer eine ganze Reihe weltgeschichtlich hervorragender Denker gehabt.“ Weiterhin aber versteigt sich Rosenkranz bis zu der Behauptung, dass in Rücksicht des Thatbestandes der Leiden des irdischen Lebens (nicht in Rücksicht des Ursprungs derselben) Baader mit dem Pessimismus Schopenhauer's ganz einverstanden gewesen sei. Seine Worte sind: „Mit der Annahme Schopenhauer's, dass Alles eitel, dass die Welt ein Monstrum von Unvollkommenheit, von Elend und Albernheit sei, stimmt bei uns die Philosophie überein, welche sonst mit Schopenhauer in vollem Widerspruche steht, weil er den Theismus leugnet. Diess ist die Baader'sche.“ Diese Behauptung ist aber eine grelle Entstellung der Ansicht Baader's von den Leiden und Unvollkommenheiten des irdischen Lebens. Wohl räumt er ein, dass Schopenhauer aufrichtiger als andere Pantheisten und Deisten von den Leiden und Verderbnissen des irdischeu Lebens gesprochen habe, und er hätte hinzufügen können, dass die bezügliche ergreifende Schilderung Schopenhauer's noch lange nicht eine erschöpfende sei, aber nirgends und niemals hat Baader eingeräumt, dass Alles im irdischen Leben eitel, dass die Welt ein Monstrum von Unvollkommenheit, von Elend und Albernheit sei. So etwas, was nicht einmal der Sinn der Schopenhauer'schen Schilderungen sein konnte, lag nicht entfernt in den Einräumungen Baader's. Pessimismus lag ihm völlig ferne und vertrug sich nicht mit seinen religiös-ethischen Ideen, nach welchen das Böse (wie bei Davis) keine positive Wurzel, keine positive Wesenheit hat, von Gott her nicht nothwendig, sondern nur, weil er Freiheit, freie Einigung der geistigen Wesen mit ihm will, möglich und, wenn durch Missbrauch des freien Willens wirklich geworden, von Gott als Mittel zur Förderung des ethischen Weltzweckes verwendet und umgewandelt wird. Baader's Lehre ist ethischer Optimismus, insofern im Weltprocess alle Uebel überwunden werden, zum Guten, zur Weltvollendung ausschlagen müssen. Baader kennt auch im zeitlichen, irdischen, unvollkommenen, von moralischen und physischen Uebeln gestörten Leben eine Lichtseite,

und diese Lichtseite im Geistigen und Physischen ist ihm die Nachtseite weit überwiegend, schon dem Thatbestande nach, noch mehr aber wegen der in allem irgendwie Kranken liegenden Keime zur Entfaltung des gesunden Lebens und der in ihm wirksam waltenden göttlichen Kräfte, welche die Befreiung von allem Uebel, die Erhebung über sie und die Erlangung des ewigen Lebens in Vollendung des Geistes und Vergeistigung und Verklärung der Natur ermöglichen und erwirken. Die Lehre vom Geistersturz, vom Fall des ersten Menschen und deren Folgen nahm Baader als schriftmässig begründete historische Fakta und suchte sie philosophisch seinem Systeme einzufügen. Noch hat kein Forscher überzeugend erwiesen, dass diese Lehren nicht Lehren der heil. Schrift seien, und auch nicht, dass sie nur (solche zugegeben) mythische Bestandtheile derselben seien, so oft es auch behauptet worden ist. Wäre es aber auch der Fall, so würde daraus noch nicht die Unmöglichkeit eines Geistersturzes mit Folgen für die Natur erwiesen sein. Denn die Behauptung, dass Geist auf Natur nicht veredelnd wie verschlechternd wirken könne, ist nicht bloss flach, sondern thatsächlich falsch, da dergleichen tagtäglich in der Menschenwelt vorgeht. Wollte und könnte man aber auch den Geistersturz und den Fall des ersten Menschen beseitigen, so bliebe doch der Thatbestand der vorhandenen geistigen und moralischen, physischen und materiellen Uebel der Erscheinung nach derselbe, und das von Baader aufgestellte Ziel der Weltgeschichte bliebe ebenfalls dasselbe. Daher würde auch dann Rosenkranz die Berechtigung fehlen, zu behaupten, nach Baader solle sich am Ende aller Dinge die Geschichte und die durch sie verklärte Natur in die Herrlichkeit Gottes auflösen (was ja gut hegelisch wäre, wenn Hegel sich mit der Auflösung bis dahin hätte gedulden können); denn nach Baader ist die Vollendung der Welt nicht ihre Auflösung in Gott, sondern ihre Erhebung zu Gott und Vereinigung mit Gott bei ewigem Fortbestand. Ist schon bei Schopenhauer, wie R. will, die Welt nicht ein entsetzliches Infernum, sondern nur ein grell fatales Fegefeuer vor dem Versinken in das Nirvana, so ist die Welt noch um Unendliches weniger nach Baader ein entsetzliches Infernum. Und wenn R. dann von Baader behauptet, er wende sich nicht zum Schopenhauer'schen Nirvana, sondern erhebe sich auf den Flügeln einer überschwänglichen Transscendenz zur Vorstellung eines himmlischen Zustandes, in welchem alle Qual des Kampfes um die Existenz überwunden und alle Sehnsucht in ewigem Frieden gestillt sein werde, so erstaunt man, zu sehen, wie der Einfluss Hegel's selbst auf seinen vermeintlichen Theismus ihn so gewaltig

weit, wir sagen nicht, vom Buchstaben, sondern vom Geist des Christenthums entfernt hat, dass ihm die Lehre vom Himmelreich der Guten und Erlösten zur Fabel geworden ist. Danach wäre er denn zu der Philistcransicht herabgesunken, dass das Leben ewig nur in dem Zerwürfniss, dem Zwiespalt, der Zerrüttung zeitlichen Daseins möglich sei und dem Menschen im andern Lebcn ewig dasselbe Kampfleben zwischen Gut und Böse,. zwischen Freuden und Leiden, nur anders, beschieden sei. Was lehrt denn der Pessimismus im Grunde viel anderes? R. erwägt nicht, dass Baader sich nicht überschwänglicher zeigt, als die heilige Schrift, aus der man nur die Aussprüche des Apostels Paulus heranzuziehen braucht, um zu ersehen, dass Baader als Philosoph nicht um eines Haares Breite weiter geht, als der Apostel, der grosse Dialektiker und geistvolle Verkündiger und Ausleger des Evangeliums Christi, wie wenn er sagt, dass er alle Leiden der Zeit für gering achte gegen die Herrlichkeit, welche uns im Himmel werde offenbar werden. Aller echte Spiritualismus, mag man ihn auch, sofern er experimentell ist, Spiritismus nennen, ist antipessimistisch und nicht im flachen Leibniz'schen, sondern im concret spiritualistisch-Baader'schen Sinne religiös-ethischer Optimismus. Hierin, wenngleich weit nicht in Allem, begegnet auch Jackson Davis der Lehre Baader's in der Hauptsache, und ebenso kann Wallace, der bedeutende Vertheidiger des Spiritualismus, dem Grundgedanken Baader's nicht ferne stehen. Hegel gab wohl vor, „die Vorstellung“ des Glaubens zum philosophischen Begriff zu erheben. Aber wenn z. B. der Glaube die Persönlichkeit Gottes „vorstellte“, so sollte die Wahrheit dieser „Vorstellung“ die Unpersönlichkeit Gottcs, das Allgemeine aller Geistigkeit sein. Wenn „die Vorstellung“ die individuelle Unsterblichkeit fest hielt, so sollte die Wahrheit dieser „Vorstellung“ der Unsterblichkeit, die Vergänglichkeit des Individuellen und nur die Unvergänglichkeit der Geistigkeit überhaupt, in den vergänglichen Geistern sein. Baader hielt, was Hegel nur versprach, aber nicht hielt.

14.

Ueber das Leben nach dem Tode nach H. K. Hugo Delff.

In dem bedeutenden Werke: „Cultur und Religion: Die Entwickelnng des humanen Bewusstseins historisch und philosophisch

betrachtet“ von H. K. H. Delff (Gotha, Perthes 1875) wird auch das Leben nach dem Tode betrachtet. Während in diesem Werke hie und da Aeusserungen eingeflochten erscheinen, welche bezüglich der spiritualistischen Experimente sich etwas skeptisch ausnehmen, begegnen wir weiterhin bei Betrachtung der Auferstehung Christi (S. 535) zu unserer Ueberraschung folgendem Passus:

„So sie (die Principien der Sinnlichkeit) in seine Gewalt nehmend, stand es ihm (Christo) dann frei, auch die Sinnlichkeit wieder ins Leben zu setzen, ebenso wie dieselbe in jene, in ihre Principien, wieder zurückzunehmen, und wiederum sie aus denselben von Neuem herauszuwickeln. Von diesem Gesichtspunkte aus, wenn wir erwägen, dass der Auferstandene die Principien der Sinnlichkeit, die zeugenden Faktoren derselben, . . . wie ein freies Spiel in sich bewegte, so könnten wir wohl das sichtbar und körperlich Hervortreten, dann wieder Unsichtbarwerden desselben, von dem die Evangelien berichten, begreiflich finden. Und warum erscheint uns solches noch märchenhaft, wenn sogar als experimentelle Thatsache aus den spiritistischen Cirkeln berichtet wird, „die Geister spiritualisirten sich,“ d. h. nahmen sich in ihre Principien zurück. — Sollte man nach dieser gar nicht skeptischen Bezugnahme auf constatirte experimentelle Thatsachen des Spiritualismus nicht erwarten, dass der geistreiche Verfasser den Beruf in sich finden sollte, die Schriften der Bibliothek des Spiritualismus einer Prüfung zu würdigen, wenigstens zunächst die beiden Schriften von A. R. Wallace, die bekannt genug sind, um hier nicht nochmals näher bezeichnet werden zu müssen? Nach einer schönen und tiefgedachten Einleitung behauptet der Verf. in dem Abschnitt: „Das Leben nach dem Tode“ (S. 570), dass in einem Zusammenhang, in dem die Substanz des Menschen als wesentlich einem hohen supranaturalen Element angehörend sich erweise, sich die Gewissheit der sogenannten Unsterblichkeit der Seele, als nothwendige oder natürliche Folge, wie von selbst ergebe. Da die Verbindung von Geist und Natur als dem Menschen wesentlich anzusehen sei, so sei auch nicht anzunehmen, dass mit der Auflösung des physischen Organismus alle Verbindung mit der Natur sich löse und der Geist nur in seiner hyperphysischen Abstractheit sich absondere. Was vom Geist im Tod untrennbar ist, kann nur als Aetherleib oder Nervengeist bezeichnet werden, dieselbe Potenz, welche eben das Leben des Leibes, die Lebens- und Organisationskraft desselben ist. Die innere Selbstkraft des Geistes bewirkt, dass dieses ätherische Destillat, diese Essenz gleichsam, die von der materiellen Palpabilität als ein Flüchtiges, Halbgeistiges zurück-

bleibt, nicht bloss todte Figur wird, sondern Mittel eines neuen Daseins. Aber dieses neue Dasein wird nach dem Verf. so verschieden ausfallen, als das Leben des Menschen hienieden sich gestaltet hat. „Diejenigen, welche hienieden nicht in Jesu Christo gelebt haben, gehen über zu Schlaf und Traum, und in ihren Träumen suchen sie wohl, magisch angezogen von der Sinnlichkeit im planetarischen Bezirk, Rapporte mit noch lebenden Menschen, um durch sie einen Weg zur Manifestation sich aufzuschliessen. Eine imaginäre Welt bewegt sie in sich, führt sie durch tausend willkürliche Verwandlungen und bereitet ihnen die Qualen des hellenischen Tartarus. Der Edle und Gute dagegen hat kein Begehren nach äusseren Reizen und Genüssen, nach der Sinnlichkeit und ihren Lügen. In ihm ist kein unruhiges Treiben und Bewegen, kein Verlangen nach verlorenem Unerreichbaren; was ihm gefällt, worin er seine Lust hat, das ist ihm gegenwärtig, seine Träume sind leicht und klar, und in ihnen wiegt er sich wie ein Schwan in gefälliger Fluth. Aber ist sein Träumen auch still und klar, immer ist es, ist sein ganzes Wesen nur ein Träumen — sein Zustand ein unwillkürlicher, halbbewusster — seine Kräfte und Thätigkeiten verschlossen und auf sich selbst zurückgewandt: es ist ein Schlaf, kein Leben; und seine Selbstbestimmung und Spontaneität — seine Persönlichkeit völlig suspendirt und gebunden. Der Tod entpersonificirt den Menschen. Aber über Einen hat er keine Gewalt, über den, der in Jesu Christo ist, das ist die Frucht der Auferstehung Christi. Der Christ geht nicht über zu Schlaf und Traum, sondern zum Leben; er rettet nicht nur seine Persönlichkeit, sondern erhebt und verklärt sie. Nur innerhalb des Christenthums also ist eine persönliche Fortdauer im eigentlichen Sinne verheissen."

Diese Lehre lässt also, wie die orthodoxe Kirchenlehre, welcher sonst der Verf. in Vielem nicht beitritt, mit dem irdischen Tode die Zukunft des Menschen für alle Ewigkeit entschieden sein. Er verwandelt nur die reale Hölle für die Bösen in eine ewige Traumhölle, statuirt Edle und Gute, die Christum nicht erkannt und nicht in ihm gelebt haben, frei zwar zum Lohne ihrer Gesinnung von quälenden Träumen, aber ihrer Persönlichkeit ewig beraubt und doch empfindende Subjekte, und wirft die Frage gar nicht auf, ob Edle und Gute dann solche sein könnten, wenn sie nicht nach denselben Grundsätzen lebten, die Christus verkündigt hatte, wenn sie auch von Christo nichts wussten, und ob denn im jenseitigen Leben die Möglichkeit nicht bestehen könne, dass der noch nicht erkannte Christus dort erkannt werde, und dass das

im irdischen Leben begonnene und mehr oder minder fortgebildete Gute sich dort vollende. Baader durchbrach die Lehre von der Ewigkeit der Strafen der Hölle. Alexander Jung ging, wie vor ihm Davis, weiter und lehrte die Vollendbarkeit aller sündigen Menschen im Jenseits. Philipp Timm begegnet sich mit dem Gedanken Baader's, dass die, wenn gleich irrige, Vorstellung der Endlosigkeit der Strafleiden die fürchterlichste Strafe der im Bösen Verhärteten sei.

15.

Die Fortdauer nach dem Tode. Von Melchior Meyr. Zweite aus dem Nachlasse vermehrte Auflage. Leipzig, Brockhaus, 1875.

Die vorliegende Schrift gehört zu den geistreichsten, die über die Unsterblichkeit geschrieben worden sind. Man kann ihr eine Reihe von Auflagen in Aussicht stellen. Sie behandelt ihr Thema mit tiefem Ernst, mit Geist und mit markiger Kraft. Indem sie eine neue Weltanschauung verkündigt, fordert sie zu ernstester Prüfung auf. Aber solche Prüfung ist den philosophischen Zeitschriften zu überlassen. Hier können nur einige Andeutungen gegeben werden. Fast jeder hervorragender geistiger Kraft bewusste Philosoph pflegt mit dem Anspruch, eine neue Weltanschauung zu bringen, aufzutreten. Meistens erweist sich die neue Weltanschauung nur als Weiterentwickelung einer schon vorhandenen oder auch nur als ein mehr oder minder misslungener Versuch einer solchen. In der letzten Zeit erhoben Hugo Delff in seiner Schrift: „Welt und Weltzeiten", und Alexander Jung in seiner Schrift: „Panacee und Theodicee", gleichfalls den Anspruch, eine neue Weltanschauung darzubieten. Diese drei Forscher haben eine gewisse Verwandtschaft unter einander und fragt man, welches das Band dieser Verwandtschaft sei, so ist nicht schwer zu erkennen, dass es die Ideenströmung ist, welche von J. Böhme ausgegangen, am genialsten und geisteskräftigsten in unterschiedenen Formen von Baader und Schelling fortgesetzt worden ist.

Baader aber ist in dieser, den Realismus mit dem Idealismus theistisch auszugleichen unternehmenden Richtung vorausgegangen und Schelling erst nachgefolgt, gleichviel, ob dieser jenen dann

übertroffen hat oder nicht, oder ob sie in Verschiedenem sich wechselseitig übertroffen haben. Baader hat die individuelle Unsterblichkeit von Anfang gelehrt, mit deutlicher Beziehung auf Schelling's frühere Verwerfung*). Schelling hat diese Lehre erst nach längerer Leugnung, nicht ohne Einfluss Baader's in seinem Denken wiederhergestellt, und Melchior Meyr hätte diese geschichtliche Thatsache ausdrücklich anerkennen sollen. Die Beweise, welche Meyr für die Unsterblichkeit in das Feld führt, waren von Baader dem Kern nach alle schon geltend gemacht oder wenigstens angedeutet, und nur in der Verwebung dieser Lehre mit seiner gesammten Weltanschauung weicht Melchior Meyr zum Theil nicht unerheblich von ihm ab. Aber gerade in seinem Hauptgedanken der Statuirung einer primitiven und einer secundären Schöpfung ging ihm Baader voraus, und worin M. bezüglich der besonderen Fassungsweise jener Unterscheidung von ihm sich entfernt, wird er auf erheblichen Widerspruch stossen. Uebrigens ist Alles selbständig gedacht, in originalen, kräftigen, meist drastischen Zügen, und mit einer wohlthuenden Mässigung bei aller Markigkeit, Geradheit und Männlichkeit ausgedrückt. Für den neueren Spiritualismus ist besonders bemerkenswerth, dass M. ganz wie Baader den abgeschiedenen Geist nicht als sogenannten reinen Geist, sondern als beherrschendes Princip einer feinern Leiblichkeit betrachtet wissen will (S. 48, 49). Nach M. ist jedes Seiende dadurch seiend, dass es Kraft und Stoff, Geist und Natur, Aktives und Passives in Einem ist. Der Materialismus verkehrt nach seiner richtigen Auffassung dieses Verhältniss, indem er das wesentlich Aktive als das Passive, als Produkt und Anhängsel des Materiellen auffasst. Damit kommt es so weit, dass der Materialist mit seinem eigenen Geist seinen Geist leugnet (S. 31), seinen Geist, der die Kraft der Auffassung und Beurtheilung, die Kraft der Wahrheit, „des Menschen allerhöchste Kraft“ ist. Treffend entgegnet M. den Materialisten (O. 46): „Wir sagen nicht, dass die Materie aus dem Geiste entstehe, wie der Materialist sagt, dass der Geist aus der Materie entstehe. Wir sagen nicht, dass der Geist das Gehirn, dass der mächtigere Geist das grössere Gehirn aus sich schaffe. Vielmehr sagen wir, dass zur Entwickelung des grösseren Gehirns Geist und Materie zusammenwirken müssen, dass aber der Geist dabei die Hauptsache leiste und dass ohne den keimlich mächtigeren Geist das grössere und besser organisirte Gehirn niemals entstehen würde.“ Der Geist ist nach M. ohne den materiellen Körper nicht ohne

*) Beiträge zur dynamischen Philosophie von Fr. Baader (1809) S. 158.

Natur, nicht ohne Dienendes. „Aber er hat (S. 56) (im Tode) das unterste Dienende, die irdisch grobe Materialität, abgelegt und ist nicht mehr damit belastet. Er kann mehr in sich, mehr für sich sein. Er lebt ein vorherrschend, wenn man will, einseitig geistiges, d. h. ein geistigeres Leben. Er hat mit dem Körper etwas verloren, das ist klar. Aber sein Verlust ist nicht bloss Verlust, sondern auch Gewinn und — ein Fortschritt.“

M. kennt also, wie der Spiritualist, ein Fortschreiten im Jenseits, welches ihm — für Alle — ein Fortschreiten zur Vollendung ist. Auch darin berührt sich M. mit dem neueren concreten Spiritualismus, dass er von dem vom grob materiellen Leibe Abgeschiedenen sagt (S. 60), die Selbsterkenntniss und die gerechte Selbstbeurtheilung werde für ihn auf die Länge nicht zu umgehen sein. Wir können hier nicht untersuchen, ob einige andere Lehren M. Meyr's, wie seine Atomenlehre, seine Lehre vom aufsteigenden Entwickelungsprocess vom Niederen zum Höheren in der secundären Schöpfung, von der allgemeinen Fortdauer (der Atome, der Pflanzen und Thiere) etc. ebenso haltbar sind, wie die oben vorgeführten Gedanken. Aber wir haben genug gesagt, um das Studium der geistreichen Schrift dem Spiritualisten nahe zu legen. Der in der zweiten Auflage hinzugekommene Nachtrag aus dem Nachlass ist von ausgezeichneter Kraft und Klarheit, und wahrhaft grossartig ist zu nennen seine nachdrückliche und meisterhafte Vertheidigung der von ihm geltend gemachten Nothwendigkeit der Prüfung jedes geistigen Geschöpfes, weil ohne Prüfung keine Bewährung, keine Tugend, keine Selbstvollendung möglich ist, Gott aber nur diese wollen kann, also nothwendig ihre Bedingung, die Prüfung, damit aber die Möglichkeit des Falles wollen muss. Nur darf man fragen, warum verschwiegen wird, dass vor M. Baader am klarsten und kräftigsten diese Lehre begründet hat.

16.

Kritik über Geist, Kraft, Stoff, herausgegeben von Katharina Adelma und Ödön Vay.

Die vorliegende Schrift gehört in das Gebiet der sogenannten spiritistischen Literatur. Die Existenz einer solchen in Nord-Amerika,

Frankreich, England und auch in Deutschland ist bekannt. Ein Hauptwerk dieser Richtung von dem amerikanischen Seher Andrew Jackson Davis ist kürzlich aus dem Englischen in das Deutsche übersetzt worden.*) Um nur noch einige Schriften dieser Art zu nennen, so erschienen im Jahre 1866 „Seelenkunde“ von Dr. F. Epp; — Betrachtungsbuch für Alle, von mehreren seligen Geistern, geschrieben durch das Medium Adelma. Wien 1867, Lechner, vom Grafen Adolf v. Poninsky zwei Vorträge über den Verkehr der Geister des Jenseits mit den Menschen (1870), dann die positive Pneumatologie von Baron Güldenstubbe 1870, wovon die zweite Auflage bevorstehen soll.**) Die vorliegende Schrift sieht nach dem Titel und nach ihrer Wendung gegen den Materialismus danach aus, als ob den Geistern die Schrift, Kraft und Stoff von Büchner, zu ihr Anlass gegeben hätte. Sie wird durch drei Vorreden eingeleitet. In der ersten erklärt Adelma Freiin v. Vay, dass sie die folgenden Capitel auf medianimischem Wege geschrieben und so von Dingen gehört habe, die ihr früher fremd gewesen seien. Sie übergebe das Erhaltene als heilige Gabe ihren Mitbrüdern, der Menschheit, in dem sicheren Gefühle, hiedurch nach Gottes Willen und Wunsch zu handeln. In der zweiten Vorrede erklärt Herr Baron Ödön v. Vay, der Gemahl Adelma's, des Mediums, dass er drei Jahre hindurch täglicher Augenzeuge der Art des Entstehens dieses Buches gewesen sei. Das Medium habe plötzlich das unwiderstehliche Bedürfniss des unwillkürlichen, mechanischen Schreibens empfunden. Die Manifestationen seien plötzlich, unvorbereitet gekommen und in solcher Schnelligkeit gegeschrieben worden, dass das individuelle Nachdenken dabei, das Combiniren während des Schreibens, eine Unmöglichkeit gewesen sei.

Er glaubt eine heilige Mission zu erfüllen, indem er dieses Buch herausgibt. In der dritten Vorrede geben die geistigen Leiter

*) Die Principien der Natur, ihre göttlichen Offenbarungen und eine Stimme an die Menschheit von und durch A. J. Davis. Aus der 30. Ausgabe des am.-englischen Orig. übersetzt von Wittig, mit Vorwort v. Alexander Aksakow. 2 Bde. Leipzig, Wagner 1869. Verlag. Der Zauberstab. Autobiographie des A. J. Dawis von Wittig und Aksakow 1868.

**) Von andern bezüglichen Schriften seien nur noch erwähnt: die von Hornung, Berthelen, Allan Kardec (Rivail) und Cahagnet. Ueber Geistererscheinungen überhaupt: Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur von Maximilian Perty 1869, ein Supplement dazu: Die Realität magischer Kräfte und Wirkungen des Menschen gegen die Widersacher vertheidigt (1863), und: Das Geisterreich in Glauben, Vorstellung, Sage und Wirklichkeit. Von Pr. H. Fr. Daumer. 2 Bd. 1867.

des Mediums (wir erfahren später, dass auffälliger Weise deren mehrere, wenigstens drei sind) deutlicher sein sollende Erklärungen von 10 Ausdrücken, deren sie sich in ihren Mittheilungen bedienen. Die Schrift zerfällt in 39 Capitel, die auf drei Bücher vertheilt sind. Ein Anhang enthält Tabellen mit „Zahlenfiguren“ und „Potenz-Tabellen“.

Die hier dargebotenen Mittheilungen können als Ausflüsse einer Theosophie angesehen werden, welche, an den Apostel Johannes anknüpfend, eine gewisse Aehnlichkeit und selbst Verwandtschaft einerseits mit J. Böhme, Ortinger, St. Martin, Baader — andererseits mit monadologischen Systemen zeugt und in grandiosen Conceptionen sich ergeht.

Damit wird fortlaufend eine Zahlen- und Figuren-Symbolik verknüpft, welche die vorgetragenen Gedanken und Lehren stützen und aufhellen sollen, statt dessen aber die uns begegnenden Schwierigkeiten des Verständnisses derselben erst recht erhöht.

Der Ton des Vortrages ist nirgends überschwenglich, wie dies bei den Theosophen nicht selten vorkommt, sondern überall, auch da, wo uns die Verständlichkeit zu wünschen übrig lässt, in überraschender Weise, nüchtern und auch bei dem Ausdruck erhabener Gedanken gemessen und gehalten. Gott wird als Geist und Schöpfer der Welt verkündigt. Das geistige Princip, Gott, fasst die höchste Potenz, höchste Vernunft und Intelligenz in sich, so wie die höchste Kraft, die in Seinem unumschränkten Willen liegt, die höchste Potenz des Stoffes, welche das Urlicht ist. Gott ist der Anfang, das Wort und ein Geist, der thätig ist und schafft. Als Schöpfer alles dessen, was wir sehen, muss Er die höchste Intelligenz, die grösste Liebe, der stärkste Wille sein. Er muss absolut und unwandelbar in sich selbst sein, denn nur so kann Er der Mittelpunkt und Motor des Alls, der Schöpfer der unabänderlichen Naturgesetze sein. Nur wenn Er Alles in höchster Potenz in sich vereinigt, kann Er Alles schaffen. Er ist, lebt und schafft. Durch Seine unabänderlichen Naturgesetze, die Ihm ähnlich, leitet und erhält Er das All. Da Gott Alles in concentrirt geistigem Maasse in sich fasst, so ist Er Geist, Kraft und Licht, die höchste Potenz des vergeistigtsten Stoffes. Aus diesen Dreien: Geist, Kraft, Urlicht (erster Funke und Keim zum Stoff) geht Alles hervor, in Verdichtungen und Verwandlungen, welche man Schöpfung nennt. Diese drei sind in allem Dasein ein nicht zu trennendes Eins und wie sie im absoluten dreieinigen Gott — im Original eins sind, so überall in Allem, als abgeleitete Dreieinigkeiten. Die Naturgesetze sind unabänderlich, weil Gott ihr Urheber, die Unwandelbarkeit ist.

Sie kennen keine Wunder, nur den kurzsichtigen Menschen erscheint das Unbekannte als Wunder. Die Wissenschaft der Naturgesetze ist ein unbegrenztes Feld. Das Lernen ist unendlich. Das Urlicht ist ebenso allgegenwärtig wie Gott, in Ihm unwandelbar, in der Welt in Verwandlungen. Gottes Schaffen ist eben so ewig wie Er selbst und doch keine Ueberfüllung im All. Das Schaffen und Entstehen der Dinge würde nur mit Gott aufhören und da Er ohne Ende ist, so ist auch dieses endlos. Es strömt alles aus Gott und strebt Ihm zu. Die Idee einer dereinstigen Weltvollendung scheint hier ausgeschlossen. Wenn zwar Alles durch Gott, und dem Nichts entstanden sein soll, dieses Nichts aber, ein lebloser und kraftloser Stoff, aus unfähigen, erstarrten, leblosen Molekülchen*) bestehend, bezeichnet wird, welchen Gott durch Geist, Kraft und Urlicht geweckt und befähigt, und sowie ein von Leben erfülltes All geschaffen habe, so wird die Lehre hier unvermerkt dualistisch (ähnlich wie Herbart's Lehre).**)

Die belebte Urwelt war nur ein Inbegriff von freien Intelligenzen und naturgesetzlichen, atomistischen und molecülairen Lichtgestaltungen. Alles war Harmonie, Dreiklang.

„So bewegte sich das All, Millionen von Jahrtausenden in menschlicher Zunge gesagt, einer Bewegung in der Doppelkraft folgend! Ein herrliches All von Gott erfüllt, worin sich die fluidischen Tröpfchen zu Agglomerationen, und die Erstlinge (Intelligenzen) in Gruppen bildeten — Alles ein Gott im All. Alles war Harmonie — Einheit!"

Im Folgenden wird nun in weltumfassenden Zügen das Eintreten des Berufs der Urharmonie der Schöpfung durch den Missbrauch des freien Willens von Erstlingen der intelligenten Wesen geschildert. Daran schliesst sich die Entwicklung des Gnadenentschlusses zur Rettung, die Erhebung der Welten aus dem herbeigeführten Chaos zu neuen herrlichen Schöpfungen, in welchen die gefallenen Geister zur Besinnung und Besserung kommen sollen, die Bestimmung und Sendung der rein gebliebenen Geister als Messiasse in die verschiedenen Welten, die Folge eines zweiten Geisterfalles, neue Veranstaltungen Gottes zur Rettung und Versöhnung der Gefallenen, Erhebung einer Anzahl derselben, Schilderung der dadurch bedingten Naturveränderungen im Grossen und

---

*) Moleküle und Atome werden nicht unterschieden.

**) Unter den Alten erinnert dieser Dualismus an Aristoteles, noch mehr aber an Anaxagoras und an die verfehlte Deutung, welche Gladisch der Schöpfungslehre bei Moses gibt.

Kleinen; der Geburt secundärer, dualistischer Geister, die (dritter Geisterfall) von Dämonen versucht und verführt wurden, wie Adam und Eva. Die Schöpfungsgeschichte Moses wird nur dann als wahr anerkannt, wenn sie als entworfenes Bild des grossen Ganzen genommen wird. Es würde schwer sein, über diesen ziemlich verwickelten Theil der Mittheilungen zu berichten. Aber auch über die mit dem 18. Capitel beginnende „dreifache Entwirrung aus dem Chaos", die Schilderung der Sonnensysteme und ihrer Bewohner, lässt sich schwer in aller Kürze eine Vorstellung geben. Sie (wenigstens ihre Planeten) werden angesehen als schon mehr materialisirte Weltregionen, auf welchen das Erwachen der Dahingewiesenen entartetsten Geister in dichteren und materielleren Körpern geschieht, als in den früher beschriebenen Verkörperungen Statt fand.

So tief gefallene Geister konnten nach dem Gesetz von Geist, Kraft und Stoff, welches nie Sprünge oder Ausnahmen macht, sondern immer gerecht und ähnlich schafft, auf allen Planeten keine andere erste Verkörperung als eine thiermenschliche haben. Aber ihre geistige Abstammung macht sie bildungsfähig, unterscheidet sie vom Thiere und hilft ihnen stufenweise ihre Paradiesesstufe wieder zu erreichen, auf welchem Wege sie vom Thiermenschen aufwärts bis zum gebildeten, wohlgeformten Menschen aufsteigen. Die Geister dieser Planeten verlernten den Gottesbegriff und schufen sich denselben je nach ihrer geistigen Stufe. Verkehr mit höheren Geistern wäre hier ganz abgebrochen, wenn nicht Gottes Erstlinge göttliche Missionen in diesem sechsten Kreise ausgeführt hätten. In diesem sechsten Systeme befindet sich auch unsere Sonne und unsere Erde.

Vom 21. Capitel an werden die Mittheilungen etwas beziehungsweise fasslicher, lichter, übersichtlicher, wiewohl es auch hier an Frappantem nicht fehlt. Es wird bis zum dritten Buch gehandelt vom Lebensprincip, von der Erde als Mikrokosmus, vom Gottesbegriff auf Erden, von den sinnlichen Einverleibungen und vom Tode, von den geistigen Gaben der Menschen und vom Magnetismus und der Elektricität der Erde.

Das rotirende Lebensprincip wird als allgegenwärtig belebend bezeichnet. Jedes Stäubchen der Luft, jedes Kernchen des Erdreiches wird als belebt gedacht. Je mehr es belebt, desto mehr gewinnt es an Kraft und Bewusstsein, indem es die sinnlichen Fluide des Gegensatzes belebte, gestaltete es sich zu sinnlich beeigenschafteten Organismen, zu Thieren und deren Racen. So wie das Lebensprincip nach abwärts verdichtend belebt, so belebt es

nach aufwärts vergeistigend. Nichts ist seelisch verloren. Die kleinste Begegnung der Atome gehört zum ganzen grossen Lebensprincip, welches in seiner Ausbildung seelisch wird, als geistiges Princip vom Urlicht in das All wieder belebend zurückkehrt. Die Erde wird nun als eine der am tiefsten gesunkenen und sinnlichsten Stufen geschildert, als ein Ort der Busse und Sühne und nur dadurch des Fortschrittes. Alles Thierische wird als Folge der geistigen Entartung und der Verdichtung angesehen. Der Verkehr mit höheren Geistern ist auf Erden sehr gehemmt und erschwert. Aus Israel theilte sich die Gottidee in das Christenthum, in den Mohametismus. Die andern Völker kennen Gott in Seiner geistigen Wesenheit nicht. Der Glaube an den schaffenden Gott verliert sich auch unter den Geistern. Die Materialisten leugnen ihn. Aber wenn man nur an das glaubte, was man sehen und greifen kann, so müsste die Wissenschaft zu Nichts werden. Nur der Geist und die Kraft bewegen den Stoff. Wie sollte man den Geist greifen können, wenn sogar die Kraft an und für sich, als solche, weder sicht- noch greifbar ist, sondern nur aus der Action im Stoff als vorhanden beweisbar wird. Ohne die Erkenntniss Gottes gibt es kein feststehendes Wissen. Je mehr er erkannt wird, um so grösser, erhabener erscheint er. Der Fall der Geister versinnlichte den Gottesbegriff. Die wahre Erkenntniss Gottes kommt der Erde nur stufenweise zu, Schritt für Schritt durch den Geist der Offenbarungen, oder Missionen einverleibten höheren Geister, durch Kraft im Glauben und in der Liebe, durch Stoff im Forschen und im Denken.

Gott ist da, trotz des Leugnens. Der Hochmuthsfall verdüsterte die Vernunft und Intelligenz der Geister und brachte sie in die entsprechenden dichten Einverleibungen. Demuth und Erkenntniss soll die Geister befreien. Die wahre Erkenntniss Gottes liegt in der Befolgung der Liebe Gottes. — Nachdem auf der Erde die ersten Einverleibungen der gefallenen Geister in Organismen stattgefunden hatten, vermehrten sie sich untereinander und bildeten in der Abstammmung viele Völker und Menschenracen. Der Geist ist der Beleber des menschlichen Fötus. Ist ein Organ fehlerhaft, so ist es auch die derselben entsprechende Hülle. Anders erklären sich nicht die riesigen Abstufungen der geistigen Eigenschaften der Menschen, die ohne Vergleich vielfältiger sind, als die physischen Ungleichheiten der organischen Bildungen. Bei den Menschen wechseln die Geistesgaben in grosser Mannichfaltigkeit, was mit dem geringen Unterschiede des organischen Baues, des Phosphorgehaltes des Gehirns, durchaus nicht in logischer Folge

steht. Das Gehirn des Menschen wird durch Denken ausgebildet. Der Gedanke kann nicht das Gehirn selbst sein. Ein niederer Geist entwickelt die Organe minder, ein höherer vollkommener. Nach normaler Geburt verliert der Geist die Rückerinnerung früheren Lebens und denkt und fühlt durch die menschlichen Sinne und Organe. Aber er bringt doch Talente uud Wissenschaften mit in die menschlichen Organe, die durch die äusseren Eindrücke gut angeregt, zur Ausbildung kommen. Der Tod ist ein Zerreisser des Lebensbandes, ein Ansichziehen der Lebenskraft zum Geiste etc. etc. Ohne Verwandlung, ohne Einverleibungen, keine Erziehung, kein Fortschritt. Lebensturnus ist für die Geister ein Kreis gesetzlicher Verwandlungen, die zur Erreichung höherer Stufen führen.

Die deroutirenden Geister fallen abwärts. In den Zuständen des Somnambulismus ist der Organismus nicht normal, krank, die Anschauungen sind oft individuell (subjectiv). Eine zweite Art psychologischer Erscheinungen sind die sogenannten Medien, welche schreiben, reden, sehen, hören, heilen, und zwar nicht nach dem Impuls des eigenen Motors, sondern nach dem Impuls eines fremden Motors. Hier tritt keine Dehnung des Lebensbandes ein. Es gesellt sich nur zum eigenen ein fremder Motor, der bewegend durch die Belebung und den Organismus des Mediums sich äussert. Hiedurch den natürlichen Motor ersetzend, der dem fremden mechanisch folgend, ein mechanisches Medium wird. Dic Medienschaft ist kein organisch unnormaler Zustand des Menschen, sie ist Ersetzung des eigenen Motors durch einen fremden.

Alle Menschen sind mehr oder weniger Medien. Der Ersatz des eigenen Motors kann auch durch böse und mindere Geister geschehen, woraus Krankheiten, Krämpfe bösester Art (Besessenheiten) sich erzeugen. Die Geister finden bis jetzt die Mittel ihrer Aeusserung nur im menschlichen Körper. Könnten die Menschen die Complexe chemisch und kräftig in eine Form zusammenstellen, so würden sie durch diese sich äussern (können). Könnten die Menschen chemisch und kräftig einen Fötus zusammenstellen und ihn in lebensfähige Elemente legen, so würde er gewiss durch das immerrotirende geistige Princip belebt langsam zum Embryo werden. Die Gabe der Mediumschaft, deren Fähigkeit in einer besonderen Geschmeidigkeit der Nerven liegt, muss, wie ein anderes Talent, geübt werden, um sich zu vervollkommnen. Selbstveredlung, Demuth, strengmoralische religiöse Leitung ist dabei nöthig. Ein guter Mensch zieht gute Geister an sich. Reine hohe Geister äussern sich durch reine Medien. — Das zweite Buch schliesst mit

Mittheilungen über Magnetismus und Elektricität der Erde mit bemerkenswerthen Andeutungen. Zu Ende derselben wird ein Buch eigener Studien über Mediumschaften, Magnetismus und allerlei psychologischer Erscheinungen angekündigt.

Von dem Inhalt des dritten Buches würde es uns kaum gelingen einen kurzen, totalen Bericht zu geben. Wir sehen uns genöthigt von den besprochenen Zahlen-Figuren und 14 Potencirungen abzusehen, welche einen Begriff des Stufennetzes, welches das All zusammenhaltet, gewähren soll. Das Christenthum, nicht so die Dogmatik der christlichen Confessionen, wenigstens nicht durchaus eine derselben, wird hier als Wahrheit verkündigt in der Fassung dass Christus, als Sohn Gottes auf Erden, Geist von Gottes Geiste, anderer Wesenheit als die anderen Paradiesesgeister, kam, litt, starb, nicht für die Erdenmenschen allein, sondern für alle gefallenen Geister, die durch Einverleibungen auf Erden an dem Verdienste Christi Theil nehmen. Nachdem die büssenden Geister eine Stufe des Fortschritts erreicht haben, werden sie in kleineren Missionen auf die früher verlassenen Welten zurückgesandt, um dort ihren Brüdern Fortschritt, Wissenschaft und geistige Liebe mitzutheilen.

Die durch sie verlassenen Paradiese können sie erst wieder betreten, wenn sie geistig, kräftig, stofflich diesen Welten adäquat werden. Nach Schluss der Schöpfungsgeschichte in der Einswerdung angelangt, haben wir die geistige Dreieinigkeit: Gott, die Ihm relativen Erstlinge und die den Erstlingen relativen Geister. Gott, das Positive, die Erstlinge, seine Söhne, in ihrer Totalität das Bild des Sohnes, die Geister, welche die Stufe der Erstlinge erreicht haben, in ihrer Totalität heiliger Geist genannt: die göttliche Dreieinigkeit. Gott ist der Mittelpunkt, zu dem alle Anrufung gelangt. Die Erhörung dieser Anrufung ist Gnade. Die Erfüllung dieser Gnade liegt im Sohne, im Verdienst seiner Liebe. Die That der Gnade liegt im Geiste, d. h. in den Geistern. Drei geistige Principien handeln als Einheit in gegenseitiger Relativität. Die Menschen werden hierauf angewiesen, die geistigen Missionen auf Erden in allen göttlichen Erleuchtungen und Inspirationen zu suchen, die mindere oder höhere sein können, auch welche von Gegensatzgeistern. Einflüsse der Entkörperten auf die Verkörperten geschehen im ganzen All und auf Erden, minutlich, secundlich. Wie die höchste Influenz, so ist auch die niederste möglich. Der freie Wille, die Intelligenz des Menschen kann und soll sie unterscheiden. Er wundere sich nicht, wenn in den Medien derselbe Geist sich durch verschiedene Menschen verschiedenartig äussert,

Der Geist muss sich nach den verschiedenen Organismen und Aeusserungsfähigkeiten der Menschen, nach der bei verschiedenen ungleichen Beweglichkeit des Motors richten.

Die geistigen Missionen auf Erden liegen in den Menschen selbst — denn jeder hat seine eigene Mission — wie in den Entkörperten, welche die Menschen umgeben, indem sie dieselben lieben und inspiriren. Nicht nur auf Erden müssen die Menschen an das Erlösungswerk Christi und der Erstlinge glauben, sondern auch als Geister in alle Ewigkeit. Dieser Glaube ist ein Gesetz und ohne ihn kein Fortschritt.

Nur die geistigen Eigenschaften der reinen Liebe und des Glaubens sind bildend, sie fördern den Fortschritt des Geistes am meisten. Gott gab dem Menschen die Intelligenz, damit er sich ausbilde, Er gab ihm den Drang nach Wissen, damit er lerne. Dieser Drang nach Wissen ist Zeuge des Motors oder Geistes. Die Thiere mit ihrem Bewegen haben diesen Drang nicht. Der Mensch will wissen, was er ist, woher er kommt, wohin er geht. Dieser Durst nach Wahrheit ist Zeuge seines Geistes.

In dem Schlusswort wird es dann für Nebensache erklärt, durch welchen Geist dieses Alles gesagt sei. Es handle sich hier um den Geist und die Zukunft werde zeigen, welcher Art hier der Geist, der dieses geschrieben, sei. Es wird bestätigt, dass das Medium bei dieser Arbeit ganz mechanisch gewesen sei.

Dann wird wörtlich eröffnet:

„Wir hatten die Mission, Euch dieses zu sagen und sprechen aus dem heiligen Drei, — aus Gott, aus dem Sohne und aus dem Geiste, Ihre Influenzirung, Ihre geistigen Gebote, Ihre Offenbarung an uns — diesem Medium weitergebend. Sie wurde durch uns auf die Aufgabe von Kindheit an vorbereitet — indem wir sie stets mit unserm Magnetismus fluidisch, mit unserer Influenzirung geistig umgaben.

Da sie uns willig folgte, konnten wir sie leicht dieser mechanischen Mediumschaft zuführen.

Sie selbst, das Gefühl einer inneren Mission unbewusst in sich tragend, hat nun eine Aufgabe erfüllt.

Sie hat uns als Leiter gedient und gab uns freiwillig ihre Denk- und Fühlorgane zur Influenzirung hin.

Sie half uns durch ihr Gebet, durch ihre reine Anrufung Gottes. Wir nennen keinen Namen, — denn was ist Name im All? Ob der Geist rein, oder unrein, werdet Ihr selbst beurtheilen. Ob er aus Gott oder dem Gegensatze spricht, sollt Ihr selbst sagen. Ob er Christi Nachfolger oder ein Anti-Christus ist, sollt Ihr selbst fühlen.

Wir beenden hiemit eine Aufgabe unserer Mission; jetzt wo man allenthalben hier und dort falsche Christi finden wird.“ —

Mit der Aufforderung an die Wirkung aus Drei: Geist, Kraft, Stoff und an die geistige heilige Drei: an Gott, dem Unwandelbaren, an die Erlösungskraft Seines Sohnes und an die Influenzirung des Geistes, wird gleichsam wie mit einer Unterschrift mit dem Zeichen △ geschlossen. Von Seite 133 bis 167 folgen Tabellen mit Zahlen-Figuren, Benennungen und Berechnungen, die wohl Erläuterungen in den Text der Schrift eingestreuten Zahlen- und Figuren-Symbolik sein sollen, sich aber wie jene jedem Urtheil entziehen.

Fragt man nun wie die Entstehung der vorliegenden Schrift und der Inhalt ihrer Mittheilungen zu erklären sei, so stossen wir allerdings auf schwer, zum Theil kaum völlig zu lösende Räthsel. Zwar wer den Erscheinungen des Rückens der Tische und der verschiedenartigsten Gegenstände,*) der Psychographie beigewohnt, wer verschiedenartige Berichte über medianimische Manifestationen sorgfältig verglichen hat, wer in der ausgedehnten Literatur älterer und neuerer Zeiten über Menschen-Magnetismus, Somnambulismus, Geistererscheinungen und Geister-Manifestationen, Besessenheiten, Fortrücken der verschiedenartigsten Gegenstände durch menschlichen Händen und Füssen enströmende nichtmechanische Bewegungskräfte, Antworten auf gestellte Fragen etc. etc. einigermassen bewandert ist, der kann sich unmöglich mit den bekannten Erklärungsversuchen der Materialisten, Pantheisten und Rationalisten befriedigt finden. Könnten die auf medianimischem Wege erfolgenden Niederschreibungen, Zeichnungen etc. etc. von Männern und Frauen, jungen und bejahrten, auf Somnambulismus und also etwa auf somnambule Träume zurückgeführt werden, so würde die Meinung, wenn auch nicht durchaus begründet, doch begreiflich erscheinen, dass

*) Reichenbach hat diesen Kreis von Erscheinungen bis zur Evidenz nachgewiesen in seinem Werke: Der sensitive Mensch und sein Verhalten zum Ode, 2 Bde. (1854—1855) und noch specieller in seiner Schrift: Die odische Lehre und einige Bewegungs-Erscheinungen als neu entdeckte Formen des odischen Princips, in der Natur, Wien 1867, Braumüller S. 108—148. Mit vollem Rechte sagt Reichenbach (S. 109): „Eine gleich unwissenschaftliche Gewaltthätigkeit (als die Ableugnung der Thatsachen des Rückens der Gegenstände durch nicht mechanisch wirkende Kräfte) ist in der Welt noch kaum vorgekommen. Unsere Enkel werden eine solche Geschichte einer naturwissenschaftlichen Entdeckung in dem Zeitalter, in welchem man die chemischen Bestandtheile der Sonne auszumitteln und unbekannte Planeten durch Rechnung zu entdecken vermochte, ganz unfasslich finden.“

nichts absolut dazu nöthige, einen Einfluss der Geisterwelt dabei anzunehmen. Allein es lässt sich nicht der mindeste Beweis dafür beibringen, dass die schreibenden Medien in Zuständen des Somnambulismus sich befänden. Graf Poninsky unterscheidet nach seinen Erfahrungen intuitive und mechanische Medien. Die intuitiven Medien haben wie die mechanischen das Gefühl, dass ihre Hand geleitet ist, dass sie nicht von selbst schreiben, aber sie haben gleichzeitig Kenntniss von dem was sie schreiben. Die mechanischen Medien aber schreiben ohne zu wissen, was sie schreiben oder psychographiren.*) — Wollte man dennoch annehmen, dass die niedergeschriebenen Gedanken ihre Quelle in dem Medium selbst hätten, so müsste man zeigen können, dass in derselben Person des Mediums gleichzeitig eine Region des Bewusstseins und bewussten Gedankens und eine zweite unbewusster Gedanken stattfinden könne und stattfinde. Die unbewussten Gedankenergüsse müssten den bewussten Gedanken dictiren, von denen die letzteren erst hinterher durch den Blick auf das mechanisch Geschriebene Kenntniss erhielten. Da die Möglichkeit eines solchen Zustandes und Vorganges nicht nachgewiesen ist und nicht nachgewiesen werden kann, so ist man genöthigt, die mechanisch niedergeschriebenen Gedanken des Mediums einer fremden Gedankenquelle und also geistigen, persönlichen Wesen einer jenseitigen Welt zuzuschreiben. Erweist sich dieser Rückschluss aus den Thatsachen als unausweichlich, so wird man mindestens in den Hauptsachen den Belehrungen sich nicht verschliessen dürfen, welche Graf A. Poninsky in seinen erwähnten Vorträgen über den Verkehr der Geister des Jenseits mit den Menschen gegeben hat. So lehrreich sie sich indess erweisen, so enthüllen sie uns doch nicht alle Räthsel, die uns bei der Kenntnissnahme von medianimischen Manifestationen und zunächst z. B. in jenen der vorliegenden Schrift begegnen. Des Befremdenden und Räthselhaften findet sich hier genug vor. Die Meisten werden sich schon nicht gut darein finden können, dass der geistigen Leiter des Mediums Adelma mehrerer, wohl drei, sind, dass sie Jahrzehnte lang Adelma vorbereitet haben wollen und dass sie also irgendwie zusammen auf das Medium gewirkt haben müssen.

Aber wollen wir uns auch über diese frappanten Dinge beruhigen, so befremdet uns doch von so hohen Geistern, als die wir sie erkennen müssen, die Aufstellung einer, wie uns scheint,

*) Ueber den Verkehr der Geister mit den Menschen vom Grafen Poninsky. Zweiter Vortrag S. 15.

ungenügenden Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, ein dualistischer Zug ihrer Schöpfungslehre, ihre Behauptung, dass die Schöpfung mit Gott gleich ewig sei, und doch Anfang aber kein Ende habe.*)

Haben wir auch nichts gegen die Annahme eines Geisterfalles einzuwenden, so vermissen wir doch so gut wie alle Anhaltspunkte für die Aufstellung gerade eines dreifachen Geisterfalles. Ausser noch Anderem stört uns aber am Meisten die Alles überwuchernde Zahlen- und Figurenlehre oder Symbolik, von welchen nicht abzusehen ist, wie jemals ein Irdischlebender ihr ein Verständniss soll abgewinnen können, wiewohl wir es auch für Abgeschiedene nicht zu glauben vermögen. Es bleibt ganz unverständlich, wie so hohe und tiefdenkende Geister übersehen konnten, dass diese Zahlen- und Figuren-Symbolik nur abstossend, ja abschreckend wirken kann, ganz dem entgegen, was sie als ihre Mission durch die dargebotenen Manifestationen bezeichnen. Obgleich die leitenden Geister nicht selten von Atomen**) sprechen, so müssen sie wohl eigentlich Monaden darunter verstehen und ihre gesammte Welterscheinung könnte man füglich eine Monadologische nennen, nur dass sie durch die Annahme einer endlos fortgehenden Schöpfung, also durch das Hinzukommen immer neuer Monaden über die gewöhnlichen Monadologien hinausgeht, aber eben dadurch auch, um sicher nicht zu viel zu sagen, die schwersten Bedenken hervorruft.

Die Wahrheit des Christenthums wird von den leitenden Geistern Adelma's verkündigt. Wenn aber das Urchristenthum offenbar von den späteren Dogmen der christlichen Confessionen unterschieden wird, so lassen die dargebotenen Auslassungen über dieses Urchristenthum doch Vieles zu wünschen übrig, was vielleicht in einem weitern medianimischen Werke nachgeholt werden soll. Mit der Monadologie der leitenden Geister ist nothwendig eine Art Seelenwanderungslehre verknüpft***), die zwar nicht mit jener phantastischen der Juden und anderer Völker des Orients identisch, aber

*) Es scheint nämlich gesagt zu sein, dass das aktive Schaffen Gottes endlos fortgehen, also immer Neugeschaffenes zu dem Geschaffenen hinzukommen werde. Die Behauptung der ewigen Welterhaltung durch Gott wäre etwas Anderes, welches nicht beanstandet werden könnte.

**) Dem Begriffe nach sind zwar auch die Monaden Atome. Dem Sprachgebrauch nach aber versteht man unter Atomen kleinste, untheilbare Körperchen. Diese sind, obgleich häufig angenommen, unmöglich, weil nichts Körperliches, so klein es sei, untheilbar sein kann.

***) In seinem Gespräch: Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt äussert Schelling (S. Werken I. 9) einen ähnlichen Gedanken.

doch wenigstens in soferne mit dieser verwandt ist, als auch in ihr die ungeheuren Zeiträume eine grosse Rolle spielen. Nach ihrer monadologischen Seite hin klingt die Lehre der leitenden Geister an Nicolaus v. Kres, Jordano Bruno, Leibniz, Krause, J. H. Fichte an, nach ihren Geist und Natur in Gott und in der Welt zusammenfassenden Seite klingt sie an J. Böhme, Ortinger, Baader und Schelling an. Ihre Zahlen- und Figuren-Symbolik erinnert, wenn auch nur aus weiter Entfernung, an pytagoräische, neuplatonische und kabbalistische Lehren und an St. Martin's Zahlenlehre.*)

Muss es nun als über allen Zweifel hinausgestellt erachtet werden, dass diese Gedankenwelt nicht aus dem Geiste Adelma's oder einem irdischen lebenden Geiste ihrer Umgebung entsprungen ist, dann haben wir eine Art von Theosophie oder Philosophie aus der jenseitigen Geisterwelt in diesen Manifestationen vor uns, und, wie man sie auch beurtheilen möge, so wird man ihr das Kolossale, Grossartigkeit und Tiefe, in gewissen Partien selbst Klarheit des Ausdrucks nicht absprechen können, so unverständlich ihre Zahlen- und Figuren-Symbolik sein mag, im Allermeisten unfasslich, bis zur Aussichtslosigkeit, dass jemals ein menschlicher Verstand sich in dieselben finden werde. Alexander v. Humboldt sprach (Kosmos I, 142, III, 594) mit einer gewissen Ergriffenheit von dem Fall der Meteorsteine, durch den wir die einzig mögliche Berührung von etwas, was unserem Planeten (ja, unserm Sonnensysteme) fremd sei, erhielten. Eine Philosophie (im weiteren Sinne des

---

Platon verglich die Versetzung der Seelen in den Welten mit der Verwendung der Schachfiguren durch die Hand des Schachspielers. Vergl. F. Hoffmann's philos. Schriften I. Bd.

*) Des nombres par St. Martin oeuvres posthumes. Paris 1843. Vergl. Baader's Werke. XII. 499—528.

Die Zahlen, sagt Baader, sind nur die abgekürzte Uebersetzung oder die consisere Sprache (Zeichensprache) jener Wahrheiten und Gesetze, deren Text und Idee in Gott, den Menschen und der Natur sich finden. Man kann sie auch als das intellectuelle Abbild der natürlichen Operation der Dinge definiren, auch die Schranke und Bewegung ihrer Eigenschaften und als jenes Maass, das sie nicht überschreiten können, ohne sich zu entstellen, wesswegen St. Martin die Zahlen der Weisheit der Wesen nennt. — Sehr schön sagt Baader weiter hin (515): „Die Zahlen sind nicht die Idee, sondern stellen diese vor, und die Kräfte der Wesen sind nicht in den Zahlen, sondern diese sind in den Kräften, mit welchen Kräften und Ideen man also die Zahlen nicht vermengen, von welchen man sie nicht trennen darf." — Das Einzelne der St. Martin'schen Zahlenlehre zu durchdringen, scheint indessen kaum möglich.

Wortes) aus dem Jenseits der Geisterwelt ist aber doch wohl noch etwas ungleich Staunenswertheres und Ausserordentlicheres. Dies würde auch wohl anerkannt werden, wenn man die gleiche Sicherheit zu haben glaubte, dass Adelma's Mittheilungen aus der Geisterwelt stammen, wie man sicher sein kann, dass Meteorsteine (wenn auch nicht alle) aus Räumen jenseits der Atmosphäre unseres Planeten stammen.

Da aber keine Hypothese ausreicht, die medianimischen Manifestationen aus dem Geiste des Mediums und seiner irdischen Umgebung zu erklären, so sieht man sich genöthigt, sie einer Einwirkung aus der jenseitigen Geisterwelt zuzuschreiben und die Sicherheit der Giltigkeit dieser Annahme ist nicht geringer als jene des Ursprungs der Meteoriten. Darum darf nun freilich nicht verkannt werden, dass die Beurtheilung solcher Mittheilungen grossen Schwierigkeiten unterliegt, dergleichen auch die vorliegenden medianimischen Mittheilungen reichlich darbieten. Um uns hierüber näher zu erklären, müssten wir ein ganzes Buch schreiben und viele Bände würden erfordert, wenn ein wissenschaftlich umfassend Befähigter und Berufener die gesammte vorhandene medianimische Literatur einer umsichtigen Prüfung und Kritik unterziehen wollte.*)

Sobald man sich im Jenseits die Möglichkeit fortschreitender Entwicklung denkt, was doch so nahe liegt, kann man es auch für möglich halten, dass Forschungen, die hienieden früher begonnen waren, Jenseits fortgesetzt werden, und dass es dort daher verschiedene mit den Systemen hienieden mehr oder minder verwandte Systeme oder Weltanschauungen geben kann, in deren keiner vielleicht die ganze, volle, absolute Wahrheit anzutreffen wäre, wie wir sie bis jetzt in keinem System des Erdenlebens anzutreffen vermocht haben. Ein System oder eine Weltanschauung aus dem Jenseits dürfte uns daher so wenig der eigenen strengen Prüfung überheben, als irgend ein auf der Erde erzeugten uns derselben überheben darf, wie auch die leitenden Geister Adelma's ausdrücklich die Prüfung ihrer Mittheilungen für gut und in der Ordnung erklären.

---

*) Wie seltsam nimmt es sich z. B. aus, wenn bei Dr. Epp (Seelenkunde S. 33, 50, 55, 65) ein Geist im Namen A. v. Humboldt's psychographische Verfluchungen gegen böse Geister empfiehlt, wenn Jesus auf Fragen neben mehr oder minder plausiblen auch wunderliche Antworten gibt, wenn Johannes die Abkunft Jesu auf einen Germanen Vobiscus aus der Gegend von Paderborn zurückführt u. dgl. Tolles und Anstössiges mehr.

Fänden wir daher auch in dem System oder der Weltanschauung der leitenden Geister Adelma's nachweisbare erhebliche Irrthümer und Unklarheiten, Anderes, was uns ganz unverständlich bliebe, so wäre dies noch kein Beweis, dass diese Manifestationen nicht aus dem Jenseits stammen könnten, so gross auch unsere Verwunderungen sein möchten, und wir hätten auch in diesem Falle, in den wir uns wirklich versetzt finden, anzuerkennen, dass in diesen Mittheilungen des Mediums Adelma eine tiefsinnige, grossartige Weltanschauung hervortritt, in welcher viele ewig wahre Gedanken wie hellleuchtende Gestirne glänzen. Und sollte auch keiner derselben auf der Erde völlig unbekannt, sollten alle zusammen oder zerstreut bei unsern grossen Geistern auf der Erde im Alterthum oder in der Neuzeit keimartig oder entwickelt schon zu finden sein, so würde auch dies ihrer Bedeutung keinen, oder keinen wesentlichen Abbruch thun.

Weniger Einleuchtendes, weniger Klares und Verständliches könnte, sei es durch Nachdenken und Forschung ohne Manifestation der Geister, sei es durch weitere Eröffnungen der Geister und Bestätigung unseres Denkens noch klar und verständlich werden. Wo nicht, so wäre es eben durch Tiefergedachtes zu verbessern und zu ersetzen. Zeigt sich Adelma jedenfalls als ein hochgesteigertes, hochausgebildetes Medium, so ist noch nicht gesagt, dass dasselbe nicht noch höhere Stufen der Vervollkommnung erreichen könnte, oder dass die Zukunft nicht noch vollkommenere Medien bringen und die leitenden Geister oder noch vollkommenere Geister sich nicht auf noch vollkommenere Weise manifestiren könnten. Die leitenden Geister Adelma's stellen das Letztere bestimmt für die Zukunft in Aussicht. Sollte man daher auch den bekannten Ausspruch des Sokrates bezüglich der Lehren des Herakleitos hier nicht ganz anwendbar finden, wiewohl er doch im gewissen Maasse passend sein dürfte, so erinnere man sich wenigstens in ernsterer Erwägung jenes Ausspruchs des urgenialen Shakespeare (im Hamlet), welchem ohne Zweifel Erfahrungen der merkwürdigsten Art zu Grunde lagen, der sich in die Worte zusammenfasst: „Mehr Dinge gibts im Himmel und auf Erden, als Eure Schulweisheit sich träumt.“ Wer wüsste nicht, dass dieser Ausspruch missbraucht werden kann und missbraucht worden ist. Aber aller Missbrauch ist nur eine Karikatur des rechten und richtigen Gebrauchs und dieser muss auch hier möglich sein, wenn Shakespeare nicht ein blosser Effecthascher sein soll. Unsere Literaturhistoriker würden, wollten sie sich ernstlich dazu befähigen, merkwürdige Entdeckungen machen, wenn sie einmal gründlich untersuchen möchten, wie tief

unsere grössten europäischen Dichter mit der Idee der grossen Thatsachen verwandt sind. Sie haben gegenseitig auf einander gewirkt, die Thatsachen noch mehr auf die Dichter als diese auf jene. — — —

17.

Der wiedererstandene Wunderglaube etc. Von Alexander Wiessner. (Leipzig, H. Thomas, 1875.)

Die vorliegende Schrift des Verfassers der Schrift: „Das Atom" unternimmt es zu Gunsten einer seltsamen Art von Atheismus, der die Materie auf Kraft, wenn auch atomistisch, zurückzuführen versucht, den Spiritualismus zu bestreiten. Weit entfernt, die grosse Aufgabe anzufassen, den Spiritualismus in seiner umfassenden Totalität nach Theorie und Praxis auch nur kennen zu lernen, geschweige zu durchdringen, sucht er sich als Opferlämmer seiner Polemik zwei sehr verschiedene Gestalten heraus: Alfred Russel Wallace und Adelma (Adelheid) von Vay. Wäre es ihm auch gelungen, nachzuweisen, dass Wallace u. A. v. Vay für die Wahrheit des Spiritualismus nichts bewiesen hätten, so würde er gegen den Spiritualismus selbst noch immer nichts ausgerichtet haben. Denu dieser steht und fällt nicht mit einer oder der anderen Auffassung und Behandlung desselben, sondern zu seiner Widerlegung, wenn sie möglich wäre, würde die Nachweisung erforderlich sein, dass alle Hauptformen des Spiritualismus nach ihren philosophischen Gründen wie nach ihren vielfältigen experimentellen Phänomenen nicht beweisend, unhaltbar oder vollends der Vernunft widersprechend seien. Hat nun der Verfasser diese Nachweisung keinesfalls geleistet, so erhebt sich die Frage, ob er wenigstens gegen Wallace u. A. v. Vay, gegen jenen oder gegen diese, oder gegen beide, etwas Nennenswerthes ausgerichtet habe. Was nun zunächst Wallace betrifft, so ist anzuerkennen, dass der Verfasser diesen bedeutenden Mann mit gebührender Achtung behandelt. Er trägt zunächst dessen Ansichten, wie sie in der geistreichen Broschüre: „Die wissenschaftliche Ansicht des Uebernatürlichen" niedergelegt sind, unentstellt vor und gesteht (S. 12) zu, dass nicht leicht in glänzenderer Weise für die Existenz „ätherischer Wesen" plädirt

werden könne, als von Wallace geschehen sei. Allein diess Alles überzeugt ihn nicht. Er bringt schon von S. 32, besonders aber von S. 42—63 an, eine Menge von Einwendungen vor, die aber alle von der Voraussetzung der Wahrheit seines atheistisch-pankosmistischen, atomistischen Dynamismus ausgehen und nebenbei nur eine sehr geringe Kenntniss des menschlichen Magnetismus und des Somnambulismus verrathen. Wendet er sich nun (S. 64—126) zu „Untersuchungen über den axiomatischen Werth der spiritualistischen Haupt-Dogmen“, so führt er diese in sechs Kapiteln aus: 1) Prüfung des Satzes von der selbständigen Individualität der Seele, 2) der Gedanke einer „ewigen Höherbildung der Seele“ und die Kreislaufnatur aller Entwickelung, 3) das Sittengesetz und sein Verhältniss zur Unsterblichkeitshypothese, 4) die Ungleichheit der Lebensloose und das menschliche Elend als Gründe für den Unsterblichkeitsglauben, 5) von der absoluten Unmöglichkeit eines vollkommenen Glaubens, 6) der Gesichtspunkt der Continuität und ihre Consequenz: die Präexistenz-Hypothese. Die Gedanken dieser Partien der vorliegenden Schrift sind im Wesentlichen nichts weiter als ein Abklatsch der hundertfältig vorgetragenen materialistischen, oder allgemeiner der atheistisch-pankosmistischen Voraussetzungen. Wenn sich der Verfasser dabei (S. 75) zu der Behauptung versteigt: „Die Spiritualisten können nicht für den Spiritualismus zeugen, so wenig wie ein Berauschter für seine Nüchternheit“, so ist das Berauschtsein der Spiritualisten vorausgesetzt, aber nicht erwiesen. Ebenso gut könnte man den Atheismus damit todt zu schlagen unternehmen, dass man das Berauschtsein des Atheisten oder Pankosmisten voraussetzte; denn warum sollte ein Berauschtsein vom Gedanken des Weltalls nicht möglich sein? Es ist bekannt genug, dass in früheren Zeiten die Pantheisten für Enthusiasten und Schwärmer galten und bei nicht Wenigen noch heute dafür gelten, und nicht weniger, nur anders, die Naturalisten und Materialisten, die man füglich nach dem herrschenden Sprachgebrauch auch realistische Pantheisten nennen könnte,*) da sie, ob-

*) Dem wahren Begriff nach ist Pantheismus die Lehre vom einigen Gottesgeist, der sich ewig zum Weltall auswirkt, von der Wesenseinheit Gottes als des absoluten Geistes und der Welt, mit der Devise: „Gott ist Alles,“ nicht umgekehrt: „Alles (Jedes), einzeln oder zusammen, ist Gott.“ Vergleiche: Die indogermanische Religion von Dr. P. Asmus, I, 40—41. Atheismus ist nicht nothwendig Nichtmonismus, sondern Leugnung Gottes als Geistes, und kann monistisch (wie der Naturalismus, der Hylozoismus, Schopenhauer) oder auch pluralistisch sein (wie der akephale Monadismus, der akephale Atomismus).

gleich nach der Vielheit ihrer absoluten Atome Pluralisten, doch nach ihrer Gleichartigkeitsbehauptung aller Atome und ihrer Identitätsannahme von Natur und Geist sich Monisten nennen. Atheisten, Pankosmisten zu Richtern über den Theismus und die Unsterblichkeitslehre erhöhen, wäre dieselbe Absurdität, als wenn man Männer zu Criminalrichtern einsetzen wollte, von denen von vornherein bekannt wäre, dass sie jeden Angeklagten ohne weitere Umstände für schuldig hielten. Gerade der philosophische Theist weigert sich keiner Untersuchung, welcher Art sie auch sei, weil er gar nicht Theist sein möchte, wenn seine Gründe für den Theismus nicht jede Untersuchung aushielten, indess der Atheist viel häufiger sich in vorgefasster Meinung dermaassen verhärtet, dass er vor jeder gefahrdrohenden neuen Untersuchung zurückschreckt, wie wenn ein glühendes Eisen seine Stirne berührte. Wallace war nicht dieser Art, sondern untersuchte auf's Neue, als ihm merkwürdige Phänomene Anlass dazu gaben, und ward aus einem Materialisten ein Theist und Spiritualist. Merkwürdigerweise war auch Schopenhauer, obgleich gerade er dem kecken und häufiger auftretenden Atheismus starken Vorschub leistete, nicht ganz jener Art, inwiefern er den Pantheismus für geradezu absurd, den Theismus für wenigstens möglich, wenn auch für unerwiesen und schwer denkbar erklärte.*) Daher gab Passavant die Hoffnung auf den Fortschritt Schopenhauer's zum Theismus bis zuletzt nicht auf, der trotz allem Gegensatz möglicherweise noch hätte erfolgen können, wenn Sch. damals nicht schon in das stabilere Alter eingetreten gewesen wäre.**) Die magnetischen und somnambulistischen Erscheinungen führten ihn zu dem Punkt, von welchem aus der Umschwung nahe genug gelegen war. Wenn Dühring definitiv und absolut die persönliche Unsterblichkeit für unmöglich erklärt, so kann ihm keinerlei Berechtigung eingeräumt werden, über spiritualistische Phänomene mitzusprechen, weil das vorgefasste absolut negative Urtheil jeden Ernst einer wirklichen Prüfung ausschliesst. Herr A. Wiessner geht nun zwar nicht soweit als Dühring, indem er (S. 122) einräumt, dass der Beweis von der Unmöglichkeit der Seelenfortdauer

---

*) Schopenhauer-Lexikon von Frauenstädt II, 200.

**) Wem diess befremdend scheint, der erinnere sich, dass Sch. seiner Philosophie doch nur eine subjective, nur subjectiv bedingt nothwendig scheinende, keine absolute, Erkenntniss zuschrieb. Man durchdenke aufmerksam, was er über die Wurzeln der Individualität im Ding an sich sagte, und man wird finden, dass ihm hier die Möglichkeit der Unvergänglichkeit des Individuellen (nach einer wahren Wesenserkenntniss) vorschwebte. Siehe Frauenstädt's Schopenhauer-Lexikon I, 353.

sich nicht führen lasse,*) aber er hält sich doch an die Annahme der Nichtunsterblichkeit der Seele oder des Geistes. Dieser Annahme kann er auch kaum entgehen, so lang ihm seine Voraussetzung des atheistisch-pankosmistischen absoluten Atomismus als Wahrheit gilt. Diese Lehre ist aber falsch, weil schon die Annahme auch nur zweier dem Sein nach absoluter Wesen undenkbar ist und weil aus dem absolut Bewusstlosen (was Atome sein müssten, wären sie auch lauter Kräfte,) das Bewusste nicht erklärt werden kann, nicht einmal das Bewusstsein des Thiers, geschweige jenes des Menschen. Der geistreichste Versuch, den atheistischen Pankosmismus als absoluten Atomismus durchzusetzen, stammt nicht von A. Wiessner, sondern von Ludwig Noiré, in dessen zwei Schriften: 1) Grundlegung einer zeitgemässen Philosophie und 2) Der monistische Gedanke, das Aeusserste aufgeboten ist, dem atheistischen Pankosmismus in der Gestalt der absoluten Atomistik grössere Plausibilität und festeren Halt zu geben. Aber auch dieser Versuch scheitert vor Allem schon an der Unmöglichkeit einer Mehrheit, Vielheit, absoluter Wesen, an der weiteren Unmöglichkeit bei der Annahme einer Unendlichkeit der Zeit nach Rückwärts, einer Anfangslosigkeit endlichen Wirkens und Geschehens, zur Gegenwart, ja zu irgend einer vergangenen Gegenwart zu gelangen, endlich aus der Unmöglichkeit, dass abtheilungsweise die vorausgesetzten Atome, welche in der — man weiss nicht wie — irgendwann stattgehabten Isolirung absolut empfindungslos und bewusstlos sein müssten, bei erfolgter Gesellung in irgend einem noch so geringen Grade empfindend geworden sein sollten. Diess schon genügt, die Unhaltbarkeit jeder absoluten Atomistik, auch jener Wiessner's wie Noiré's, zu zeigen. Sogar der aus der Hegel'schen Schule hervorgegangene Alois Eman. Biedermann, wiewohl Unsterblichkeitsleugner, erklärt, dass der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes *zwingend* auf einen absoluten Grund der Welt führe, dass der teleologische Beweis den absoluten Grund der Welt als geistiges Princip, der moralische als zwecksetzendes und zweckerfüllendes Princip für den endlichen Geist zwingend erweise, sowie der ontologische Beweis zwingend den absoluten Grund der Welt als absoluten Geist (wenn auch nicht als absolute Person ausser der Welt) darthue.**) Kann aber der absolute Geist nur

---

*) In diesem Falle lässt sich auch der Beweis für die Unmöglichkeit der Wahrheit des Theismus nicht führen und also auch nicht für die Behauptung, dass die Vernunft nothwendig zum Atheismus führe.

**) Christliche Dogmatik von A. E. Biedermann S. 570—574.

als wollend selbstbewusst gedacht werden, so ist der Streit, ob er auch als ahsolute Persönlichkeit zu denken sei, nur ein Wortstreit. Wichtig aber ist, dass der absolute Geist nicht nach Biedermann und Andern als sogenannter reiner, d. h. als abstrakter Geist, sondern nach Baader als concreter, d. h. als seiner ewigen Natur mächtiger Geist gefasst werde, eine Fassung, welche allein den ächten Idealismus mit dem ächten Realismus im concreten Spiritualismus vereinigen kann, weil er hiermit im höchsten Princip, in Gott selbst, befestigt ist, folglich auch für die Welt, seine Schöpfung, zur Geltung kommen muss. Von diesem Standpunkte aus würde Herrn A. Wiessner auch die Unsterblichkeitsfrage in einem sehr verschiedenen Lichte erscheinen und er den Spiritualismus und die spiritualistischen Phänomene mit ganz anderen Augen anschauen.

Die zweite Studie der Wiessner'schen Schrift gilt dem spiritualistischen Medium Adelma, Freiin von Vay! Der Herr Verfasser treibt die kritische „Unparteilichkeit" gegenüber dieser als reich begabt, hochgesinnt und edel anerkannten Dame so weit, dass er sie gleich mit dem Motto, „frei nach Schiller," begrüsst:

„Jedoch der schrecklichste der Schrecken,
Das ist die Frau in ihrem Wahn!"

Befände sich diese Frau wirklich im Wahn, so wäre er doch ein sehr unschuldiger gegenüber dem Wiessner'schen Wahn des Atheismus. Wie würde es Herrn Wiessner gefallen, wenn man ihm als Ankündigung einer Widerlegung seines Atheismus etwa folgende Verse vortragen wollte:

Der allerschrecklichste der Schrecken
In seinem Wahn, der Atheist,
Der Pankosmist und Atomist
Aufbaut die Welt aus feinstem Mist,
Und weiss draus Geister zu erwecken,
Darunter ganz geniale Recken,
Die es so weit gebracht zu dieser Frist,
Indess die Sterne neidisch sich verstecken,
Nur dumpfe Regenwürmer zu entdecken!

Mit solchen „frei nach Göthe," oder ähnlichen Versen ist wissenschaftlich gerade so viel ausgerichtet, als der Herr Verfasser mit seinem Motto, frei nach Schiller, gegen Adelma von Vay ausgerichtet hat!

Was nun zunächst meine Stellung zu der Schrift: „Geist, Kraft, Stoff" betrifft, so kann sie Niemand aus dem entnehmen,

was der Herr Verfasser in einer kurzen Anmerkung (S. 130) darüber vorbringt. Er sagt, dass sie an mir ihren ehrerbietigen Commentator gefunden habe. Das ist Alles. Aber meine Betrachtung über jene Schrift war und ist kein Commentar, sondern eine Kritik, wie sie denn auch ausdrücklich als Kritik bezeichnet war. Da ich beim Entwurf jener Kritik nach wiederholter Prüfung einen subjectiven Ursprung jener mediumistischen Niederschreibungen Adelma's v. V. nicht für erweisbar halten konnte, nicht einmal einen unbewusst subjectiven, geschweige einen bewussten oder halbbewussten, so liess ich den Inhalt derselben um so mehr für eine Mittheilung aus dem Jenseits gelten, als mir zahlreiche analoge Erscheinungen bekannt waren, bei welchen die Erklärung aus subjectiven Quellen keinerlei Anhalt geboten hatte. Jener Inhalt erschien mir daher als eine Art Theosophie aus jenseitigen Quellen, die sich mit Ideen verschiedener Philosophen mehr oder minder berührten, aber im Ganzen weniger in einigen, dichter in anderen Partien, wie von einem Flor umhangen oder auch wie in einen traumartigen Nebel gehüllt erschienen, aus dem Lichtpunkte zu erglänzen schienen, während viele Irrungen sich kenntlich zeigten und nicht wenige Verworrenheiten den Eindruck des tiefen und hohen Ernstes der Mittheilungen störten. Dass des Befremdenden genug vorhanden sei, wurde ausdrücklich hervorgehoben und, neben anderm Unfasslichen, der seltsamen Alles überwuchernden Zahlen- und Figurensymbolik gedacht, aus der kein Mensch klug werden könne. Aber aus allem diesem Befremdenden und Verworrenen auf subjectiven Ursprung zu schliessen, welcher nur ein unbewusster hätte sein können, da ein bewusster nach dem edlen, streng wahrheitsliebenden Charakter Adelma's und ihrer Angehörigen ausgeschlossen war, schien mir unstatthaft, was ich mit den Worten ausdrückte: „An sich ist das Vorkommen somnambüler Träume etwas sehr wohl Mögliches; wie aber solche in den Manifestationen von Medien wirksam sein sollten, an denen weder vorher, noch während des mediumistischen Schreibens, noch nachher die geringste Spur somnambulen Zustandes wahrgenommen werden konnte, diess ist nicht einzusehen."*) Um aber mit meiner Ansicht in keiner Weise anderweitiger Untersuchung vorzugreifen, fügte ich noch hinzu: „Es wäre daher zu wünschen, dass Männer der Wissenschaft, Psychologen und Naturforscher sich eingehend mit den spiritistischen Erscheinungen beschäftigten. Es wäre davon nichts

*) Kritik der Schrift: „Geist, Kraft, Stoff," von Prof. Dr. Fr. Hoffmann, (Wien, Finsterbach, 1871) S. 19.

Anderes (Geringeres) zu erwarten, als die Entdeckung eines neuen Feldes der Wissenschaft, möchten sie sich von der Wahrheit von Einwirkungen der Geisterwelt überzeugen, oder nicht.*) Denn in letzterem Falle würden um so sicherer neue Entdeckungen im Gebiete der Psychologie und Physiologie zu erwarten sein. Die hohlen Redensarten, womit solche Erscheinungen in Feuilleton- und anderen Artikeln abgefertigt zu werden pflegen, sind absolut bedeutungslos.“ Und auch heute wüsste ich, Alles erwogen, nicht wesentlich anders über Ursprung und Inhalt der fraglichen Schrift zu urtheilen. Höchstens könnte ich die nicht geringen Verworrenheiten derselben noch stärker hervorheben, als es mir in dem damals gestatteten Raume möglich war; wenn ich aber gefragt werde, ob jene Mischung tiefsinniger Gedanken mit seltsam verworrenen Arabesken nicht wahrscheinlicher auf diesseitigen Ursprung als auf jenseitigen deuten, so muss ich mich für die Annahme jenseitigen und nicht diesseitigen Ursprungs aussprechen, weil ein unbewusst diesseitiger im concreten Fall nicht erweisbar, kaum möglich ist, noch weniger aber ein bewusst diesseitiger angenommen werden kann. Nur die Annahme ist nicht ausgeschlossen, dass die Geistermittheilungen im Hindurchgang durch Kopf und Hand Adelma's nach der Eigenart ihres Naturells und ihrer Auffassungs- und Vermittelungsfähigkeit eine besondere Färbung annahmen. Ja, diese Annahme ist innerhalb gewisser Grenzen nothwendig, da sie auf einem allgemeinen Gesetz beruht, welches auch Wallace in seiner überaus bedeutenden, tiefdurchdachten und durchschlagenden „Vertheidigung des modernen Spiritualismus“ (S. 92) berührt.

Hätte Freiin Adelma von Vay ihre eigenen Gedanken in einer Schrift an das Licht gestellt, so würde die Kritik vielleicht manche Erinnerung zu machen gehabt haben, aber sicherlich würden ihre Gedanken so ausgedrückt worden sein, dass ihre Schrift nicht den hundertsten Theil der Beanstandungen gefunden hätte, von welchen ihre beregte mediumistische Schrift getroffen wird. Schon deshalb ist es absurd, dieser Schrift einen bewusst subjectiven Ursprung zuschreiben zu wollen. Ein unbewusst subjectiver Ursprung aber, seine Möglichkeit überhaupt vorausgesetzt, würde doch ein grösseres Räthsel einführen, als die Annahme einer Geistermittheilung sein kann, deren Möglichkeit überhaupt nicht von Geistesgrössen wie Kant, sondern nur von bei aller Aufgeblasenheit doch nur kleingeistigen Pantheisten, Naturalisten und Materialisten bestritten wird.

---

*) Vergleiche meinen Artikel: **I. Kant** und **E. Swedenborg's Visionen**, im **Allgemeinen Anzeiger**, **Juli-Heft 1874.**

Und was die vorkommenden Seltsamkeiten der Mittheilungen betrifft, so beweisen diese nicht den diesseitigen Ursprung derselben, da im Jenseits die mannigfaltigsten Zustände und Vorstellungen vorkommen können. Der entschlossene Unsterblichkeitsleugner hat freilich begreiflicherweise keinen andern Ausweg, als frischweg Alles aus dem diesseitigen Subjekt erklären zu wollen; denn müsste er auch nur einen einzigen Gedanken, wahr oder falsch, als aus dem Jenseits stammend einräumen, so würde sein ganzes atheistisches Kartenhaus zusammenstürzen. Der Verfasser aber begnügt sich nicht etwa, wie wohl Carpenter gethan haben würde,*) jene Mittheilungen aus unbewusster Cerebration zu erklären, sondern er beschuldigt unumwunden Adelma von Vay der bewussten Fabrikation ihrer Mittheilungen. Bei allen seinen Einwendungen gegen den Inhalt der Schrift: „Geist, Kraft, Stoff“ wendet er sich stets gegen Adelma von Vay als eigentliche Urheberin der Gedanken derselben. Er findet darin ihre „Philosophie“ niedergelegt, ihr „abenteuerliches“ Gedankengebäude. Geht er nun (S. 190) zu den „Studien über die Geisterwelt“ über, so schickt er gleich seiner „Spezial-Revue“ wörtlich folgende Behauptung voraus: —

„Jedem Lesenden wird sich gar bald die Wahrnehmung aufdrängen, dass der Ton, in welchem die Geister reden, zum Verwechseln dem gleicht, den wir aus der Philosophie der Schriftstellerin kennen gelernt haben; und wie ein Handschriftenverständiger auch aus verstellten Schriftzügen den wahren Schreiber herauskennt, so lässt sich auch in allen Bekenntnissen der Geister, ja in dem angeblich von Johannes dem Täufer, von Buddha, Laurentius, der Jungfrau Maria u. s. w. herrührenden Expectorationen der individuelle Typus und die eigenthümliche Phantasiegebahrung und Deduktionsweise der Frau von Vay unschwer nachweisen. Die Sachen sind trotz der concreten Mannigfaltigkeit im Detail alle ersichtlich über einen Leisten gearbeitet; nur der Aufputz ist verschieden; nur das dichterische Individualisirungstalent eines Shakespeare hätte dasselbe Thema vielleicht noch etwas grossartiger variirt!“ — Weiterhin (S. 268) wird von einer Taktik gesprochen, die sich durch das ganze Buch hinziehe, und dann hinzugefügt: „Wir sind hiermit bei einem entscheidenden Punkte dieser

*) Wenn ihn unterdessen der genial kraftvolle Wallace nicht eines Anderen belehrt haben sollte. Man vergleiche dessen Ansicht über Carpenter's Theorie der unbewussten Cerebration in der Schrift: „Eine Vertheidigung des modernen Spiritualismus, seiner Thatsachen und seiner Lehren von A. R. Wallace, übersetzt von Gr. Constantin Wittig und herausgegeben v. Alexander Aksakow (Leipzig, Oswald Mutze, 1875) S. 108—111.

Untersuchungen angelangt, bei der Einsicht nämlich, dass die Geister niemals mehr wissen, als das Medium, durch welches sie sprechen. Keine einzige der angeblichen Manifestationen Jenseitiger reicht über das Produktionsmaass menschlicher Phantasie hinaus, bringt andere Gebilde zum Vorschein, als solche, die sich aus dem Materiale speziell irdischer Vorkommnisse mit einiger Permutationsgabe aufbauen lassen. Nirgends gelingt es der Verfasserin, diese Grenze zu überfliegen und Jenseitsmalereien zu entwerfen, welche das Combinationsvermögen eines talentirten, durch Lektüre zu Wortwissen gelangten Frauenkopfes übersteigen.“ Dann wird noch (S. 269) von der 600 Jahre später als Dante (etwas schwächer als er) dichtenden Frau von Vay gesprochen und noch beigefügt: „Es ergibt sich aus Allem, dass man die Bücher der Spiritualisten weniger auf ihren Gegenstand, als auf die Behandlung desselben, weniger auf ihr Object, als auf ihr Subject zu prüfen, in ihren Darstellungen das Material zu psychologischen Schlussfolgerungen zu sehen habe, und dass nur von diesem Studium die nothwendige Aufklärung zu erwarten ist. Nicht um Manifestationen des Uebersinnlichen, sondern um die besondere geistige Beschaffenheit Derer handelt es sich, welche ihr Aufgeschriebenes für fremdes Diktat ausgeben. Hier ist der Punkt für die Ansetzung des philosophischen Hebels. Es gilt . . . die philosophische Genesis bloss zu legen, die zu solchen Phantasiegespinnsten führte, die Wurzeln aufzudecken, die dem abenteuerlichen Baume Nahrung geben, die Quellen der fixen Ideen zu ermitteln: denn die einmal vorhandenen lassen sich — hinsichtlich ihrer Triebkraft nach oben — von gesunden Ideen nicht mehr unterscheiden.“ — Nach einer kurzen Schilderung der Mediumschaft der Frau von Vay, vom Gesichtspunkte des Verfassers aus gesehen, der, beiläufig bemerkt, der ersten mediumistischen Schrift Adelma's: „Betrachtungsbuch für Alle,“ gar nicht erwähnt, also diese auch wohl nicht kennt, spricht er die Hoffnung aus, die Majorität der Leser werde seiner Ueberzeugung beipflichten, „dass die unter den verschiedensten Geisterfirmen aufgetauchten Specialgeschichten sammt und sonders aus derselben einen Gedankenfabrik stammen, die ihren Sitz in dem Gehirn der Frau von Vay hat.“

Der Herr Verfasser beschuldigt also geradezu die Fr. Adelma von Vay, Aufgeschriebenes für fremdes Diktat ausgegeben zu haben, d. h. er beschuldigt sie der wissentlichen Unwahrheit, der Lüge, des Betrugs, und er dehnt diese Beschuldigung auf die sämmtlichen Bücher wenigstens der Medien, wenn nicht auch der theoretisirenden Spiritualisten aus. Es ist abzuwarten, wie Freiin A. von

Vay dieser Verläumdung begegnen wird. Die anderen Medien und die Spiritualisten, zu denen die Schrift dringen mag, werden noch weit mehr, als in Entrüstung über so freche Anklage, in namenloses Erstaunen über die grossartige Unwissenheit des Herrn Verfassers in Sachen der spiritualistischen Erscheinungen gerathen. Er kann unmöglich mit den wichtigsten spiritualistischen Schriften bekannt geworden sein, sonst würde er es ebenso absurd als unerlaubt gefunden haben, eine solche Anklage in die Welt zu schleudern, wenn anders sein Atheismus ihm noch die Unbefangenheit des Urtheils übrig gelassen haben würde. Das Zutreffende, welches er sehr spärlich da und dort in seinen kritischen Betrachtungen, sofern es den Inhalt der zwei beregten Schriften angeht, vorbringt, wird in tiefen Schatten gestellt durch die Haltlosigkeit und Seichtigkeit seines atheistisch-atomistischen Standpunktes und durch seine Richtung an die unrichtige Adresse. Unrichtig war diese Adresse, weil Freiin A. v. Vay nicht die Erfinderin der Gedanken jener Schriften war und weil der Recensent nicht streng und genau wissen konnte, welche jener ihr mediumistisch zugeflossenen Gedanken Adelma in ihren Glauben aufgenommen hat und welche nicht. Es ist wenigstens denkbar, dass sie so Manches nicht angenommen hat und über Anderes zweifelhaft geblieben ist, noch Anderes ganz dahingestellt sein liess. Jedenfalls wäre sie erst darüber zu hören, ehe man sich darüber ein Urtheil erlauben dürfte. Wenn sie einer Belehrung bedarf, so sollte es eine humane, im Geist der Liebe gebotene sein. Der herz- und geistlose Atheismus prallt jedenfalls machtlos an ihr ab. Sie ist vom Inhalt ihrer mediumistischen zweiten Schrift überwältigt worden, sonst würde sie dieselbe nicht als heilige Gabe an die Menschheit angekündigt, sondern einfach als eine ihr gewordene Mittheilung ganz objectiv der Prüfung der Wissenschaft anheimgegeben haben. Aber diese Einführung mit dem Beisatz, dass sie mit der Veröffentlichung nach Gottes Willen gehandelt zu haben glaube und dass sie ihm unablässig danken werde für die erhaltene Gnade, zeigt, wie tief sie durchdrungen war von der Ueberzeugung der Objectivität ihrer Mittheilungen als von solchen, die ihr aus dem Jenseits eingegeben waren. Dass sie auch in Rücksicht dieser Quelle geirrt haben könnte, bleibt mir so lange unfasslich, als nicht die Möglichkeit viele Jahre langen unbewussten Gedankenbildens bei bewusstem Niederschreiben und völlig normalem Geisteszustand und normaler geistiger Bethätigung nachgewiesen sein wird: eine Nachweisung, die ich für ganz unmöglich halte.

18.

Beleuchtung.

Der Herr Verfasser des Artikels: Was uns noth thut, im Oktoberheft dieser Zeitschrift II. Jahrgang, 1873 S. 244—260*) verwechselt das Ergebniss meiner Untersuchung bezüglich des Ursprungs der medianimischen Schrift: „Geist, Kraft, Stoff" mit der Frage nach der Annahme des Inhalts der Manifestationen. Weil ich es für unannehmbar, für unbegreiflich hielt, dass und wie die Manifestationen aus dem Medium kommen sollten und daher annahm, dass sie aus der jenseitigen Geisterwelt stammten, fand ich mich keineswegs in der Lage, den Inhalt derselben mit Haut und Haaren als Wahrheit gelten zu lassen. Ich unterschied bestimmt zwischen in diesen Manifestationen enthaltenen grossen Wahrheiten (zum Theil nur Anklängen an solche oder doch in ungenügender Form dargebotenen Wahrheiten) und bedeutenden Irrthümern, so wie ich nicht verschwieg, dass vieles Räthselhafte, Unklare, Verworrene, Befremdende etc. darin enthalten sei. Ich bezeichnete verschiedene irrige Lehren und andere, welche die schwersten Bedenken hervorzurufen geeignet seien. Die alles überwuchernde Zahlen- und Figurenlehre oder Symbolik erklärte ich für ganz unverständlich, abschreckend und der von den leitenden Geistern behaupteten Mission entgegenwirkend. Wohl hätte ich diese kritischen Bemerkungen in stärkere Ausdrücke kleiden, meine Nichtübereinstimmung mit einer ganzen Reihe von Lehren noch schärfer betonen können, ohne die Linie des Geziemenden zu überschreiten, aber ich unterliess es, weil für aufmerksame Leser genug gesagt schien. Anspornen zur Untersuchung wollte ich, gleichviel ob das Ergebniss derselben für meine Auffassung oder theilweise oder ganz gegen sie ausfallen möchte. In diesem Sinne sagte ich am Schlusse meiner Kritik: „Es wäre daher zu wünschen, dass Männer der Wissenschaft, Psychologen und Naturforscher, sich eingehend mit den spiritistischen Erscheinungen beschäftigen. Es wäre davon nicht Anderes zu erwarten, als die Entdeckung eines neuen Feldes der Wissenschaft, möchten sie sich von der Wahrheit von Einwirkungen der Geisterwelt überzeugen, oder nicht. Denn im letzteren Falle würden um so sicherer neue Entdeckungen im Gebiete der Psychologie und der Physiologie zu erwarten sein. Die hohlen Redensarten, womit solche Erscheinungen in Feuilleton- und

*) Spirit.-ration. Zeitschrift von Julius Meurer und Osw. Mutze. I. Jahrgang 1873, II. Jahrgang 1874. Leipzig, O. Mutze und New-York.

andern Artikeln abgefertigt zu werden pflegen, sind absolut bedeutungslos.“ Wenn der Herr Verf. des genannten Artikels die Objectivität der Manifestationen des Mediums Adelma v. Vay verwirft, weil schreiende Widersprüche in denselben zu finden seien, so muss ich ihn daran erinnern, dass dieser Grund nichts gegen die Objectivität der fraglichen Manifestationen beweist, sondern nur dafür, dass jedenfalls bei Weitem nicht Alles, was in demselben gesagt ist, wahr sein kann*). Dass Widersprechendes, Unklares, Räthselhaftes, Seltsames in dem Inhalt einer medianimischen Manifestation vorkommt, beweist für sich allein noch nicht, dass sie nicht aus dem Jenseits stammen kann. Denn weder gehen alle oder auch nur die meisten Menschen aus dem diesseitigen Leben in das jenseitige irrthumlos über, noch ist es unmöglich, dass sie in ihrem jenseitigen Fortstreben neuen Irrthümern unterliegen. Es ist sogar das Vorkommen möglich, ja wirklich und gewiss, dass jenseitige Geister in Manifestationen gegen ihre Ueberzeugung sprechen. Im vorliegenden Falle das Letztere anzunehmen, ist kein Grund vorhanden. Um so gewisser ist, dass, wenn die fraglichen Behauptungen in der bewussten Schrift aus dem Jenseits stammen, die Geister, die sie mitgetheilt haben, schweren und erheblichen Irrthümern unterlagen. Der Herr Verfasser bestreitet die Objektivität der bezüglichen Manifestationen des Mediums mit ganz vagen Einwendungen, während er, wenn er dieselbe zu bestreiten sich gedrungen fand, den Grund hätte prüfen sollen, der mich zur Annahme der Objectivität bestimmt hatte. Diesen Grund habe ich in meiner Kritik (Seite 19) mit den Worten ausgesprochen: „An sich ist das Vorkommen somnambuler Träume etwas sehr wohl Mögliches, wie aber solche in den Manifestationen von Medien wirksam sein sollten, an denen weder vorher, noch während des medianimischen Schreibens, noch nachher die geringste Spur somnambulischen Zustandes wahrgenommen werden konnte, dies ist nicht einzusehen.“

Diesen Punkt ersuche ich den Herrn Verf. ins Auge fassen und einer wirlich fördernden Untersuchung unterziehen, unter Anderem also uns die Kriterien scharf bezeichnen zu wollen, wenn es ihm möglich ist, an welchen sich die Subjectivität oder die Objectivität medianimischer Manifestationen mit Sicherheit erkennen lässt. Die Leser dieser Zeitschrift aber erlaube ich mir zu ersuchen, die Anklagen des Herrn Verfassers mit meiner Kritik der Schrift: „Geist, Kraft, Stoff“, vergleichen und besonders folgende

*) Vergl. Oktoberheft dieser Zeitschrift Seite 263.

Stellen beachten zu wollen: S. 4, 6, 10, 12, 14, 15, 17, 18. Der Leser wird sich daraus überzeugen, dass der H. Verf. bedeutend unrichtig berichtet, wenn er in meiner Kritik nur Bewunderung und Lob gefunden haben will. Wenn nach dem H. Verf. durch meine Kritik Manchen der Kopf verdreht worden sein soll, so bezeichnet er selber diese Manche als schwache Denker und hätte daher, wenn seine Angabe richtig sein sollte, mit diesen schwachen Denkern, nicht mit mir, darüber zu rechten. Man könnte aber neugierig werden, auch nur Einen kennen zu lernen, dem meine Kritik den Kopf verdreht hätte. Wäre irgend etwas daran, so könnten die „Manche" doch nur Leute sein, die Schriften und Kritiken ordentlich zu lesen und richtig zu verstehen gar nicht im Stande sind. Vor Allem aber hätte der H. Verf. darauf bedacht sein sollen, sich selber nicht in augenscheinliche Widersprüche zu verwickeln. So ist es gleich ein vollkommener Widerspruch, wenn er die volle Wahrheit des Spiritismus für erlangbar hält durch Aufopferung eigener (Forschungs-) Resultate zum Wohl der Sache selbst, was um kein Haar besser ist als das Ansinnen des Opfers des Verstandes von Seiten des Papstes zum Wohl der Kirche. Dem H. Verf. schwebt wohl der Gedanke vor, es sollten sich keine Eigenwilligkeiten, keine Verstocktheit in einmal übereilt angenommenen Meinungen, keine Nebeninteressen in die Untersuchung einmengen. Anstatt aber dies genau auszudrücken, drückt er es so aus, dass es in Unwahrheit fällt. So soll A. J. Davis der berühmteste Seher des neuen Landes (Amerika's) sein und b l e i b e n, und doch sollen seine Widersprüche sein System eher (früher) oder später zernagen. In einem Athem wird von Davis gerühmt, dass er klar und deutlich für die Existenz des Verkehrs der Seelen des Jenseits mit irdischen Menschen ringe und doch wird das Studium seiner Werke den Neophiten widerrathen, w e i l sie Ergüsse fremder Intelligenzen enthielten. Davis soll der grösste Seher, das wunderbarste Medium jenseits des Oceans sein und doch die grässlichste Verwirrung der Ansichten hervorrufen. Was der H. Verf. über den Spiritismus in England und über Wallace und Home sagt, ist ganz verworren und soweit es dies nicht ist, in der Hauptsache wohl unrichtig, wenigstens unerwiesen. In England ist ihm der mit der Wallace'schen Abstammungs- und Materie-Fortentwicklungslehre verflochtene Spiritismus ein prächtiges Ganze, o b g l e i c h es noch in P a r t e i e n getheilt ist. Frankreich gibt nach ihm ein Beispiel musterhafter Einigkeit in Sachen der (spiritistischen) Schule, weil dort nur ein System, das Allan Kardec's, herrsche. Einer näheren Bekanntschaft mit der einschlägigen Literatur würde sich diese

Behauptung schwerlich bestätigen. Doch dies mag dahin gestellt bleiben, aber unzweifelhaft ist es kein Muster von Logik und Stil, wenn der H. Verf. wörtlich sagt: „Kein Land, ausser England, kann sich mit der Gediegenheit dieser Literatur messen — denn auch England fehlt noch ein einheitliches System, wie bereits erwähnt wurde.“ Dem H. Verf. ist es um ein Commandosystem zu thun, auf die Wahrheit selbst, wie es scheint, kommt es dabei weniger an. Wenn nur Alle unter einen Hut gebracht sind, so ist Alles gut; aber natürlich muss es doch der Hut Allan Kardec's sein, wenn auch der H. Verf. noch einige Verbesserungen an ihm nöthig findet. Aus der Anführung einer Reihe von Namen und einiger Schriften sollen wir nun sehen, dass der Spiritismus in Frankreich Fortschritte mache. Worin diese aber bestehen sollen, davon erfahren wir so gut wie nichts. Es folgt die Versicherung, alle andern Länder Europas machten „ebenfalls ihrer Natur angemessene“ Fortschritte. Wir brauchen von denselben weiter nichts zu wissen, als dass in Spanien und Italien Allan Kardec oben an ist und die Zahl ihrer „selbstständigen“ Werke und Zeitschriften rasch wächst. Da muss ja Alles herrlich bestellt sein und diese Versicherung muss für unsere Kenntniss vollkommen genügen. Ueber Russland und Polen erfahren wir, was wir schon wissen. Von B. v. Güldenstubbe werden die Bemühungen zur Erlangung direkter Schrift vom Jenseits gerühmt, ohne dass auch nur der Versuch gemacht wird, dieselben als gelungen sicher zu stellen. Aber so gut als unverzeihlich wird demselben angerechnet, dass er es gewagt hat, nicht überall sich einverstanden mit Allan Kardec zu erklären. Ueber seine Gründe gegen diesen erfahren wir überall nichts. Viel wichtiger erscheint dem H. Verfasser die Mittheilung, dass v. Güldenstubbe bei Weitem mehr Beifall gezollt worden wäre, wenn er „seine Ausfälle“ gegen Allan Kardec unterlassen hätte, als ob der Beifall und nicht die Wahrheit die Hauptsache wäre. Seine Behauptung, dass im Ausland vor der Wiederkehr des Spiritismus (als Lehre von dem Verkehr der auf Erden lebenden Seelen mit den Seelen des Jenseits im Unterschiede vom Spiritualismus als Lehre von der Existenz der Seele) der Letztere fast Null gewesen sei, ist, so allgemein aufgestellt, doch wohl etwas übertrieben; dagegen ist die andere Behauptung, dass in Deutschland der Spiritualismus stark vertreten gewesen sei, zwar richtig, aber der Herr Verf. untersucht nicht, ob derselbe nicht in einseitiger Gestalt vorherrschte, wie es wirklich der Fall war. Auch zeigt er keine Kenntniss davon, dass unter den Vertretern des einseitigen Spiritualismus nicht so ganz wenige waren, welche die Möglichkeit

eines Verkehrs mit Seelen des Jenseits nicht unbedingt in Abrede stellten. Davon zeigt er gleichfalls keine Kenntniss, dass mit Baader, Schelling, Krause etc. eine Reaktion gegen den einseitigen Spiritualismus in Deutschland hervortrat mit der Tendenz, einen Spiritualismus, der den Realismus mit ihm auszugleichen unternahm, zu gewinnen. Für die von den Ideen des Spiritual-Realismus Ergriffenen war die Möglichkeit des Verkehrs der auf der Erde lebenden Seelen mit den Seelen des Jenseits schon vor dem Auftreten des Spiritismus unzweifelhaft. Doch mögen nicht Alle diese ihre Ueberzeugung kund gegeben haben, was aber von den Häuptern dieser Richtung, Baader und Schelling, nicht im Geringsten gilt. Dass unter den jetzt lebenden einseitigen Spiritualisten in Deutschland Abneigung gegen den Spiritismus vorherrscht, ist ebenso richtig, als dass das Treiben mancher Spiritisten abschreckend auf sie wirkt.

Es ist ganz in der Ordnung, dass der H. Verf. das Verdienst des Hrn. Const. Delhez, die Zeitschrift: „das Licht des Jenseits" gegründet und mehrere Schriften Allan Kardec's in die deutsche Sprache übersetzt zu haben, hervorhebt. Aber es genügt uns um so weniger, „das Licht des Jenseits" einen reinen Abglanz der „Revue spirite" Allan Kardec's genannt zu sehen, als er uns das Princip und die Methode Allan Kardec's nicht im Geringsten auseinandergesetzt hat, sondern sich begnügte, auf dessen Schriften oder wenigstens einige derselben hingewiesen zu haben. Auch hier sollen wir dem H. Verf. auf das Wort glauben, dass Delhez ganz getreulich in den Fusstapfen Allan Kardec's einhergewandelt sei. Das mag sehr wohl sein, aber es kam darauf an, Beweise dafür zu bringen. Im „Licht des Jenseits" finden sich gar manche Mittheilungen, die besser zurückgehalten worden wären. Ebenso wenig genügt mir und wohl auch den Lesern dieser Zeitschrift die Angabe, dass auch schon vor dem Verein des Hrn. C. Delhez in Wien viele spiritistische Privatkreise existirt und diese magnetische und Schreibmedien gekannt hätten, deren Arbeiten aber desswegen verklungen seien etc., weil sie es niemals zu einem System gebracht hätten, während Delhez (mit dem System Allan Kardec's ausgerüstet) weiter — auch auf Gründung von Vereinen — gewirkt habe. Auch hier werden die erforderlichen Nachweise vermisst, die uns erst fördernde Belehrung hätten verschaffen können. Des Hrn. J. Meurer's „Spiritistische Reflexionen" werden zwar sehr hervorgehoben, sollen aber doch wieder nur der Abglanz der Ideen des H. Verf. sein, für welche Behauptung er nicht den geringsten Beweis oder Beleg beibringt, was doch bei einem so geistreichen

Buch sehr nöthig gewesen wäre. Ein geistreiches Buch ist es und bleibt es, wenn ich auch mit dieser Bezeichnung nicht meine volle Zustimmung erklären will. Nach einigen Belehrungen darüber, was Herr J. Meurer noch zu leisten habe und nach einigen lobenden Worten für gebrachte Opfer gibt der H. Verf. Herrn Meurer zu verstehen, dass es ihm nur mit Hinzuziehung des Systems Allan Kardec's gelingen könne, einen Bau aufzurichten, „an dessen Grundpfeilern selbst die ärgsten Materialisten keine Bresche schlagen würden." Hohe Ehre wird Herrn Meurer in Aussicht gestellt, wenn er hübsch folgsam sein und in der von ihm „vorgeschriebenen Weise" weiterschreiten würde!!! Der Ausdruck: „in der von uns vorgeschriebenen Weise" scheint mehr auf Ungeschicklichkeit des Ausdrucks als auf Anmaassung zu deuten, wiewohl die Systemsucht des Verfassers auch die letztere erklärlich machen könnte. Besonders auffällig aber ist, dass nach seinem Verlangen Herr Meurer noch das System Allan Kardec's bei seinen Arbeiten zuziehen soll, während der H. Verf. doch in Herrn Meurer's Werk nichts weiter als einen Abglanz seiner Ideen gefunden zu haben versichert, seiner Ideen, die selber nur wieder das System Allan Kardec's wiederspiegeln! — Die Schrift: „Geist, Kraft, Stoff," wird von dem H. Verf. eine Schöpfung genannt, „die angeblich nicht von dieser Welt herrührt, aber von einer Seele des Jenseits auf medianimischem Wege zu Stande gekommen ist." Heisst das nicht confus schreiben? Der H. Verf. will sagen, jene Schrift rühre angeblich nicht aus dieser, sondern aus der jenseitigen Welt her. Dieser Angabe aber widersprächen ihre Widersprüche und ihre falsche Grundlage, welche schon in ihrer dualistischen Schöpfungslehre erkennbar sei. Da er dem Medium, der Frau Baronin Adelma v. Vay, alle mögliche Hochachtung bezeugt, so kann er das „angeblich" nur im Sinne von „vermeintlich" genommen wissen wollen und eben darum hätte er so viel Takt haben sollen, das zweideutige „Angeblich" nicht zu gebrauchen. Wenn er dabei von einer Seele des Jenseits spricht, welcher das Medium die Manifestationen der fraglichen Schrift zuschreibe, so hätte ein Blick in das Buch (S. 132—172) genügt, ihn erkennen zu lassen, dass in ihm nicht von einer Seele des Jenseits, sondern von drei leitenden Geistern die Rede ist, deren einer der thatsächlich inspirirende sein mochte, ein Umstand, den ich in meiner Kritik (S. 14) nicht unerwähnt gelassen habe. Ich will vermuthen, dass wenn weiterhin von Capiren statt Captiviren (wofür er sehr wohl Einnehmen hätte sagen können) die Rede ist, dieser Fehler dem Setzer zur Last fällt. Auf Rechnung des H. Verf. kommt aber jedenfalls,

dass er die medianimische Schrift: „Geist, Kraft, Stoff“ mit schriftstellerischen Erzeugnissen irdisch Lebender, der Herren Allan Kardec und Meurer, nach gleichem Maassstabe beurtheilen will, noch mehr aber, dass er ohne Umstände die Manifestationen jener medianimischen Schrift als den vollen Ausdruck der persönlichen Ansichten und Ueberzeugungen des Mediums Adelma v. Vay behandelt. Meines Wissens hat Frau Baronin Adelma v. Vay zwar sich öfter auf dieses Buch, als in welchem sie hohe und tiefe Lehren niedergelegt glaube, berufen, aber eine Erklärung, dass alles darin Gesagte ihre volle Ueberzeugung sei, ist mir nicht bekannt geworden. Auch in ihrer Vorrede zu dem Buche hatte sie eine solche Erklärung nicht gegeben, sondern nur gesagt, sie übergebe das Erhaltene als heilige Gabe ihren Mitbrüdern — der Menschheit — nach dem sicheren Gefühl, hierdurch nach Gottes Willen und Wunsch zu handeln, dem sie unablässig danken werde für die erhaltene Gnade. Hierin liegt nur der Ausdruck einer hohen Werthschätzung des Dargebotenen, nach meiner Ansicht einer viel zu hohen, die aber aus dem ersten überströmenden Eindruck von dem überraschenden Ganzen erklärlich ist. Ehe der Herr Verf. diese Manifestationen als in allen Theilen mit den Ueberzeugungen des Mediums in vollem Einklang stehend zu behandeln unternahm, wäre es gut gewesen, bei ihr selber desshalb unmittelbar oder mittelbar anzufragen. So viel ich urtheilen kann, würde die Antwort ungefähr so gelautet haben, sie finde hohe und wahre Gedanken darin ausgesprochen, Anderes theile sie nicht und noch Anderes müsse sie ganz unbeurtheilt lassen, da sie es ganz und gar nicht verstehe. Vielleicht würde sie noch die Erwartung ausgesprochen haben, dass das Dunkle, sei es von jenseitigen Geistern, sei es von Männern der Wissenschaft, noch werde aufgeklärt werden.

Allerdings sagt der Herr Gemahl des Mediums, Baron Ödön von Vay, in der zweiten Vorrede des Buches von sich: „Er glaubt an die Wahrheit dieser Worte, an die Reinheit ihrer Quellen, so wie er an die mechanische Mediumschaft, an die Inspiration glaubt, da er untrügliche Beweise ihres Vorhandenseins hat. Er selbst glaubt eine heilige Mission zu erfüllen, indem er dieses Buch herausgibt.“

Aber so hinreissend und überwältigend der erste Eindruck so ungewöhnlicher Manifestationen von Geistern, die ihm hoch erhaben schienen, auch auf den Hrn. Baron gewesen sein mochten, wenn er nach meiner Kritik oder vollends heute nach geraumer Zeit der Ueberlegung über sein Verhältniss zu jenen Manifestationen

gefragt würde, so würde schwerlich die Antwort erfolgen, dass er Alles und Jedes in denselben, so weit es ihm verständlich sei, seiner Ueberzeugung entsprechend finde. Das Medium selber würde vielleicht die dualistisch klingenden Aeusserungen der leitenden Geister gar nicht als wirklich dualistisch gemeint gelten lassen wollen, jedenfalls aber für sich den Dualismus verwerfen. Wie es sich aber auch damit verhalten möge, so ist es doch ein starker Verstoss des H. Verf., die Frage nach der wesentlichen Objektivität jener Manifestationen mit der Frage nach der vollen oder theilweisen Wahrheit derselben höchst unbedachter Weise vermengt zu haben. Die Annahme ihrer Objektivität würde durchaus noch nicht die Einräumung ihrer Wahrheit zur Folge haben müssen, sowie umgekehrt der Beweis ihrer totalen oder theilweisen Nichtwahrheit noch nicht ihre Nichtobjektivität (ihr Nicht-Eingegebensein von jenseitigen Geistern) erweisen würde. Die Frage der Objektivität habe ich in bejahendem Sinne beantwortet aus dem Grunde, weil es mir undenkbar war, dass sich diese Fülle von Conceptionen und geometrischen Figuren in dem Kopfe des Mediums gebildet und unbewusst aus der Tiefe der Seele hervorgedrängt haben könnten, in der Einbildung, sie würden ihr von jenseitigen Geistern eingegeben, und dieses in täglichen oder fast täglichen Niederschreibungen drei Jahre hindurch, ohne dass dasselbe oder seine Umgebung einen Augenblick gemerkt haben sollte, dass die Annahme des Eingegebenseins zweifelhaft oder unhaltbar sei. Eine Fülle von Erscheinungen hat das Medium seitdem nur in der Ueberzeugung bestärkt, dass die Manifestationen, welche in jener Schrift veröffentlicht wurden, Eingebungen jenseitiger Geister seien. Was aber den Inhalt jener Manifestationen betrifft, so wird man gut thun, sich nicht auf die dürftigen Mittheilungen des Hrn. Verf. aus ihnen zu verlassen. Um so weniger, als sie in einem Punkte geradezu eine Verfälschung enthalten. Der Verf. sagt nämlich: „Geist, Kraft, Stoff“ baut sein ganzes System auf ein falsches und unhaltbares Fundament, das da heisst: „Gott hat das Universum aus einer todten Moleküle erschaffen.“

Aber wo steht denn dies in dem Buche: „Geist, Kraft, Stoff?“ Es steht gar nicht darin. (Wenn Frau Baronin Adelma v. Vay sich etwa ein wenig über den Angriff des H. Verf. betrüben sollte, so dürfte an dieser Stelle des Ausfalls gegen sie die Stimmung ungeheurer Heiterkeit über sie kommen.) Vielmehr wird in denselben gesagt, dass Gott das All aus Nichts erschaffen habe, und wahr ist nur, dass (S. 7) das Nichts doch wieder als Etwas, als ein aus unfähigen, erstarrten, leblosen Molekülchen (im Sinne von

Stoffatomen) bestehender leb- und kraftloser Stoffe vorgestellt wird. Diese Erläuterung des Nichts ist unklar, unhaltbar, lautet dualistisch, ist aber gleichwohl kaum dualistisch gemeint. In gleicher Unklarheit streift die Rede der Geister in anderen Stellen an den Persönlichkeitspantheismus, z. B. wenn (S. 2) gesagt wird: „Aus diesen dreien: Geist, Kraft, Urlicht, geht Alles hervor, in Verdichtungen und Verwandlungen, welches man Schöpfungen nennt.“ Man könnte hier einwenden: wenn die Schöpfungen nichts als Verdichtungen und Verwandlungen sind, so ist der Begriff der Schöpfung aus Nichts nicht festgehalten, hier aber nicht so, dass Dualismus daraus gefolgert werden könnte, sondern so, dass der Urgeist sich selber zur Welt macht, sich in der Welt trotz seiner Unwandelbarkeit verwandelt, oder, wie es in einer anderen Veröffentlichung ausgedrückt ist: „Die höchste Intelligenz, Gott, hat die Welt nicht aus Nichts, sondern aus sich selbst gemacht.“ Die Kritik hat daher hier ein weites Feld; es fragt sich nur, ob sie gegen jenseitige Geister oder gegen das Medium oder gegen beide zu richten ist. In keinem Falle zeigt der Verf. besonderen Beruf zu eindringender Kritik, wenn er z. B. sagt: „Woher kann etwas Geschaffenes existiren, woraus erst der Schöpfer vor Allem das Universum aufbauen darf? Es muss also die todte Moleküle und Gott zusammen von einem höheren Wesen vorher erschaffen worden sein!“ Der H. Verf. übersieht, dass das in der besprochenen Schrift angenommene Nichts, wenn es auch seltsamer Weise als ein Etwas vorgestellt wird, nimmermehr als ein Geschaffenes gelten gelassen wird. Dualismus besteht eben darin, dass zwei Absolute angenommen werden, davon keines einer weiteren Ableitung fähig sei. Will man diese Annahme widerlegen, so darf man nicht sagen, Gott und die Materie (Inbegriff von Atomen) müssten da von einem höheren Wesen erschaffen worden sein, sondern man muss sagen, wer zwei Absolute annimmt, hat gar kein Absolutes, weil das Absolute nicht eingeschränkt sein kann, Jedes von Zweien als absolut Vorgestellten aber das andere beschränken würde. Es kann daher nur Ein Absolutes geben. Dies will der Verf. allerdings eigentlich sagen, aber er drückt sich ungeschickt und verworren aus. Ebenso unlogisch drückt sich der H. Verf. in den Worten aus: „Man lese die gleiche Aufstellung in Meurer's „Spiritische Reflexionen,“ man wird dort Aufschluss über diese Frage finden.“ Wenn Meurer die gleiche Aufstellung wie „Geist, Kraft, Stoff“ macht, so kann der H. Verf., so wie er jene Aufstellung nimmt, in Meurer's Schrift keinen Aufschluss finden, oder wenn er ihn findet, so kann ihm hier nicht die gleiche Aufstellung wie dort gemacht sein. Indem ich die geist-

reiche Schrift Meurer's aufschlage, finde ich wohl die Veranlassung zu dem Ausdruck des H. Verf.: „die gleiche Aufstellung,“ erblicke aber auch das Ungenaue und Irrige dieses Ausdrucks. Meurer macht nämlich insofern die gleiche Aufstellung wie die medianimische Schrift des Mediums Ad. v. Vay, als er wie sie Gott nicht naturlos fasst, sondern Gott eine von der wahrnehmbaren Materie wesentlich verschiedene, höchst verfeinerte, gottförmige Materie Gott selbst zuschreibt (s. Spir.-philos. Reflexionen über den menschlichen Geist. S. 63–66, 129—133); aber damit gibt er durchaus keinen Dualismus zu, wie ihm der Verf. der medianimischen Schrift vorwirft. Daher durfte der H. Verf. nicht schlechtweg von einer gleichen Aufstellung in beiden sprechen. Erst wenn er sich überzeugt hätte, dass jener Dualismus, wiewohl dem strengen Wortlaut nach vorhanden, doch nicht eigentlich ernst gemeint sein könne, durfte er ohne Beisatz von einer gleichen Aufstellung in beiden sprechen, musste dann aber sagen, dass Meurer klarer und bündiger sich ausgedrückt und nicht einmal den Schein eines Dualismus zurückgelassen habe. Jene Schrift fällt allerdings einigen Ausdrücken nach stark in den Schein des Dualismus, nach anderen aber sieht man doch durch, dass sie dasselbe im Sinn hat, was Meurer klar aussprach. Ob sich diese Lehre, welche im Wessntlichen auch die Schelling's ist, mit dem, was ich in dieser Zeitschrift in der Kritik der Schrift Bicking's über den Schöpfungsbegriff gesagt habe, vereinbaren lässt oder nicht, will ich hier nicht untersuchen.*) Wenn der H. Verf. dem genannten Medium wohlgemeinte Rathschläge ertheilt, so hätte sich geziemt, dass dieselben privativ ertheilt worden wären. Einem Manne kann man dergleichen nach gegebenem Anlass wohl auch öffentlich ertheilen.

Der Herr Graf Ad. Poninski wird sich wohl selber über des H. Verf. Auslassungen über ihn erklären.

Ich meinerseits kann mich begnügen zu sagen, dass ich den Standpunkt des Herrn Grafen als einen orthodoxen um so weniger begründet finde, als ich die Broschüre „Geist, Kraft, Stoff,“ die er hoch und viel höher stellt, als ich eingeräumt habe, auch nichts weniger als orthodox finden kann. Ob der Herr Graf Allan Kardec (auch) mit Baader vermengt hat, darüber ist nichts vorgelegt, was eine Entscheidung ermöglichen könnte. Wenn nun der H. Verf. von

*) Man vergleiche meine Abhandlung für die Stellung Baader's in der Geschichte der deutschen Philosophie in Wilhelm Hoffmann's Periodischer Zeitschrift: Deutschland, I. Band, gegen Ende, und Philos. Schriften Franz Hoffmann's B. VI. S. 20—54.

meiner von ihm entstellten Kritik von „G. K. St." ein eigenthümliches Licht auf die philosophischen Forscher der Gegenwart fallen lassen will, so ist ihm zu entgegnen, dass ein solches Gebahren auch dann sich selber richten würde, wenn seine Ausstellungen bezüglich meiner Kritik, wie sie es nicht sind, gültig wären. Denn jeder Philosoph steht und fällt für sich und es ist unlogisch, wie ungerecht, von etwaigen Fehlern des Einen einen Schatten auf die andern fallen lassen zu wollen. Dergleichen gehört vor Allem zu den noch am leichtesten vermeidbaren Schnitzern gegen die Logik. Wenn die Behauptung des H. Verf. richtig sein sollte, dass meine in dieser Zeitschrift erschienenen Artikel kein grosses Interesse im Publikum erweckten und nur von einem kleinen Theil desselben gelesen würden, so könnte ich dies nur aus einem crassen Mangel an Befähigung des grösseren Theils der Leser dieser Zeitschrift, tief gehenden und klar geschriebenen Untersuchungen zu folgen, oder aus einer beklagenswerthen Unlust an ernster Geistesanstrengung, erklären. Ich halte indess noch die Möglichkeit fest, dass der Herr Verf. vielleicht nur von sich auf Andere geschlossen hat. Wer der Erkenntniss nur soweit nachgehen will, als es seiner Gemächlichkeit zusagt, wird nie zur wahren Erkenntniss gelangen. Bezüglich des Hrn. Prof. Perty ist der H. Verf. nicht gut unterrichtet, wenn er dessen definitive Erklärung für den Spiritismus von seinem zu Anfang des J. 1873 in den Blättern für literarische Unterhaltung erschienenen Artikel datirt. Er durfte nur einen Blick in die Vorrede zu der zweiten Auflage von Perty's Werk: Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur (1872), werfen, um sich eines Anderen zu belehren. Denn hier (p. XX) erkennt Perty die Geisterschriften von Güldenstubbe's als nicht aus Betrug oder Täuschung erklärbar.*) Wiewohl Perty auch in der zweiten Auflage seines Werkes in der Erklärung der mystischen Erscheinungen aus der magischen Kraft des Menschen alles Mögliche versucht, so erklärt er doch in der Schlussbetrachtung (II. 49) in bemerkenswerther Weise: „Die mystischen Thatsachen scheinen empirisch zu beweisen, dass eine persönliche Fortdauer bestehe, weil andere Erklärungen derselben wenigstens in vielen Fällen kaum ausreichen. Dann ist aber auch anzunehmen, dass unter gewissen Umständen eine Wirkung der Geister Abgeschiedener auf die

---

*) Perty sagt dort wörtlich: „Jeder, welcher Herrn von Güldenstubbe's „Pneumatologie positive" unbefangen liest, muss die Ueberzeugung gewinnen, dass eine Düpirung bei diesen hundertfach wiederholten Versuchen nicht denkbar ist etc."

Lebenden eintreten könne, und da das magische Vermögen dieser den Geschiedenen erhalten bleibt und bei ihnen freier geworden ist, so werden sie auch auf die Materie einwirken können, allerdings in einer anderen als der physikalisch mechanischen Weise.“ Ich nehme diese Erklärung für ein Zugeständniss des Grundgedankens des Spiritismus darum, weil es nicht wohl denkbar ist, dass Perty nur eine müssige blosse Möglichkeit aufrecht erhalten wollte. Diese Annahme bestätigt die Vorrede zur 2. Auflage des Perty'schen Werkes, welches offenbar später geschrieben wurde, als die Schlussbetrachtung. Die positive Pneumatologie des B. v. Güldenstubbe scheint besonders auf Perty gewirkt zu haben. Ueber die Schrift des Mediums Adelma v. Vay urtheilt Perty sehr vorsichtig. Er stellt (S. II, 77) zwei Möglichkeiten auf: „Entweder wurde Frau v. Vay durch ihren animalen periodisch wiederkehrenden Zustand für die Dauer desselben geistig so verändert, dass sie als eine andere Person fühlte, dachte und schrieb und sich selbst als eine solche erschien, dabei dann auch in Folge ihrer magischen Erregtheit über einen grösseren Kreis des Wissens, auch über das ihrer Umgebung und Freunde verfügte, — oder man müsste Inspiration durch einen fremden Geist annehmen.“ Dass das Medium Ad. v. Vay während jener drei Jahre des Niederschreibens in einem anomalen, periodisch wiederkehrenden Zustand sich befunden haben sollte, dafür lagen, zur Zeit meiner Krititik wenigstens, nicht die geringsten Anzeichen vor. Aber wenn man auch diese Möglichkeit annehmen wollte, so fände ich die andere Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass Geister des Jenseits gerade in solchem Zustand um so leichter mit Ad. v. Vay in Verkehr treten konnten. Möglich daher in dem angenommenen Fall, dass Ad. v. Vay kein rein mechanisches Medium war, obwohl die Geister es dafür erklären, dass in Folge ihrer magischen Erregtheit unbewusst Eigenes unbewusst oder traumartig mit in die Eingebungen der jenseitigen Geister hineinspielte, so kann doch der Hauptinhalt der Manifestationen der Inspiration dieser Geister entsprungen sein. Perty fährt fort: „Derselbe (Geist: er spricht nur von Einem) muss jedenfalls ein moderner Geist sein, denn viele Ausdrücke und Begriffe gehören der Gegenwart an, wie z. B. S 89 gesagt wird, dass der Zusammenhang der rohesten Menschen mit den Affen ein Hauptstudium der kommenden Jahre sein werde, und dass in Afrika noch ein Thiermenschenstamm existire, — wahre oder halbwahre Erfahrungen der jüngsten Zeit. Dieser inspirirende Geist müsste ferner zwar von speculativer Begabung und guten Intentionen, aber in

den Wissenschaften doch nur halb zu Hause sein, was öfter durch Unklarheit und Paradoxie der Ideen und nicht selten auch durch incorrekte Stylisirung erwiesen wird." Einem Theil dieser Ansichten liesse sich mit Folgendem entgegnen: Wenn ein Geist des Jenseits inspirirte, so kann er in sehr frühen Zeiten auf Erden gelebt haben und entweder Inder gewesen sein oder die indischen Lehren gekannt haben und, obgleich im Jenseits in gewisser Weise Christ geworden, doch noch verschiedene indische Vorstellungen nicht abgelegt haben. Die alten Inder kannten oder glaubten nach uralten Traditationen den Geisterfall und schilderten ihn in grandioser, phantasiereicher Weise.

Der Uebergang des Thieres zum Menschen und des Menschen zum Thiere war ihnen ganz und gar nichts Fremdartiges. Einige ihrer Schulen lassen die Thiere von den höchsten bis zu den niedersten vom Menschen abstammen (wie neuestens Fechner wenigstens die Affen vom Menschen abstammen lässt*), andere lassen umgekehrt das Mineral zur Pflanze, die Pflanze zum Thier, das Thier zum Menschen, den Menschen zu einem Gott aufsteigen. Alles Durcheinander der Ansichten unserer Zeit findet sich vor in orientalischen Formen bei den Indern und dasselbe herrscht in Indien noch jetzt, in noch weitergehenden Spaltungen als im Alterthum**). Ein auf der Höhe der Wissenschaft unserer Zeit stehender Geist könnte der fragliche Geist allerdings gewiss nicht gewesen sein. Aber Manches von der auffälligen Unklarheit, Paradoxie und Incorrektheit könnte unter Voraussetzung der Annahme Perty's seine Ursache in den Hemmungen der beiderseits vermittelnden Fluide und in dem Ineinanderspielen der Gedanken des Geistes und der unbewusst aufsteigenden Vorstellungen des Mediums gehabt haben. Die Scheidung des Subjektiven und Objektiven wäre dann nicht streng durchzuführen, obgleich man auch in diesem Falle immer die Substanz der Sache dem inspirirenden Geiste zuschreiben müsste. Die einfache Negation aller Objektivität jener Manifestationen, wie sie der H. Verf. beliebt, ist äusserst wohlfeil zu haben. Aber sie

---

*) Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen von Gustav Theodor Fechner. In dieser Schrift wird Seite 83 gesagt: . . . „Vielmehr wird man die Affen als im Wege der Differenzirung des organischen Reiches abgespaltete Nebenprodukte des Menschen und die niederen Menschenrassen als solche bezüglich der höheren Rassen zu betrachten haben."

**) Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte von C. J. H. Windischmann I, 2, Seite 617, 635, 655, 961 etc. Vergl. Geschichte der indischen Religion von Paul Wurm.

fördert die Wissenschaft nicht, sondern stellt vielmehr den Verkehr mit dem Jenseits gänzlich in Frage. Denn wenn die Mittheilungen in der beregten Schrift Adelma's rein subjektiv sein sollen, warum sollen dann alle andern medianimischen Manifestationen nicht auch nur rein subjektiv sein, und wo bleibt dann diese gesammte Provinz des Spiritismus? Das Kriterium der Objektivität medianimischer Manifestationen in der durchgängigen Klarheit, Wahrheit und unanfechtbaren Bedeutung derselben suchen, würde das Unerweisliche, höchst Unwahrscheinliche, ja ganz Unnannehmbare voraussetzen, dass alle Geister des Jenseits höhere Stufen der Erkenntniss, Irrthumlosigkeit und auch Leidenschaftslosigkeit errungen haben müssten und dass sie ihre Gedanken durch Medien immer völlig ungetrübt mitzutheilen vermöchten. Die Religion des Judenthums, wie die des Christenthums, die Vollendungsstufe jener, beruhen auf Inspirationen des absoluten Geistes selber, dessen Vollkommenheit und also auch Irrthumslosigkeit ausser Frage steht. Wenn nun dennoch die Inspirationen in Moses und den jüdischen Propheten bei aller Tiefe und Hoheit ihrer Gedanken die menschliche Unvollkommenheit nicht verleugnen, gewisse beziehungsweise Trübungen zeigen und hinter der Vollkommenheit der göttlichen Inspirationen, wie sie einzig und allein Jesu Christo zu Theil geworden, zurückbleiben, da müssen wir doch annehmen, dass auch die göttlichen Inspirationen nur bedingungsweise völlig ungetrübt in den menschlichen Gefässen der Offenbarung hervortreten können, um so minder vollkommen, je weniger vollkommen das Gefäss ist, um so reiner und vollkommener, je reiner und vollkommener das Gefäss der Offenbarung ist. Ausser den göttlichen Inspirationen Jesu Christi, die wir auch nicht unmittelbar von ihm empfangen haben, sind daher alle anderen im Judenthum und Christenthum in den verschiedensten Stufen und Graden, schon wie sie sich ihnen selbst vorstellten, ähnlich wie Uebersetzungen von Originalwerken anzusehen, welche an grösseren oder geringeren Unvollkommenheiten leiden. Um wie viel mehr wird das Gesagte Anwendung auf die spiritischen Medien zu Theil werdenden Inspirationen jenseitiger Geister, in denen wir meist in den verschiedensten Graden geistiger Zustände befindliche abgeschiedene Menschen voraussetzen dürfen, finden müssen. Von diesem Gesichtspunkte aus kann es gar nicht überraschen, da hier Inspirirende wie Inspirirte in den verschiedensten Graden der Unvollkommenheit sich begegnen, medianimische Manifestationen anzutreffen, die bald Tiefes und Erhabenes in klarer Form, bald eine Mischung des Hohen und Tiefen mit Unklarem und Verworrenem, bald überwiegend Verworrenes, bald Irriges, Lügnerisches, Frivoles,

ja selbst Muthwilliges, Seltsames und Tolles darbieten. Man kann noch weiter gehen und fragen, ob die jenseitige Welt, so weit sie mit uns Irdischen in Verkehr treten kann oder will, trotz ihrer Befreiung von dem irdisch Körperlichen, wie annehmbar wäre auch wenn es Geister nicht aussagten, unserer Welt nicht viel ähnlicher sei, als bisher meist angenommen worden ist. Wäre nun die jenseitige Welt in den bezeichneten Grenzen (unter den höheren und höchsten Stufen derselben) eine Art Analogon zu unserer irdischen, welche bunte Manigfaltigkeit der Zustände der Individuen müsste sie dann nicht darbieten und welche himmelweit verschiedenartige Manifestationen müssten da nicht möglich sein! Man könnte sogar die kühne Frage aufwerfen, ob im Jenseits nicht Analoga unserer Traumzustände, unserer somnambulen und ekstatischen, ja unserer Geisteskrankheits-Erscheinungen vorkommen könnten. In diesem Falle würden die seltsamsten medianimischen Inspirationen noch immer keinen strengen Beweis ihres rein subjektiven Ursprungs gewähren und die Annahme, dass nur klare und durchaus wahre Manifestationen Anspruch auf Objektivität erheben könnten, durchaus hinfällig werden. Ich gebe diese Frage der Untersuchung anheim, überzeugt, dass ihre Beantwortung versucht werden muss.

Um nochmal auf die medianimischen Manifestationen in der Schrift: „Geist, Kraft, Stoff" zurückzukommen, so ist auffällig, dass dem Herrn Verf. des Artikels: „Was uns Noth thut," eine Hauptschwierigkeit der Anerkennung ihres nicht bloss subjektiven Ursprungs ganz entgangen ist. Er spricht, wie gesagt, nur von Einem „angeblich" inspirirenden Geiste des Mediums Ad. v. Vay. Allein schon in der dritten Vorrede ist von einer Mehrheit der geistigen Leiter des Mediums die Rede und das Schlusswort gibt deutlich genug zu verstehen, dass das Medium sich von drei Geistern geleitet glaubt. Gerade diese Angabe fordert aber vielleicht am Meisten die Zweifel an der Objektivität dieser Manifestationen heraus. Die Möglichkeit der Vereinigung mehrerer Geister zu einer identischen Manifestation an sich kann man zwar nicht als unhaltbar erweisen. Aber es grenzt an das Unglaubliche, dass sie alle drei die ganz gleichen Gedanken überhaupt, dann die ganz gleichen Irrthümer hegen, die gleichen Unklarheiten sich zu Schulden kommen lassen und die gleichen Vorstellungen von den gebrauchten Zahlen und Figuren haben sollten. Diese und andere Fragen gehören zu dem, was ich in meiner Kritik als das nicht wenig Räthselhafte in der beregten Schrift bezeichnete. Hierüber mich zu erklären, muss ich mir vorbehalten, bis Frau Baronin Adelma v. Vay sich über

den Angriff des Herrn Verf. und über ihr ursprüngliches wie über ihr jetziges Verhältniss zu ihrer Schrift wird ausgesprochen haben.

Ad. v. Vay erklärte hierauf Folgendes:

Ein Wort zur Verständigung.*)

Als ich die Schrift „Geist, Kraft, Stoff" herausgab, wusste ich sehr wohl, dass ich mich dadurch Angriffen aller Art aussetzen würde. Da das Ganze aber nicht mein Werk, sondern das der durch mich schreibenden Geister ist, so vertraute ich auch auf ihre weitere Hülfe, was die Vertheidigung der Schrift bei Angriffen anbelangt. Herrn Professor Hoffmann's Erwiderung auf Herrn von Psak's Angriff ist so durchaus edel und hoch gehalten, so voll Wissenschaft, dass ich kaum etwas hinzuzufügen habe. Ich kann hier nur versichern, dass ich in der Art, wie „Geist, Kraft, Stoff", nie mehr etwas schrieb; die Manifestationen der Geister, die diese Schrift ausmachen, stehen einzig da in der achtjährigen Geschichte meiner Mediumschaft. Bevor ich das Werk medianimisch schrieb, waren mir alle Philosophen des Alterthums und der Jetztzeit total unbekannt — erst jetzt las ich Einiges von alten und neuen Philosophen, wo mir dann Aehnlichkeiten zwischen ihnen und der Schrift „Geist, Kraft, Stoff" ins Auge fielen.

Ich hätte gar kein Interesse daran, den Menschen einen blauen Dunst vorzumachen. Einer unwissenschaftlichen Frau aber, einer Feindin aller Zahlen und Arithmetik, musste es daher wohl wunderbar erscheinen, ohne zu denken, mechanisch solch eine Schrift entstehen zu sehen, wie „Geist, Kraft, Stoff" ist! — Herr Prof. Hoffmann bat ganz recht zu sagen, dass mir die Schrift viel wissenschaftlicher, werthvoller erscheint, als sie es in den Augen eines Gelehrten und tiefdenkenden Philosophen ist.

Weil mir Vieles wunderbar, unerklärlich erschien, übergab ich es eben der kritisirenden, denkenden, gelehrten Welt, wohl wissend, dass ein hohler Kopf, ein fauler Denker das nicht würdige; hingegen hoffend, dass tiefere Denker diese Schrift beachten würden.

Eine absolute Wahrheit bekommen wir nicht so geschenkt, es können uns aber Wahrheiten annähernd mitgetheilt werden; desshalb wagte ich es, diese Schrift, der ich als Medium diente, herauszugeben; eine abscheuliche Unwahrheit wäre es, wollte ich sie meinem Kopfe, oder dem Einfluss eines mich umgebenden

*) Spirit.-rat. Zeitschrift von Meurer u. Mutze, II. Jahrg. S. 291—292.

Menschen zuschreiben; ungelehrt, unbelesen, wie ich war, wurden mir die Kundgebungen mit stenographischer Schnelligkeit, ohne Selbstdenken, durch die mich leitenden Geister gegeben.

Mein physischer Zustand dabei war ruhig, ohne Fieber oder beschleunigten Puls, ohne Ekstase oder Somnambulismus, normal, ich brauchte nicht einmal meine Aufmerksamkeit auf die Schrift und Figuren zu verwenden; die Geister sagten mir stets: „Sei gleichgültig, denke nicht.“ Ich hoffe, dass diese Erklärung dazu dienen wird, den Lesern die medianimische Entstehung des Buches „Geist, Kraft, Stoff“ einigermassen zu beweisen, oder doch verständlicher zu machen. Adelma Vay.

19.

Der experimentelle Spiritualismus im Sehwinkel des Herrn Dr. Alexander Jung.

In seiner jüngsten Schrift: „Panacee und Theodicee: Illustrationen, Caricaturen der Gegenwart und Grundlinien einer neuen Weltanschauung“ (2 Theile, F. A. Brockhaus 1875), erinnert A. Jung an den längst, vorzüglich von theistischen Philosophen, z. B. von Leibniz, aufgestellten Unterschied des Vernünftigen vom Uebervernünftigen und dieses vom Widernünftigen und verlangt im Zusammenhange damit von dem Philosophen, dass er auch der Verwunderung, des Staunens und der Bewunderung fähig sei. Ganz wohl; und so wollen wir gleich mit dem Bekenntniss nicht zurückhalten, dass der Verfasser selbst in seiner Schrift uns Anlass sowohl zur Bewunderung als auch zur Verwunderung gibt. Zur Bewunderung gibt uns Anlass seine eminente Sprachgewalt und Darstellungskunst, zur Verwunderung gerade nicht Weniges, vorzüglich die Wahl einer Einleitung in seine Philosophie, welche sich in Illustrationen und Caricaturen ergeht, mit so seltener Virtuosität diese auch ausgeführt erscheinen, dann in der Darlegung seiner Philosophie (Weltauschauung) sein Mangel an streng philosophischer Methode und eine Anzahl von Widersprüchen, welche aus der Unklarheit über den Unterschied des Theismus vom Persönlichkeitspantheismus entsprungen sind und in der Behauptung gipfeln, dass Raum und Zeit (und folglich die Welt) unendlich und doch von

von Gott geschaffen seien und umgekehrt, dass die Welt geschaffen und doch unendlich sei. Das absolut Unendliche ist nur Eines. Es kann keine zweite Unendlichkeit und vollends nicht mehrere Unendlichkeiten schaffen. Wenn es schaffen kann, und es ist ihm die Schöpfungskraft nicht abzusprechen, ohne seine Unendlichkeit aufzuheben, also nicht ohne Gott als Gott aufzuheben, so schafft es von ihm unterschiedene Wesen, d. h. bedingte und in diesem Sinne endliche (nicht darum schon vergängliche) Wesen und zwar eine von ihm gewusste, gezählte — sei es constante oder progressive — Totalität, die von keiner geschaffenen Intelligenz je ausgezählt werden kann. Vollends aber setzt uns der Verfasser in staunende Verwunderung, wenn er sich über den neueren Spiritualismus in folgender Weise vernehmen lässt (I, XXII ff.): — „Es ist wahr, die jetzigen Spiritualisten sind beim äussersten Extrem angelangt, in dem man weder Vernunft noch Ueberverunft wahrnehmen kann. Ich glaube an ein wahrhaftes, aber nicht problematisches Geisterreich. Vor allem fordere ich von den Geistern, die sich mir offenbaren sollen, dass sie mir Dinge mittheilen, die ich bisher noch nicht kannte; dass sie mir Ideen bringen; dass sie mir wissenschaftlichen Aufschluss geben über Gegenstände, die bis dahin noch tief unter meinem Horizont sich befanden, von denen ich aber doch weiss, dass sie vorhanden sind, weil sonst Gott und das Universum nicht existiren könnten, und diese existiren über allen Zweifel gewiss. Wenn indessen Geister erschienen sein sollen, die nichts zu sagen hatten, als was ich schon tausendmal, wenigstens der völlig subjektiven Versicherung nach, wenn auch in anderer Gestalt des blossen Phänomens, auf Erden wiederholt hat; wenn sie nur Triviales mitzutheilen haben, so glaube ich, dass es nicht einmal Geister, sondern nur Gespenster des menschlichen Gehirns sind, obwohl auch selbst Schopenhauer an dergleichen Vorgänge, sogar an Verzauberung und eine besondere Species von Hexerei glaubte! — In Ansehung des Magnetismus verhält es sich etwas anders. Die Thatsachen, auf die er sich beruft, sind allerdings imposant, aber das ganze Gebiet hat für mich etwas Unheimliches. Ich habe mich stets davon fern gehalten, eben weil ich vor wahren Geistern den höchsten Respekt habe. Die Geister, die Justinus Kerner als Dichter citirt hat, sind wirklich anmuthig, oft sogar erhaben; es sind himmlische Geister; die, welche er als Geisterseher gesehen haben will, sind wahrscheinlich blosse Hallucinationen. Wenn jedoch der Magnetismus noch gar schnell genug bei der Hand ist, seinen Somnambulen Infallibilität des Urtheils über moralische und unmoralische Menschen zuzusprechen,

so halte ich das für gefährlich, weil es das vernünftige Gewissen verdunkelt, mich in einen öden Nebel hinausstösst, und ich bin so lange misstrauisch, bis die Wissenschaft mir Gewissheit gewährt." — Den Spiritualisten in Bausch und Bogen vorzuwerfen, sie seien bei einem Vernunft und Uebervernunft nicht mehr unterscheiden lassenden Extrem angelangt, ist ein unwissenschaftliches Verfahren, welches nichts taugt. Jeder Spiritualist steht für sich selber ein und ist für etwaige Verfehlungen anderer Spiritualisten nicht verantwortlich, so wenig ein Philosoph für den andern, ein Theolog für den andern einzustehen sich herbeizulassen braucht oder auch nur kann. Hier gilt nur der Kampf von Mann gegen Mann, und nicht der ins blaue Allgemeine hin, von dem man sicher sein kann, dass er über Spiegelfechterei nicht hinauskommt. Der Verfasser hat durch nichts erwiesen, dass er mit den Hauptschriften des Spiritualismus vertraut ist. Er kennt weder Allan Kardec, noch A. Jackson Davis, noch A. R. Wallace. Nicht eine einzige Schrift der Bibliothek des Spiritualismus ist ihm bekannt. Die „Psychischen Studien" sind ihm eine terra incognita, und von den zahlreichen Zeitschriften des Spiritualismus im Ausland hat er nicht die geringste Kenntniss genommen. Da ihm schon der Magnetismus unheimlich ist, so hat er sich natürlich von experimentellen Forschungen spiritualistischer Art noch ferner gehalten. Welche Befähigung soll man ihm also zutrauen, ein Wort über die Sache mitzusprechen? Seine Unkunde verräth er gleich in der Forderung an die Geister, dass sie ihm Unbekanntes offenbaren, Ideen bringen, wissenschaftliche Aufschlüsse geben sollen, um an sie zu glauben, und er wähnt, dass, was die Medien für Mittheilungen aus der Geisterwelt halten, bisher nur Triviales gewesen sei. Das Kriterium der Objektivität von Geistermittheilungen durch die Medien kann nicht darin gefunden werden, dass sie Unbekanntes offenbaren, Ideen bringen, wissenschaftliche Aufschlüsse geben. Das Alles könnte, wenn auch nicht alltäglich und nur unter bestimmten Umständen, stattfinden, ohne dass daraus der evidente Beweis zu schöpfen wäre, dass die Mittheilungen von jenseitigen Geistern kommen und nicht aus den unbewussten Tiefen der Medien selber stammen. Da sich so leicht Subjektives mit Objektivem mischt, so ist die Frage, ob vermeintliche Geistermittheilungen objektiv sind, niemals allgemein zu entscheiden, sondern es muss jeder Fall für sich untersucht werden und je nach Befund aller Verhältnisse mit Ja oder Nein oder Zweifelhaft entschieden werden. Die Vergleichung einer Reihe von Fällen führt dann zu weiteren Schlüssen. Uebrigens fehlt es in einer Anzahl bestbeglaubigter Fälle weder

an Offenbarungen von Unbekanntem, noch an Mittheilung von Ideen. Wissenschaftliche Aufschlüsse sind nicht absolut unmöglich, aber es ist unstatthaft, sie zu verlangen, und um so weniger angedeutet, solche zu erwarten, je mehr bekannt ist, dass die Wissenschaftlichen hienieden in grösster Minderzahl sind, es also wohl auch im Jenseits sein werden, wenn unsere Wissenschaftlichkeit für sie noch eine Möglichkeit oder Bedeutung haben sollte. Allein ausser den mediumistischen Manifestationen gibt es physikalische Experimente und Erscheinungen der erstaunlichsten Art (von dergleichen die „Psychischen Studien“ nicht unterlassen haben, Kenntniss zu geben), welche den Materialisten in Verzweiflung stürzen würden, wenn er sich nicht sorgfältig hütete, diesen Dingen nahe zu treten, die er wie das Feuer fürchtet, obgleich er die Miene annimmt, als ob er im Stande wäre, wenn er sich nur mit so untersuchungsunwürdigen Dingen einlassen wollte, im Nu alles als Betrug oder Täuschung enthüllen zu können. Aber er hält sich klüglich ferne davon, von geheimer Ahnung und Furcht gequält, sein ganzer materialistischer Gedankenbau könnte mit einemmale von Grund aus einstürzen.

Was den Magnetismus betrifft, so kann der Verfasser über ihn gar nicht sonderlich unterrichtet sein, da er sich gleichfalls von ihm ferne gehalten hat. Von Justinus Kerner weiss er nicht einmal, dass derselbe ausdrücklich erklärt hat, nie Geister selber gesehen zu haben, womit die Mittheilung übereinstimmt, die er in der „Seherin von Prevorst“ mit den Worten ertheilt hat: „Auch ich äusserte den Wunsch, mich sinnlich zu überzeugen, allein die Seherin erwiderte, dass diess nicht in ihrer Macht stehe und dass es nur unter besonderen Umständen möglich sei.“*) Es konnte also bei ihm von Hallucination nicht die Rede sein.

Was die den Somnambulen angeblich zugeschriebene Infallibilität des Urtheils über moralische und unmoralische Menschen betrifft, so wird der Verf. kein einziges Beispiel anzuführen wissen, wo ein tüchtiger Magnetiseur seiner Somnambule Infallibilität zugeschrieben hätte, weder in moralischen noch in anderen Dingen. Der Sympathie und Antipathie der Somnambulen in Beziehung auf sich nähernde Personen kann er nicht wehren und für mehr oder minder wahrscheinlich, vielleicht unter Umständen auch sogar für zuverlässig halten, dass sie Grund haben. Diess ist aber etwas ganz Anderes, als ihnen Infallibilität zuschreiben. Wenn der Verf. den Magnetismus nicht studiren und keinerlei Beobachtung anstellen

*) Die Seherin von Prevorst etc. von J. Kerner, 4. Auflage, S. 326.

will, wie soll ihm da Wissenschaft und Gewissheit oder Ueberzeugung zu Theil werden können? Ohne Erfahrung, ohne Versuch, ohne Experiment keine Wissenschaft, wenn es auch die Erfahrung allein ohne Nachdenken und Combination der Erfahrungen nicht thut. Um nochmals darauf zurückzukommen, so kommt in den Manifestationen der Medien unstreitig auch, nicht gerade wenig, Triviales vor. Allein der Verf. hätte schon aus Baader's Werken, die er so hoch stellt, lernen können, dass diese Thatsache kein Beweis ist, dass die bezügliche Manifestation nicht aus dem Jenseits stammen könne. Denn das Jenseits kann von sehr trivialen Gestalten neben mittleren und hohen Geistern bevölkert sein, und man hat allen Grund zu der Annahme, dass dem also sei, da wir unzählige triviale Geister das Irdische verlassen sehen, ohne dass sie zuvor ihre Trivialität überwinden und eine geistig höhere Stufe der intellektuellen und sittlichen Bildung errungen gehabt hätten. Dass es aber auch höhere, edle, geistvolle, tiefsinnige Manifestationen aus der Geisterwelt durch Vermittelung der Medien gibt, davon kann sich der Verf. leicht überzeugen, wenn er die Schriften von Baron Güldenstubbe, A. Jackson Davis, A. R. Wallace, Hare, Edmonds, Owen, Adelma v. Vay, Clemenzia, die Pesther Reflexionen etc. vergleichen will. Zur ersten Kenntnissnahme wären aber wohl am geeignetsten die beiden Schriften von Wallace, welche in der vortrefflichen Uebersetzung des Hrn. Gregor Constantin Wittig von Herrn Staatsrath Alexander Aksakow herausgegeben worden sind. Das Nähere in dem Verzeichniss der Bibliothek des Spiritualismus.

20.

H. Zschokke's inneres Gesicht.

Heinrich Zschokke erzählt in seinem Werke: „Eine Selbstschau" (Aarau, Sauerländer, 1842) I, 273—276 von einer wunderlichen Gattung von Sehergabe, die er sein „inneres Gesicht" nannte und das ihm räthselhaft blieb, Folgendes:

„Es begegnete mir zuweilen beim ersten Zusammentreffen mit einer unbekannten Person, wenn ich schweigend ihr Reden hörte, dass dann ihr bisheriges Leben, mit vielen kleinen Einzelheiten

darin, oft nur diese und jene besondere Scene daraus, traumhaft und doch klar an mir vorüber ging, ganz unwillkürlich, und im Zeitraum weniger Minuten. Während dessen ist mir gewöhnlich, als wär' ich in das Bild des fremden Lebens so völlig versunken, dass ich zuletzt weder das Gesicht des Unbekannten, in welchem ich absichtslos las, deutlich mehr sehe, noch die Stimme des Sprechenden verständlich höre, die mir vorher gewissermaassen wie ein Commentar zum Text der Gesichtszüge klang. Ich hielt solche flüchtige Visionen lange Zeit für Tändeleien der Phantasie; um so mehr, da mir die Traumgesichte sogar Kleidung, Bewegung der handelnden Personen, Zimmer, Geräthe und andere Nebendinge zeigten. — Nur um muthwilligen Scherz zu treiben, erzählt' ich einmal im traulichen Familienkreise Kirchberg die geheimen Geschichten einer Näherin, die sich eben aus dem Zimmer und Hause entfernt haben mochte. Ich hatte die Person nie vorher gesehen; aber man erstaunte und lachte, und liess sich nicht ausreden, dass ich die Verhältnisse der Besprochenen wisse; denn was ich gesagt, sei vollkommen Wahrheit. Nun erstaunt' ich nicht weniger, dass meinen Traumbildern etwas Wirkliches entspreche. Ich ward aufmerksamer, und, wenn es die Schicklichkeit erlaubte, erzählt' ich denen, deren Leben an mir vorüber gegangen war, den Inhalt meiner Traumseherei, um Widerlegung oder Bestätigung zu erfahren. Jedesmal aber erfolgte Bestätigung, nicht ohne Bestürzung derer, die sie gaben.“ In einer Anmerkung sagt Zschokke: „Welcher Dämon inspirirt Sie? Soll ich wieder an Besessene glauben?“ rief der geistreiche Jochmann von Riga, als ich ihm in der ersten Stunde unserer Bekanntschaft seine Vergangenheit erzählte, mit der ihm erklärten Absicht, zu wissen, ob ich mich täusche. Wir riethen lange auf Räthsel herum, aber auch sein Scharfsinn konnte es nicht lösen. Am Wenigsten konnte ich selber Vertrauen zu diesen Gaukelspielen der seelischen Natur fassen. So oft ich Jemanden meine betreffende Traumseherei kund that, erwartete ich mit Zuversicht, die Antwort zu hören: „So war es nicht!“ Mir wandelte immer heimliches Grauen an, wenn der Zuhörende entgegnete: „So war es!“ oder wenn mir, noch bevor er's sagte, seine Verwunderung verrieth, ich irre nicht. Statt vieler Beispiele führe ich eins an, welches mich ganz vorzüglich betroffen machte.

„An einem Markttage in der Stadt Waldshut kehrte ich hier mit zwei jungen Forstzöglingen (die noch leben), von einer Waldbereisung ermüdet, Abends im Gasthof zum Rebstock ein. Wir speisten an der zahlreich besetzten Wirthstafel zu Nacht, wo man

sich eben über allerlei Eigenthümlichkeiten und Sonderbarkeiten der Schweizer, über Mesmer's Magnetismus, Lavater's Physiognomik und dgl. herzlich lustig machte. Einer meiner Begleiter, dessen Nationalstolz die Spötterei beleidigte, bat mich, etwas zu erwidern, besonders einem hübschen, jungen Manne, der uns gegenüber sass und den ausgelassensten Witz trieb. Grade das Leben desselben war an mir vorbeigeschwebt. Ich wandte mich an ihn mit der Frage, ob er ehrlich antworten werde, wenn ich das Geheimste aus seinem Leben erzählen würde, während er mich so wenig kenne, als ich ihn? Das wäre denn doch mehr, meinte ich, als Lavater's Physiognomik. Er versprach offen zu gestehen, wenn ich die Wahrheit berichten würde. So erzählt' ich, was mir mein Traumgesicht gegeben, und die ganze Tischgesellschaft erfuhr die Geschichte des jungen Kaufmanns, seiner Lehrjahre, seiner kleinen Verirrungen, endlich auch eine von ihm begangene kleine Sünde an der Kasse seines Principals. Ich beschrieb ihm dabei das unbewohnte Zimmer mit geweissten Wänden, wo, rechts vor der braunen Thür, auf einem Tuche, der schwarze Geldkasten gestanden u. s. w. Es herrschte Todtenstille in der Gesellschaft bei der Erzählung, die ich nur zuweilen mit einer Frage unterbrach, ob ich Wahrheit rede? Jeden Umstand bestätigte der Schwerbetroffene, sogar, was ich nicht erwarten konnte, den letzten. Da reicht' ich ihm, gerührt von seiner Aufrichtigkeit, freundlich die Hand über'n Tisch und endete. Er verlangte nachher meinen Namen. Ich gab ihn. Wir blieben plaudernd bis Mitternacht beisammen. Er lebt vielleicht jetzt noch.“

Weiterhin bemerkt H. Zschokke, dass er wohl nicht der Einzige sei, der diese seltsame Sehergabe besitze, wie er denn mit einem alten Tyroler zusammengetroffen sei, der, ohne ihn zu kennen und ohne von ihm gekannt zu sein, im Beisein von Bauern und zweier seiner (Zschokke's) Söhne von seinen Bestrebungen und Erstrebungen zu erzählen wusste, ohne sagen zu können, wie er zu diesem Wissen gelangt sei.

Es dürfte hier angemessen sein, auf den zweiten Theil der Zschokke'schen Selbstschau aufmerksam zu machen, welche eine ziemlich ausgeführte „Welt- und Gott-Anschauung“ enthält, die keineswegs nur eine besonders zugestutzte Form pantheistischer Modephilosophie, sondern einen immerhin eigenartigen Theismus darstellt, dem der Gottesgeist nicht in der Welt aufgeht, der die höhere, wenn auch naturverwandte Wesenheit des geschaffenen Geistes, seine Freiheit und Unvergänglichkeit festhält. In merkwürdiger Weise präludirt Zschokke, hierin Baader begegnend, dem

Spiritualismus unserer Tage, wenn er sich (II., 323—324) also vernehmen lässt: — „Wenn ich einerseits wahrnehme, dass der Geist des Menschen den Lohn seines Strebens nach Vervollkommnung nicht in Aussendingen, sondern eben in der Vervollkommnung selbst findet; andererseits, dass weder in ihm, noch in der Natur ausser ihm, ein sprungweiser Uebergang vom Tieferen zum Höheren, von niederer zur grösseren Entfaltung, erkannt wird, sondern ein allmäliges, stufenweises Fortschreiten vom Gleichartigen zum Gleichartigen: so erkenn' ich, dass der Geist nach seiner Trennung von der irdischen Hülle, oder nach dem Leibestode, durchaus derselbe, mehr oder minder veredelte, bleibt, der er gewesen ist. Die Stufe, welche er auf der Erdenwelt errungen hat, bleibt die seinige, nach dem Uebertritt in andere Verhältnisse des unendlichen Gottesreichs. Der Thiermensch verwandelt sich nicht plötzlich in den vollendeten, heiligen. Es verträgt sich weder mit dem göttlichen Gesetz in unserm Innern, noch mit den Lehren der Natur, jener Glaube, dass der Geist nach dem Tode, durch Bitten oder Verdienste Anderer, erhöhter werde. „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!" Das ist göttliches Gericht, ein anderes als menschliches." — Zschokke schliesst sein Werk mit einer Hymne, die dem Leser nicht vorenthalten bleiben darf:

„Ich suche Dich, mein Vater, nun nicht länger,
Im Erdenstaube nicht mehr Gott!
Dein Weltall ist mein Haus; und Deine Ewigkeiten
Sind meine Zeiten. Und die da waren, leben;
Und die noch kommen, sind. Ein Gott ist nur,
Sein Name Liebe, Weisheit und Erbarmen;
Und eine Ewigkeit ist alles Sein. Und alles Sein
Die Himmelsleiter der Vollendung zur Seligkeit.
Ich jauchze weinend, in das Hallelujah der Geisterwelt, mein Hallelujah!
Ich bin, weil Gott; Anbetung ihm und Liebe! Mein ist die Seligkeit,
Weil ihm Allseligkeit! Ihm Hallelujah."

21.

Dr. Eduard Löwenthal's Schrift: „Die nächste Wissensstufe, oder der Fortschritt vom materialistischen zum rationellen Naturalismus." (Leipzig, Oswald Mutze, 1875.) 32 S. Preis 75 Pf.

Die jüngste Schrift Dr. E. Löwenthal's bezeichnet für ihn einen Fortschritt seiner geistigen Entwickelung. Er hat aufgehört,

wie früher, in der naturgesetzlichen Nothwendigkeit eine genügende Erklärung und Garantie für die natürliche und sittliche Weltordnung zu erblicken. Er spricht entrüstet von dem plumpen Materialismus und seinen Früchten. Seine Polemik richtet sich gegen Virchow, Häckel, Darwin, Hartmann, F. A. Lange. Man hört von ihm (S. 11) das überraschende Wort, dass mechanische Naturbetrachtung gerade der Gegensatz wirklicher Naturforschung und Philosophie sei. Er räumt ein (S. 14), dass Virchow die Existenz eines selbstständigen Geistes nicht widerlegt habe, „denn (fährt er fort) wenn auch der menschliche Geist zum Behuf seines irdischen Wirkens an die Gehirnfunktionen und deren Normen gebunden ist, so ist damit noch nicht gesagt, dass er nicht nach der Trennung vom Körper in einer vom Stoff weniger abhängigen Form fortexistire". Aber es käme doch darauf an, den strengen Beweis der Fortdauer des Menschen nach dem Tode zu führen, und diesen eben vermissen wir in dem Schriftchen des Verfassers. Einem Beweisversuch der Existenz eines höchsten, keiner zeitlichen und räumlichen Beschränkung unterworfenen Seins begegnen wir (S. 18) bei dem Verfasser. Aber er bleibt weit zurück hinter dem, was Prof. Dr. A. E. Biedermann über die Beweise für das Dasein Gottes ausgeführt hat,*) wiewohl auch hier die Kritik noch etwas zu erinnern hat. Der Verfasser geht gar nicht auf eine nähere Bestimmung des höchsten, ewigen Seins ein, und da er an die Stelle des Materialismus nur den Naturalismus stellen will, so sieht man nicht, wie er sich mit seinem ewigen Sein zur Erkenntniss des absoluten Geistes erhoben haben kann. Der Naturalismus könnte doch nur ein Monismus sein, dem das Absolute nichts weiter wäre als eine einige blinde, bewusstlose Naturmacht, die über allgeltende blinde Naturgesetze nicht hinausführen und die Unsterblichkeit des Menschen nicht begründen könnte. Der ganze Unterschied dieses Naturalismus vom Materialismus bestände nur in der streng monistischen (nicht atomistisch-pluralistischen) und dynamischen Anschauung der Naturprocesse im Gegensatz zu der mechanischen des Materialismus. Damit würde aber des Verfassers Annahme der Unsterblichkeit des Menschen nicht vereinbar sein. Da er in den angehängten Stimmen aus der Gelehrten- und Dichterwelt unter Anderm auch Fechner's Ausspruch anführt: „Ein unendlicher Geist durchdringt die Lebensfülle des All", so mag der H. Verf. es anders meinen, als die Bezeichnung seiner Weltanschauung als

---

*) „Christliche Dogmatik" von A. E. Biedermann S. 570—574.

rationeller Naturalismus erkennen lässt. In diesem Falle erwarten wir von ihm nähere Erklärungen.

22.

Die Idee der Transplantationen (Verpflanzungen) der Menschenseelen im Universum (nach H. Baumgärtner's Schrift: „Die Weltzellen“ (Leipzig, Brockhaus, 1875).*)

Der sechste Abschnitt dieser geistreichen Schrift: „Die Fortdauer nach dem Tode,“ berührt sich auf merwürdige Weise mit Lehren des Spiritualismus. Nach einer langen Entwickelungsperiode ist nach dem Verfasser der Mensch hervor- und in eine moralische Weltordnung eingetreten. Es fragt sich nun, ob Zwecke durch die Schöpfungsvorgänge verfolgt werden, und welches dieselben sind? Wenn wir schon bei der Betrachtung der Vorrathskammern in den Pflanzensamen und der Einrichtung des Thiereies etc. fanden, dass hier eine Voraussicht und Planmässigkeit walten, so drängt sich uns die Frage über Verfolgung von Zwecken noch in weit höherem Grade auf, wenn wir die wundervolle Entwickelung der Thiere von dem einfachen Zellenthierchen bis zum Menschen betrachten. Diese Entwickelung ging ganz gewiss nicht durch die allmählige Mutation, sondern durch Keimmetamorphosen unter kosmischen Einflüssen vor sich (nach einem von Innen heraus wirkenden gesetzmässigen Plane). Ist nun aber das höchste Ziel durch Schaffung des Menschengeschlechtes erfüllt? Gewiss nicht, denn nicht allein der einzelne Mensch ist dem Tode verfallen, sondern es gibt ohne Zweifel eine Periode, in welcher das Menschengeschlecht selbst seinen Untergang findet, wie nicht weniger die Erde selbst, wie auch andere Weltkörper sich in Aërolithenschwärme aufgelöst haben. Somit fragt sich, was ist die endliche Bestimmung der Menschen auf der Erde, wenn der einzelne Mensch stirbt, wenn das ganze Menschengeschlecht aufhört zu existiren und die Erde sich auflöst? Die Erde ist nun aber (wie weiter oben nachgewiesen wurde) ein Theil einer Weltzelle und demnach für diese selbst von grösserer oder geringerer Bedeutung, wie auch die Zelle auf den

*) Vergl. Perty's Anthropologie I, 114 ff.

Einzeltheil zurückwirkt. Es gehen durch die Weltzelle, der wir angehören, Lebensströmungen hindurch. (Die Weltzellen S. 15, 17, 18, 22, 25.) Die periodisch wiederkehrenden Schöpfungsakte (Höherbildungen) auf der Erde standen offenbar unter dem Einflusse derartiger Bewegungen im Universum und wurden durch die Bewegungen in der Weltzelle, welcher wir angehören, bewirkt. Können wir nun in eine solche Lebensströmung eintreten? Diess liesse sich nicht verneinen, wenn wir zuvor die Möglichkeit der Fortsetzung des Lebens nach dem Tode und die der Fortführung unseres Daseins auf andern Weltkörpern oder in andern Welträumen nachweisen könnten. So gut das in den Muskeln, den Nerven eines Thieres Wirkende (elektromotorische Ströme) auf den Eisendraht eines Multiplicators hinüber geleitet werden kann, so gut muss auch eine concentrirte vereinte Kraft des Lebens auf die scheidende Seele übertragen werden können. Bei Transplantationen auf andere Weltkörper braucht kein neues Leben geweckt zu werden, sondern nur die bestehenden Kräfte sollen mit der Aussenwelt in neue Verbindung treten. Durch Ueberleitung des Lebensstromes selbst könnte Leben in einer hierzu tauglichen Materie erzeugt werden. In der Annahme der möglichen Ueberleitung des Wirkenden in uns auf Gegenstände der Aussenwelt, wodurch unsere Fortexistenz ermöglicht würde, liegt es also, dass nicht sowohl die höchste Kraft in uns, die man Seele nennt, sich von den gröbern Stoffen des Körpers zu trennen vermögen, und irgendwo fortexistiren, sondern vielmehr, dass das Gesammtwirkende, wenn es in dem elektrischen Strome enthalten ist, der irgendwohin geleitet werden könnte, in entsprechenden Verhältnissen Wirkungen des Lebens äussern könnte. Da ohne Zweifel Lebensströmungen durch die Weltzellen gehen und die Erde hieran sich betheiligt zeigt, so folgt mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass die wichtigsten Erzeugnisse des Erdenlebens in diese Lebensströmungen des Universums übergehen. In welchen Stellen des Universums fänden sich neue Stellen, wo etwa Fortexistenz der menschlichen Seelen stattfinden könnte? Zunächst bietet sich der Gedanke an andere Weltkörper dar, auf welchen vielleicht die Bedingungen zur Weiterführung des Lebens gegeben wären. Ein Hinüberführen der belebenden elektromotorischen Ströme ist allerdings denkbar, da dieselben ebensowohl wie der Lichtstrahl die Räume durchdringen können, und da auch in den kosmischen Zellen, wie in jeder Pflanzen- und Thierzelle Lebensströmungen von einem Theile zum andern ohne Zweifel stattfinden. Bei der Sonne können wegen ihrer Verbrennungsprocesse solche Transplantationen nicht statt-

finden. Die vier äusseren Planeten unseres Sonnensystems sind von so leichter Substanz, dass hier ganz andere Verhältnisse als auf der Erde stattfinden müssen. Danach scheinen sie keine Keimstellen für das Universum zu sein, wie die Erde es ist, wohl aber könnten sie geeignet sein, Lebensströme von Keimstellen unseres Sonnensystems zu empfangen. Dürfen wir immer voraussetzen, dass eine denkende Kraft (der göttliche Geist) bei der verschiedenen Gestaltung der Planeten unseres Sonnensystems (wodurch die Transplantationen möglich gemacht wurden) eingewirkt haben, so entfaltet sich nun vor unserem Blicke ein wundervolles Bild der Lebensbewegungen im Universum. In unserem Sonnensysteme sind die Erde und wahrscheinlich sämmtliche inneren Planeten (mit Ausnahme der Asteroiden) Keimstellen des Universums. Von diesen Stellen pflanzt sich das Leben auf die äusseren Planeten fort und passt sich den dortigen Verhältnissen an. Es sind also auf diesen lichten Himmelskörpern jedenfalls mehr flüchtige Gestalten. Wir dürfen annehmen, dass das Gedächtniss erhalten bleibe; denn, wenn z. B. durch die mikroskopisch kleinen Samenfädchen sich alle Eigenschaften des männlichen Thieres auf das neue Individuum zu übertragen vermögen, so können wir auch voraussetzen, dass in höherem Grade das Gleiche für den elektrischen Gesammtstrom gelte, durch welchen die Transplantation geschieht. Besteht aber die Erneuerung fort, so ist die Uebertragung der Errungenschaften in dem geistigen Leben möglich, welche das einzelne Geschöpf und das ganze Geschlecht in dem früheren Leben gesammelt hatte. Es ist also ein hohes geistiges Leben auf den äusseren Planeten sehr wahrscheinlich.*) Da wir nun voraussetzen dürfen, dass die sämmtlichen Fixsterne am Himmel Sonnen sind, um welche wieder Planeten kreisen, und da eine sehr grosse Zahl solcher Systeme in der Weltzelle, welcher wir angehören, sich vorfindet, sämmtliche Welten aber sich in fortgesetzter Bewegung befinden, so dürfen wir annehmen, dass die äusseren Schichten von Weltkörpern in diesen Systemen stets von neuem aneinander vorüberziehen, und dass hierbei ein Austausch von Kräften geschehe, und also auch in gleicher Weise Transplantationen geschehen können, wie sie aller Wahrscheinlichkeit nach von den inneren Planeten unseres Sonnensystems auf die äusseren stattfinden. Weiterhin wissen wir, dass das ganze grosse System der Milchstrasse sich um

*) Aehnlich Kant in seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755): Kant's sämmtliche Werke von Hartenstein 2. Auflage 336 ff.

einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt drehe, was nicht geschehen kann ohne die Einwirkung bewegender Kräfte von aussen, und werden also hier von neuem auf Wechselwirkungen hingewiesen, bei welchen die Transplantationen ebenfalls nöthig erscheinen. Steigen wir nun auf diese Weise bis zu der äussersten Schichte der organischen Welt empor, so stellt sich uns jetzt ein unendlicher (unermesslicher, weil doch Totalität) Raum dar, in welchem immer noch Kräfte wirken; denn die Bewegung der Weltsysteme könnte ohne dieselben nicht von statten gehen, und wir sind selbst genöthigt, noch bei der Organisation der Weltkörper passende Kräfte hier anzunehmen; denn schon die kosmische Materie, die stets von neuem in die organische Welt eindringt, und aus welcher immer von neuem Weltsysteme werden, kann nur aus diesen Räumen zu uns gelangen. In diesen Räumen des Weltalls fänden sich nun auch möglicherweise Sammelplätze vor für die in den Strömungen in dem organischen Universum entsteigenden Kräfte, nämlich den in der Entwicklung am weitesten emporgestiegenen Wesen (die Wohnungen der Seligen nach den christlichen Vorstellungen).

23.

Zur Geschichte des Materialismus in Deutschland als dem centralen Antagonismus des Spiritualismus.

Karl Rosenkranz nahm in seine Sammelschrift „Neue Studien“ (Leipzig, Koschny) eine früher in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie erschienene Abhandlung auf, welche „Der deutsche Materialismus und die Theologie“ überschrieben war. Rosenkranz ist nach unserer Ueberzeugung und nach unseren eingehenden Nachweisungen im Unrecht, Hegel's Philosophie als eine theistische zu verstehen. Seine Erhebung aber zur Erkenntniss des absoluten Geistes als der Urpersönlichkeit ist als ein bedeutender Fortschritt anzuerkennen. Er sah auch sehr gut, wohin der sogenannte Pantheismus führen müsste und wohin er faktisch geführt hat: zum Materialismus. Rosenkranz theilt seine Abhandlung in drei Abschnitte, in deren erstem er die Hauptschriften der Materialisten, in deren zweitem die der Antimaterialisten vorführt

und in deren drittem er neben einigen Nachträgen der Literatur zu philosophischen Betrachtungen und Beleuchtungen des Materialismus übergeht.

Im ersten Abschnitt verhehlt er nicht, dass der linke Flügel der Hegel'schen Schule, welcher Hegel's Lehre als Pantheismus auffasste, nach Rosenkranz mit Unrecht, nach uns mit vollem Recht, den Materialismus nicht bloss vorbereitete, sondern auch in mehreren Vertretern bereits den Uebergang zu ihm vollzog. Und mit sicherem Griff bezeichnet er Ludwig Feuerbach als denjenigen Philosophen (aus der Mitte des linken Flügels der Hegel'schen Schule), der seit seiner Schrift über Tod und Unsterblichkeit (1830), in welcher er die Unsterblichkeit nicht bloss leugnete, sondern auch mit fanatischer Wuth gegen ihre Annahme ausfiel, von Schritt zu Schritt dem Materialismus zusteuerte, bis er den Umschlag vom Hegel'schen absoluten Idealismus zum Materialismus vollzogen hatte. Wenn Rosenkranz hierbei aus der altschelling'schen Schule den „Popularphilosophen" Blasche mit in den Umschwung hereinzieht, so bestätigt er nur unsere öfter ausgesprochene Behauptung, dass schon die altschelling'sche Schule in einen rechten Flügel (Steffens, Schubert etc.) und in einen linken (Oken, Blasche etc.) zerfallen war. Der letztere musste naturgemäss mit dem linken Flügel der Hegel'schen Schule sympathisiren. Aber es war nicht nöthig, dass, wie Rosenkranz meint, Michelet (der Linkshegelianer) Blasche's Gedanken in die Hegel'sche Philosophie hineinarbeitete, sondern Michelet fand jene Gedanken schon im Wesentlichen bei Hegel vor und fand sie nur bei Blasche wieder, wenn auch in etwas anderer popularisirender Färbung, und Michelet wollte darum und weil schon er den Menschen vom Orang-Utang, dem sogenannten Waldmenschen, abstammen liess, nicht aufhören, absoluter Idealist zu sein. Strauss war Anfangs ganz mit Michelet einverstanden, machte aber später L. Feuerbach den tödtlichen Sprung vom absoluten Idealismus zum Materialismus nach, nicht jedoch ohne noch einige blasse Reminiscenzen des Hegelianismus zu bewahren und dadurch um so widerspruchsvoller zu werden. Wir verfolgen indess hier die Entwickelungen und literarischen Nachweise von Rosenkranz nicht, nur bemerkend, dass man bei ihm die Schriften der deutschen Materialisten weit vollständiger verzeichnet findet, als selbst in der so gerühmten Geschichte des Materialismus von Lange, welche überhaupt mehr als eine geistreich pikante Feuilletonarbeit, denn als eine echt wissenschaftliche Leistung erscheint. Wir halten uns auch nicht bei dem zweiten Abschnitt auf, der die Hauptschriften der Gegner des Materialismus mit umfassender Kenntniss vorführt

und worin er auch unserer Widerlegungen des Materialismus, besonders Büchner's und Czolbe's, anerkennend gedenkt.

Im dritten Abschnitt seines Buches bespricht Rosenkranz zunächst vorzüglich die Grundzüge der Weltordnung von Wiener, ein Werk, welches er die systematische Vollendung des deutschen Materialismus nennt und welchem er Ulrici's „Gott und Natur“ (1862, jetzt in dritter Auflage erschienen) entgegenstellt. Er erkennt mit Recht Ulrici's Werk in kritischer Beziehung an Vollständigkeit wie an Gründlichkeit als eine ausserordentlich verdienstliche Leistung an, tadelt aber die Beibehaltung der Atomistik als bedingter und die Annahme einer Unterbrechung der Continuität der Naturentwicklung, ohne doch in letzterer Beziehung zu zeigen, wie er sich dann die Schöpfung des Menschen denkt. Die letzten Blätter dieses Abschnittes sind der eigentliche Glanzpunkt der Abhandlung. In ihm zeigt er schlagend die Widersprüche des Materialismus auf, und indem er nachweist, dass Consequenz des Materialismus für die Freiheit, als Ursache der Sittlichkeit, die principielle Unmöglichkeit derselben sei, weist er auf die Bestätigung dieser Behauptung in dem Auszug aus dem Tagebuch eines Materialisten (R. Schuricht) hin, die übrigens, genau besehen, auch bei K. Vogt, Moleschott und Büchner nicht fehlt, nur dass sie bei Schuricht mit frecher Ostentation und in möglichst rohen Ausdrücken hervortritt. Dem gegenüber hebt Rosenkranz die entgegengesetzte Ansicht hochbedeutender Forscher mit den Worten hervor: „Pythagoras, Philolaos, Platon, Aristoteles, Nikolaus Cusanus, Copernikus, Galilei, Kepler, Newton, die beiden Herschel, Bessel — alle diese (und nicht nur diese grossen Männer, sondern zahlreiche ebenbürtige, fügen wir hinzu) erkannten an, dass die Harmonie in der Bewegung der himmlischen Körper nicht dem Zufall einer verstandlosen Materie, sondern einer absolut intelligenten Ursache des Weltalls zugeschrieben werden müsse.“ Rosenkranz bekennt sich also zum theoretischen Spiritualismus. Wie er sich aber skeptisch zum experimentellen Spiritualismus verhält, soll ein anderesmal zur Sprache gebracht werden.

24.

Die Idee einer Geschichte des Weltalls.

In der geistreichen, wenn auch nicht allseitig genügenden, nicht einmal durchgängig mit sich selbst zusammenstimmenden

Schrift: „Zur Analysis der Wirklichkeit von Otto Liebmann“ wird (S. 390) nicht zwar ein wissenschaftlicher Beweis, wohl aber der Glaube an eine grosse Ideenordnung im Universum festgehalten. Diess führt den Verfasser beiläufig auf die Frage der Fortdauer, die er seltsamer Weise eine egoistische nennt, was sie wohl sein kann, aber nicht nothwendig ist und von der Philosophie objektiv zu untersuchen und zu entscheiden ist. In dem, was er über diese Frage sagt, ist denn auch aus objektiven Gründen geurtheilt. Er erklärt sich also:

„Sollte das geistige Capital, das die irdische Menschheit angesammelt hat, sollten die edelsten Geistesblüthen unseres im unendlichen Strome des Geschehens dem Untergang preisgegebenen Planeten dermaleinst spurlos und unwiederbringlich zu Grunde gehen? Wäre das nicht jammerschade?“ Ich antworte zunächst: Die Natur ist unerschöpflich, sie ist auch unbegreiflich (absolut? Ref.). Wenn wir es mit ansehen, wie die Errungenschaften früherer Jahrhunderte sich innerhalb der irdischen Menschengeschichte forterben, steigern, vermehren, — warum sollte nicht Aehnliches im unendlichen (?) Weltall anzunehmen sein? Und um nun mit Sokrates vom Himmel auf die Erde herabzusteigen, handeln wir jeder an seinem Theil so, als sollte unser beschränktes Tagewerk der ganzen Zukunft zu statten kommen! Der letzte Lohn aller gewissenhaften Arbeit in dem engen Wirkungskreise, der jedem von uns angewiesen ist, der höchste Trost für unsere redliche Bemühung liegt in dem Bewusstsein, dass sie

Zu dem Bau der Ewigkeiten
Zwar Sandkorn nur für Sandkorn reicht,
Doch von der grossen Schuld der Zeiten
Minuten, Tage, Jahre streicht.“

Wenn diess so verstanden werden darf, dass die menschlichen Individuen nicht untergehen, sondern fortdauern und im Jenseits fortwachsen an Güte, Liebe und Einsicht zur Vollkommenheit, so stimmt es auf das Beste mit einer der Grundlehren des Spiritualismus zusammen. Wie sollten auch die im irdischen Leben errungenen Schätze des Geistes, des Willens und des Gemüthes im unermesslichen Weltall fortwirken können, wenn sie nicht von den aus dem irdischen Leben scheidenden menschlichen Individuen dorthin getragen würden?

Entweder also ist der Gedanke Liebmann’s von dem Forterben, Steigern, Vermehren der Errungenschaften der irdischen Menschengeschichte im unermesslichen (nicht unendlichen; nur Einer ist unendlich, Gott) Weltall leerer Schall, oder er muss die

individuelle Fortdauer der menschlichen Individuen einräumen, wie sie im rationellen Glauben auch Kant eingeräumt hat. Wenn übrigens die einzelnen Weltsphären Geschichte (natürliche wie geistige) haben, so muss auch das gesammte Universum Geschichte haben, und diese muss dann eine alle unsere Vorstellungen überragende Riesengeschichte haben, und wenn Geschichte nicht ohne Anfang und Ziel gedacht werden kann, so muss auch die Riesengeschichte des Universums ein Ziel, das Ziel nicht des Untergangs, sondern der Vollendung haben*). Liebmann erklärt den Standpunkt eines orthodoxen Kantianismus für ein etwas morsches Podium, dem er „aus guten Gründen“ die gesunden Glieder unabhängigen Nachdenkens nicht habe anvertrauen dürfen**). Aber der so stark auch von Liebmann urgirte Rückgang auf Kant wird doch nicht die Folge haben sollen, dass man unter Kant zurückfällt, z. B. mit der dogmatischen Behauptung der Unendlichkeit des Weltalls, der Anfangslosigkeit der Zeit, eines empirischen Materialismus bei idealistischer Metaphysik, der idealen Begriffsdichtung statt des rationellen moralischen Glaubens? etc.

Vielmehr war und ist sich in wesentlichen Punkten über Kant zu erheben, worüber theilweise Nachweisung gegeben ist in dem Artikel des Referenten: „Kant und Swedenborg“ im Allgemeinen Anzeiger. Dass auch Liebmann in Manchem Kant, der ihm der grösste Philosoph ist, nicht folgt, sondern sich über ihn erhebt, bezeugt eine Mittheilung über einen Fall des sogenannten Versehens, welcher hier mitgetheilt zu werden verdient. In dem Abschnitt seiner Schrift: „Platonismus und Darwinismus“ erzählt Liebmann (S. 320): „Das Kind einer mir bekannten Frau wurde mit einem seltsamen Muttermal geboren. Es hatte auf seiner linken Hand einen grossen, eigenthümlich geformten Flecken in blaurothen Farben. Woher das? Weil die Mutter im ersten Monat der Schwangerschaft sich die linke Hand mit kochendem Wasser verbrannt hatte. Das Händchen des Kindes zeigt just jenes Brandmal der Mutter in verjüngtem Maasstab. Nun frage ich, wie erklärt dergleichen der Mechaniker? der Physiker? der Chemiker?

*) Naturforscher und Philosophen schwelgen förmlich in düstern Untergangsideen. Sie haben noch nicht genug am pantheistischen Vergehen alles Individuellen, sie machen sich jetzt sogar zu Todtengräbern des Universums. Wie weit davon noch der verrufene Giordano Bruno entfernt war, der an Genie einige Dutzend Moderne zusammen überragte, bezeugen die Citate Liebmann's S. 488.

**) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Neue Folge 70. B. 1. H. S. 179.

Antwort: Tiefes Stillschweigen!*) Welcher seltsame Storchschnabel hat hier nachgezeichnet? Antwort: Kein mechanischer, sondern die Formgemeinschaft von Mutter und Kind."

25.

Theismus oder Atheismus, Spiritualismus oder Materialismus?

Es liegen zwei ziemlich gleichzeitig erschienene Schriften vor: „Panacee und Theodicee" von Dr. Alexander Jung, und „Das Leben ohne Gott" von Dr. Julius Duboc, von denen die eine den Theismus, die andere den Atheismus vertheidigt. A. Jung, dessen Buch, besonders der zweite Theil, an Geist weit über das des Herrn Düboc hinausragt, will die Philosophie deduktiv (apriorisch) mit der Erkenntniss des Daseins Gottes begonnen und somit alle Erkenntniss auf die Erkenntniss Gottes gegründet wissen. Es könnte scheinen, dass er diese Ansicht von Baader herübergenommen habe oder doch in derselben mit ihm zusammentreffe. Allein die Ansicht Baader's ist nicht die, dass die Erkenntniss des Daseins Gottes aller andern im Menschen vorausgehe, zeitlich die erste sei. Denn er schreibt weder dem Kinde im Mutterleibe, noch dem Kinde und Knaben in ersten Lebensjahren die Erkenntniss des Daseins Gottes zu, sondern er behauptet nur, dass der Mensch in der Gesellschaft erwachsener gottesgläubiger oder Gott erkennender Menschen zur Erkenntniss Gottes gelangen könne und dass er, wenn er dazu gelangt sei, von Gott nur dann richtig denke, wenn er ihn als das allein absolute Wesen, als den absoluten Geist denke, der also auch existiren würde, wenn er oder wer immer ihn nicht erkennte oder leugnete, der also auch Grund oder Ursache der Welt, der Wesenheit nach von allem andern Seienden, sein müsse. Dr. Julius Duboc stellt nun dem entgegen, „dass das an dem Bildungsgehalt unserer Zeit genährte Denken und Wissen gültige Voraussetzungen und Annahmen erzeuge, welche die wesentlichen

---

*) Die kecken Leugnungen zahllos constatirter ähnlicher Fälle, deren sich viele Naturforscher und einige Philosophen (z. B. Kant) schuldig machen, übergeht Liebmann.

Vorstellungen des religiös christlichen Bewusstseins logisch aufheben“ und weiterhin wird es von entscheidender Bedeutung genannt, „wenn uns die Naturwissenschaft auf einen Boden stellt, auf dem für die Annahme eines immateriell existirenden und wirkenden Geisteswesens kein Zoll breit Raum mehr übrig bleibt.“ Aber sind dies nicht lauter leere und hohle Versicherungen, denen nicht die geringste Beweiskraft inne wohnt? Wird damit nicht die Gültigkeit dessen, was erst zu beweisen wäre, vorausgesetzt, die Gültigkeit des nackten Empirismus, der in verhängnissvoller Lahmheit in blinden Materialismus ausläuft? Ist mit der beliebigen, subjektiven Voraussetzung des nackten Sinnenempirismus die Gültigkeit desselben erwiesen und alle über die sinnliche Erfahrung hinausgehende Erfahrung sammt aller apriorischen Erkenntniss widerlegt? Die Untersuchung darüber hat nicht einmal begonnen, geschweige dass ein wissenschaftlich haltbares Ergebniss gewonnen wäre. Sehen wir zu, ob es besser steht mit der gleich darauf folgenden Vorführung der Quintessenz des Materialismus, die sich also vernehmen lässt: „Seitdem die Naturerkenntniss, schrittweise vordringend, unermüdlich die Data sammelnd, vergleichend und zu einem Gesammtausdruck des Gewissen erhebend, die Auffassung von Leib und Seele als zwei, wenn auch im Lebensprocess innig verbundenen, doch getrennt aufzufassenden und für sich bestehenden Substanzen beseitigt hat, seitdem wir auf einem Standpunkt angelangt sind, dem nach einem bekannten Ausspruch von Dübois-Reymond — gegen die Annahme einer Weltseele die Einrede zusteht: dass erst „irgendwo in der Welt, in Neuroglia gebettet und mit warmem arterialen Blut unter richtigem Druck gespeist, ein dem geistigen Vermögen solcher Seele an Umfang entsprechendes Convolut von Ganglienkugeln und Nervenröhren“ gezeigt werden müsse, seitdem ist Geisterglaube überhaupt zum Gespensterglauben geworden, seitdem leben wir unter für uns gültigen Voraussetzungen und Annahmen, denen wir weder entsagen können noch wollen, welche die denkbare Möglichkeit eines transmundan existirenden, auf unserem Vorstellungsgebiet noch in irgend einer rechtmässigen Form aufrecht zu erhaltenden Geistwesen rein ausgelöscht haben. Man kann den Satz aufstellen: „gibt es trotz alledem einen Gott, so hätte er sich über sein Dasein fasslicher ausdrücken sollen“; denn so wie wir beschaffen sind, so wie wir erkennen, Schlussfolgerungen ziehen und auf dem Boden der gegebenen Wirklichkeit und der Seinsgewissheit fussend, denken müssen, ist er für uns völlig unerfasslich, eine Denkunmöglichkeit, ein non ens geworden.“

Allein es ist entschieden zu bestreiten, dass die materialistische Auffassung des Verhältnisses von Seele und Leib des Menschen als Erfahrungsthatsache erwiesen sei. Im Gegentheil gibt es sowohl physiologische als psychologische Thatsachen, die entschieden gegen diese Auffassung sprechen, während philosophische Gründe sie als widersprechend, absurd, unsinnig erscheinen lassen. Die materialistische Auffassung ist schon im Alterthum aufgetreten, sporadisch sogar im Mittelalter, in der neueren Zeit in wiederholten Phasen, aber sie hat sich tieferer Forschung gegenüber niemals auf die Dauer halten können, ist immer wieder zurückgetreten und ist auch jetzt wieder in sichtlichem Rückgang begriffen. Gerade die bedeutendsten Naturforscher unserer Zeit haben ihr den Abschied gegeben, und von den Philosophen hat kein nennenswerther ihr gehuldigt. L. Feuerbach kann nicht zu den grossen Philosophen gezählt werden. Sein Umhervagiren, seine dilettantische Behandlung der grossen Fragen der Wissenschaft hat ihn in unsägliche Confusionen gestürzt. Die Einrede eines Dubois-Reymond gegen die Annahme einer Weltseele und um so mehr gegen einen überweltlichen Gott ist nur kindisch zu nennen, indem sie von der unerwiesenen, hohlen, ja absurden Voraussetzung ausgeht, dass alles Geistige nur untrennbar vom irdisch Materiellen, im Grunde als eins und dasselbe mit ihm oder vollends als sein Produkt gedacht werden könne. Was erst zu erweisen gewesen wäre, wird von ihm wie vom H. Verfasser zur wirklichen Voraussetzung gemacht, woraus dann die unsinnige Folgerung gezogen wird, dass der Geisterglaube überhaupt zum Gespensterglauben geworden sei. Die angebliche Denkunmöglichkeit der Existenz Gottes würde nicht einmal folgen, wenn Geist und Leib des Menschen als eine und dieselbe Wesenheit erwiesen worden wäre, denn diese Wesenheit würde dennoch einen überweltlichen Gott zum Urheber haben können, ja haben müssen. Diese Möglichkeit schwebt H. Dr. Duboc halb und halb vor, wenn er trotz seiner angeblichen, eingebildeten Denkunmöglichkeit Gottes sagt, wenn es trotz alledem (troz seiner vorausgesetzten, aber nicht erwiesenen Voraussetzung der Identität von Geist und Leib des Menschen) einen Gott gibt, so hätte er sich über sein Dasein fasslicher ausdrücken sollen. Ist diess nicht ein völlig unphilosophisches Gerede: Gott, hätte sich fasslicher ausdrücken sollen! Verlangt H. Dr. Duboc, dass Gott zu ihm spreche, oder ihm etwa schreibe und sich zu seiner individuellen Fassungskraft herablasse und so allenfalls für jeden Menschen anders? Wer weiss nicht, dass, wenn so etwas geschehen könnte und geschähe, der Materialist die Einrede zur Hand hätte, dass dies auch eine Hallucination sein

könne? Innere Erfahrung von Gott, z. B. im Gewissen, hält der Materialist für mystische oder nicht mystische Hallucination, philosophischen Beweisen ist er unzugänglich, da er alles Apriorische leugnet, eine Offenbarung Gottes in irdisch-materieller Form ist Unsinn, wie soll da der Materialist sich nicht alle Wege versperrt haben, zum Licht, zur Erkenntniss des Daseins Gottes zu gelangen? Dabei bleibt ihm aber doch eine innere Unruhe, ein unbezwingbares Unbefriedigtsein, welches ihn früher oder später über die Beschränktheit seiner vagen Meinungen hinaustreiben kann. Obgleich ein Gott H. Dr. Duboc — nach seiner Versicherung — ein non-ens geworden, so soll es nach ihm doch fast noch schlimmer mit der Annahme einer individuellen Fortdauer nach dem Tode stehen. Welche Logik! Gott ein non-ens, eine Denkunmöglichkeit, und mit der Fortdauer steht es fast noch schlimmer! Sapienti sat! Der Grund aber, warum es mit der Fortdauer so gar schlimm bestellt sein soll, ist nach dem H. Dr. Duboc wieder kein anderer als die unerwiesene willkürliche Voraussetzung, „dass die Seele nichts für sich Bestehendes, sondern nur der glimmende Funke in der in organischer Formbildung verbundenen Materie ist, und alle Phantasie vermag keinen Ersatz für diesen Verlust heraufzubeschwören.“ Vielmehr ist die Annahme der Identität des Geistes und des materiellen Leibes in dem Sinne, dass der Geist nur der Effekt, die Resultante des Zusammenwirkens der Leibestheile und ihrer Processe sei, und der Geist mit dem Zerfallen des Leibes wie immer aufhöre, nicht ein Ergebniss exakter Erfahrungswissenschaft, sondern nur eine Phantasie des Materialisten Dr. Duboc. Denn das Selbstbewusstsein des Menschen lässt sich überhaupt nicht aus den materiellen Theilen und Processen des Lebens erklären und die Einheit und Identität desselben durch das ganze Leben nicht als aus Zusammensetzung hervorgegangen nachweisen und begreifen, wenn auch in die unzerlegbare Einheit des Geistes mannigfache Wirkungen aus dem Leiblichen eingehen können. Uebrigens zeigt H. Dr. D. nicht die blasseste Kenntniss davon, dass man mit der Verwerfung der materialistischen Identitätslehre von Geist und Leib keineswegs dem Cartesianischen Dualismus anheimfallen muss. Er sollte doch wissen, dass weder Leibniz, noch Kant, dem der Materialismus der Tod der Wissenschaft war, noch Fichte, Schelling, Hegel, Baader, Krause, Herbart, noch Schopenhauer und Hartmann dem Cartesianischen Dualismus anheimgefallen sind, anderer noch lebender namhafter Philosophen nicht zu gedenken. Die Ansichten dieser Forscher hätte H. Dr. D. erst prüfen sollen, anstatt sich über Hals und Kopf der Mode des

Materialismus in die Arme zu werfen. Unter diesen Forschern nehmen Baader und ihm nachfolgend der spätere Schelling in der Frage nach dem Verhältniss von Geist und Leib eine höchst merkwürdige Stellung ein, welcher sich auch der amerikanische Seher Jackson Davis wenigstens bedeutend annähert. Nach Baader ist nämlich der Mensch weder eine dualistische Zusammensetzung aus Geist oder aus Seele und Leib, noch eine trialistische aus Geist, Seele und Leib, sondern eine untrennbare Einheit des Geistigen, Seelischen und Leiblichen und nur die äussere secundäre Materiatur des Leiblichen ist (im Tode) trennbar von jener Einheit. Baader zeigte, dass es im Menschen einen inneren (untrennbaren) Sinn im Gegensatze zu den äusseren Sinnen gibt. Dieser innere Sinn ist in allen Menschen und zu aller Zeit vorhanden und wirksam, obschon meist unentwickelt, im dunklen Gefühle noch versenkt und von den Einwirkungen der äusseren Sinne übertäubt. Diesem inneren Sinne entspricht ein inneres Thun — Wirken nach Aussen —, welches ebensowenig durch das äussere Thun vermittelt ist. Wir gewahren diese von Innen heraus gehende Sensation schon im gewöhnlichen Traume, aber sie setzt sich auch im völligen Wachen, nur von den äusseren Sensationen überwogen, ununterbrochen fort. In Krankheiten, bei grossen und heftigen Gemüthsbewegungen, kurz vor dem Tode, seltener bei gesundem und ruhigem Zustande, steigert sich oft genug diese Sinnenerregung von Innen heraus. Sie sind nicht subjektive Einbildungen, dergleichen Vorkommnisse von ihnen unterschieden werden müssen, und sind unter den Namen Ekstasen, Visionen bei allen Völkern und zu allen Zeiten bekannt. Sie folgen als concentrische einem nicht irdisch materiellen Gesetze. Die (abstrakten) Spiritualisten (Dualisten) folgen daher einer ungegründeten Annahme, wenn sie den von den materiellen Sinneswerkzeugen Abgeschiedenen alle Sensation absprechen. Vielmehr sind die von Innen nach Aussen tretenden Sinneserscheinungen nahe mit jenem Zustande unserer Sensation verwandt, welche unserer nach dem Tode wartet. Was wir als ungewisse Zukunft ferne von uns wähnen, ist bereits in uns und wir befinden uns in ihm. Wenn der spätere Schelling beim irdischen Tode des Menschen sich eine Essentification vollziehen lässt, so will er damit wie Baader die wesentliche untrennbare Einheit des Geistigen, Seelischen und Physischen oder Leiblichen im abgeschiedenen Menschen aufrecht erhalten. Jackson Davis, wie auch seine Lehre vom Hervorgang des Geistes aus der Natur beurtheilt werde, kennt jedenfalls keinen Cartesianischen Dualismus von Geist oder von Seele und Leib und keinen naturlosen Geist im Abgeschiedenen, sondern hält das

Mithinübergehen der inneren Sinnlichkeit und feineren Leiblichkeit mit dem Geistigen und Seelischen des Menschen aufrecht. Wenn endlich H. Dr. Duboc den Werth der Erfahrung bis zum Ausschluss alles Apriorischen, alles Centralen der Philosophie und hiemit im Grunde aller Vernunft steigert, womit die Erfahrung ins Sinnlose umschlägt, so muss man fragen, warum sich die Materialisten von demjenigen Gebiet der Erfahrung so ängstlich fern halten, welches der concrete Spiritualismus in so ausgedehnter Weise eröffnet hat? So lange die Materialisten aus der Vogelperspektive auf dieses Gebiet herabsehen und voll der crassesten Vorurtheile von weiter Ferne alles Dahineinschlagende als Betrug, Täuschung, Hallucination u. s. w. verurtheilen, so lange bieten sie nur das Schauspiel eines seltsamen Pseudo-Apriorismus, welcher alle Erfahrungen unbesehen und in Bausch und Bogen als unmöglich verwirft, weil sie ihrem bornirten vorgefassten Concept sich nicht fügen wollen und weil sie von geheimer Furcht ergriffen sind, bei genauem Eingehen auf deren Beobachtung möchte ihr ganzes Scheingebäude zusammensinken.

26.

Der deutsche Materialismus und die Theologie. Von Dr. K. Rosenkranz in Königsberg. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Herausgegeben von Prof. Dr. A. Hilgenfeld. Siebenter Jahrgang, drittes Heft. (Halle, Pfeffer 1864.)

Es ist zu bedauern, dass diese Abhandlung, welche zum Vorzüglichsten gehört, was Rosenkranz geschrieben hat, nicht durch besonderen Abdruck einem grösseren Publicum zugänglich gemacht worden ist. So soll wenigstens in den „Ps. Studien“ auf sie hingewiesen werden. Diese Abhandlung gibt Umrisse einer Geschichte des Materialismus in Deutschland vom Jahre 1835—1864 und enthält ausser einleitenden Worten drei Abschnitte, deren erster die bemerkenswerthesten Schriften, welche den Materialismus positiv entwickelten, deren zweiter die Gegenschriften der Antimaterialisten bespricht, indess der dritte die mehr in systematischen Zusammen-

fassungen sich für und gegen den Materialismus bewegenden Schriften berücksichtigt.

Rosenkranz datirt das Hereinbrechen des Materialismus von der Auflösung der Hegel'schen Philosophie, welche sich in der ersten Hälfte der dreissiger Jahre des laufenden Jahrhunderts zu vollziehen begann. Unter Auflösung der Hegel'schen Philosophie kann R. nur die Spaltung der Hegel'schen Schule in einen rechten und einen linken Flügel und die daraus erfolgte Discreditirung derselben verstehen. R. selbst stellte sich — philosophisch betrachtet — auf die Seite des rechten Flügels und wurde wohl nur darum das Centrum der Schule genannt, weil er theologisch freier dachte als die übrigen oder doch die meisten des rechten Flügels. Schon in der Schelling'schen Schule war eigentlich der analoge Gegensatz eines rechten und eines linken Flügels vorhanden, ohne dass man diese Benennung gebrauchte. Da aber die Schelling'sche Philosophie immer im Werden, in der Entwickelung begriffen war und noch keinen Abschluss gefunden hatte, so achtete man weniger auf den Gegensatz der beiden Flügel, wiewohl er nicht ganz unbemerkt blieb. Man musste aber höchlich überrascht davon werden, dass in dem geschlossenen System Hegel's ein solcher Gegensatz eines rechten und eines linken Flügels hervortreten konnte. In einem so durchgebildeten System hätte man nur eine und dieselbe Auffassung und Auslegung für möglich halten sollen; trat nun dennoch ein tiefgehender Zwiespalt der Schule hervor, den wir auf die theistische und die pantheistische Auslegung zurückführen können und müssen, so musste der Grund davon in dem System selbst liegen und, sobald man dies erkannt hatte, musste es um das hohe Ansehen dieses Systems, den Nimbus der Scheinsystematik, mehr und mehr geschehen sein und die Auflösung der Hegel'schen Philosophie war unausweichlich geworden. Rosenkranz, anstatt die Auffassung und Auslegung des linken Flügels der Schule in der Hauptsache als die richtige anzuerkennen und nun selbstständig seinen eigenen theistischen Weg zu gehen, bemühte sich in einer Reihe von Schriften vergeblich, seine theistische Auffassung Hegel's zur Geltung und Anerkennung zu bringen. Konnte ihm diess nicht gelingen, da der pantheistische Character der Hegel'schen Philosophie zu offenbar ist, mochte auch Hegel selbst seltsamerweise gegen diese Auslegung Widerspruch einlegen, so ist es doch Rosenkranz mit seinem Theismus voller Ernst, nämlich so, wie er den Theismus versteht, und im Grunde versteht er ihn nur im Sinne des Persönlichkeitspantheismus, womit er dem späteren Schelling näher tritt, als er selber zu wissen scheint. Keinem Hegelianer kann es

bekannter sein als Rosenkranz, dass, wenn Hegel im Sinne des linken Flügels der Schule verstanden wird, — und es sind nur wenige Philosophen überhaupt, die ihn anders verstehen, — sein System sogenannt idealistischer Pantheismus oder Panlogismus ist. Dass nach dieser Auffassung die Annahme der Unsterblichkeit und die eines persönlichen, von der Natur und Geschichte sich unterscheidenden Gottes fortfällt, drückt er (S. 230) mit den bestimmtesten Worten aus. Da nun doch aus dem linken Flügel der Hegel'schen Schule mehrere sehr einflussreich gewordene Ueberläufer zum Materialismus hervorgegangen sind, so wäre es nicht überflüssig gewesen, Hegel's Aeusserungen über den Materialismus vorzuführen und die Stellung des linken Flügels der Schule zum Materialismus zu charakterisiren. Diess um so mehr, als bis heute mehrere namhafte Linkshegelianer, z. B. Kuno Fischer, Michelet, Ruge den Saltomortale in den Materialismus dem L. Feuerbach und Dr. Fr. Strauss nicht nachgemacht haben, sondern entschiedene Gegner des Materialismus sind. Und doch müssen in der Hegel'schen Philosophie Momente liegen, welche den Umschlag des Idealismus in den Materialismus ermöglichten und nahe legten. Rosenkranz kann nicht läugnen, dass aus ihr die Polemik gegen die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes hervorging, und nur das ist falsch, dass diese Polemik zuerst von ihr ausgegangen sei. Denn der linke Flügel der Schelling'schen Schule, Oken voran, dann Blasche und Andere hatten ihr stark vorgearbeitet, wie denn Rosenkranz selber (S. 232) bemerkt, dass Michelet Blasche's Gedanken in die Hegel'sche Philosophie „eingearbeitet" habe. Dabei ist nur zu erinnern, dass dies nur eine Zustimmung, kein Einarbeiten war, denn Michelet fand die Läugnung der Unsterblichkeit in der Hegel'schen Philosophie schon vor, worüber sich gar nicht zu verwundern ist, weil die Hegel'sche Philosophie nur die in abstrakte Formen übersetzte Schelling'sche Identitätsphilosophie war. Läugneten nun Schelling und Hegel die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes, womit die Freiheit des Willens gleichfalls untergehen musste, und fragten sich ihre Jünger nun, was denn da vom Idealismus noch übrig bliebe, so begreift sich, dass einem Theil derselben ein Licht darüber aufging, dass sie nur noch einen Scheinidealismus in Händen hatten und, dem Hort alles wahren Idealismus, dem Theismus, durch die hochfahrenden Redensarten der angebeteten „Halbgötter", Schelling und Hegel, entfremdet und trotzig abgewandt, stürzte sich zuerst der Hegelianer Ludwig Feuerbach mit Ungestüm in den Materialismus und gab damit das Signal zum Hervorbrechen einer Sündfluth materialistischer Schriften

in einem Umfang, wie er kaum im vorigen Jahrhundert in Frankreich, einige Jahrzehnte vor der menschenschlächterischen grossen Revolution, hervorgetreten war.

Es würde nun hier nicht am Orte sein, die von Rosenkranz in Nr. I verzeichnete materialistische Literatur anzugeben. Man mag sie in der Abhandlung selber nachsehen. Aber von den eingestreuten kritischen Bemerkungen gegen den Materialismus können wir nicht ebenso Umgang nehmen. So äussert R. bei Gelegenheit der Erwähnung, dass durch Feuerbach, Moleschott und Andere der Stoffwechsel für einige Zeit der „gehätschelte“ Liebling der Materialisten geworden war: „Mit Emphase wurde gelehrt, dass ein Atom Sauerstoff in allen Verbindungen, die es eingeht, immer dasselbe Atom bliebe; der Stoff, der sich im Wechsel seiner Verhältnisse behaupte, sei das eigentliche Unsterbliche. Wie kommt aber der Stoff dazu, sich einer Form zu unterwerfen? Erscheint nicht die Form einer Pflanze, eines Thieres, als das in ihr beharrende Element, während der Stoff in ihr beständig wechselt? Ist nicht die Form also die Macht, welche den Stoff bestimmt? Ist der Stoff in seiner Qualität und Quantität sich immer gleich, so ist es die Form nicht weniger, die sich aus dem Stoffe nicht erklären lässt. Hier ist es, wo die Doctrin des Stoffwechsels auf ein ideelles Moment trifft, das ihr Verlegenheiten bereitet, über welche sie sich durch Ignoriren oder durch einen unverständlichen Mechanismus hinwegführt. Wir sagen unverständlich, denn wir haben noch niemals eine Auseinandersetzung gefunden, die auf atomistischem Wege die Zeugung und mit ihr die Vererbung des Typus begreiflich gemacht hätte. Wie kann ein Mechanismus einen andern hervorbringen?“

Diese Atomistik bestreitet R. an verschiedenen Stellen mit Recht, indem er hervorhebt, dass das Atom nicht wahrgenommen, sondern blind geglaubt, oder höchstens aus Rückschliessung erschlossen werde, die in Widerspruch einerseits mit der sensualistischen Erkenntnisstheorie des Materialismus, andererseits mit der Erscheinung (Erfahrung) stehe, welche Verwandlung der Stoffe durch den chemischen und den organischen Process zeige. „Diese Verwandlung soll um jeden Preis abgehalten werden und der Scharfsinn strengt sich an, zahllose Hypothesen zu erklügeln, sie als eine bloss mechanische Umänderung der Lage darzustellen, in welcher die Atome sich zwar bald einander mehr nähern, bald mehr von einander entfernen, vor allen Dingen aber sich wohlconservirt in ihrer Integrität erhalten sollen. Der chemische Process wird dadurch zu einem mechanischen herabgesetzt, wie der Materialismus

überhaupt eine stete Depotenzirung vornehmen muss. Den Geist muss er auf das thierische Leben, das Leben auf den Stoffwechsel, den Stoffwechsel auf die Bewegung der Atome zurückführen. Er muss den Tod als Ursache dessen verehren, was uns Freiheit, Leben, Selbstbestimmung, Trieb zu sein scheint." Warum bloss scheint, da doch R. weiss, dass nach materialistischer Voraussetzung die constanten typischen Formen, Leben, Trieb, Begierde, vor Allem das Erkennen nicht möglich sind? Die übersinnlichen Fakta sind auch nach R. schlechterdings nicht zu leugnen. Aus der Bewegung der Nerven ist das Bewusstsein nicht zu erklären, aus dem Bewusstlosen nicht das Bewusstsein. Die Wahrheit des Zweckbegriffs erweist sich in allem Organischen.

R. berührt auch die Darwin'sche Abstammungslehre mit treffenden kritischen Bemerkungen und hebt allerdings mit Recht hervor, dass schon H. Baumgärtner in Freiburg eine jedenfalls geistreichere Abstammungslehre vor Darwin aufstellte, indem er die Zellentheorie als Princip einer continuirlichen Evolution des Thierreiches anzuwenden versuchte. Diese Keimtheorie, welche seitdem von Mehreren in verschiedenen Modificationen vorgetragen wurde, ist wenigstens eine mögliche Hypothese (die schon Baader*) bekannt war), aber bis jetzt doch nichts weiter als Hypothese.

In II hebt R. vor Allem die Streitschrift C. Ph. Fischer's: „Die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus" (1853) hervor, welcher ein gegen Erdmann gerichteter Nachtrag (1854) folgte. Ausser Erdmann bekämpften Hinrichs und Schaller den Materialismus vom Standpunkt der rechten Seite der Hegel'schen Philosophie. Schleiden fand diese Widerlegungsversuche nicht genügend und bestritt sie mit den Waffen der Fries'schen Philosophie, gerieth aber auch mit Fechner in Streit, der die Teleologie gegen ihn mit tiefgedachten Gründen vertheidigte. R. erklärt seine Ausführungen für das Beste, was in der ganzen in Rede stehenden Epoche darüber gesagt worden sei. Die Polemik Schleiden's gegen Schelling, Hegel, Nees v. Esenbeck und Virchow berührt R. nur flüchtig.

Zur Kennzeichnung der Stellung der Herbart'schen Philosophie hebt Rosenkranz nur die Religionsphilosophie Taute's hervor, die sich stark gegen den Materialismus ausspricht. Allein Taute kann die Herbart'sche Philosophie nicht gut repräsentiren, da er unseres Wissens von der Herbart'schen Schule abgelehnt wird, zwar gewiss nicht in Allem und auch nicht bezüglich seines Anti-

*) Werke XI, 175.

materialismus, aber doch bezüglich seiner Wunderlehren und damit Zusammenhängendem.

Drossbach ercheint R. als eine populäre Ausschwankung der Herbart'schen Philosophie, sie ist aber wohl eher eine ins Ungeheuerliche ausschweifende Umbildung der Leibniz'schen Monadologie. Von Schopenhauer hebt R. hervor, dass er trotz seines seltsamen und verkehrten Stolzes darauf, in der Geschichte der Philosophie einst als Derjenige genannt zu werden, der dem blinden Willen die primitive, dem Erkennen erst die secundäre Rolle angewiesen habe, dennoch die Materialisten verächtlich behandle und kein Schimpfwort der deutschen Sprache auf sie unangewendet lasse. Wer wie Schopenhauer mit den Materialisten im Atheismus einverstanden ist, ist doch nicht der Mann, gegen sie etwas Gründliches und Erfolgreiches auszurichten. Auf Baader's Stellung zum Materialismus gründlich einzugehen, wäre sehr der Mühe werth gewesen. Da aber R. die Gottes- und Schöpfungslehre Baader's niemals begriffen hat, so wäre auch bei einigem Eingehen von ihm doch nichts zur Wurzel Vordringendes zu erwarten gewesen. Er hat keine Ahnung davon, dass nur eine Philosophie, welche die überweltliche ewige Natur in Gott, Gott als den seiner ewigen Natur mächtigen absoluten Geist begreift, den Materialismus von Grund aus überwinden kann. Um so erfreulicher aber müssen wir die Anerkennung finden, welche R. unseren Ausführungen gegen den Materialismus und besonders gegen Büchner und Czolbe in den Einleitungen zu Baader's Werken gezollt hat, je mehr sie in der philosophischen Literatur sonst ignorirt worden sind. Fabri's Briefe gegen den Materialismus werden uns ohne alles Eingehen angeführt. Von anderen antimaterialistischen Schriften erwähnt R. noch die bekannten von Jürgen Bona Meyer, A. Weber, Robert Schellwien, A. Cornill, Carl Snell und A. H. Böhner. Am längsten hält sich R. bei dem geistreichen Carl Snell auf, dessen zwei Schriften: „Die Streitfrage des Materialismus" (1858) und: „Ueber die Schöpfung des Menschen" (1863) dennoch nicht voll und genügend besprochen werden. Bei Weitem zu kurz wird die bedeutende Schrift Böhner's besprochen. R. rühmt von Böhner, dass er auf einige gute Einfälle gekommen sei. Zu diesen guten Einfällen zählt er auch, dass Böhner die Hauptmomente der biblischen Weltanschauung mit der materialistischen in der Art der Kant'schen kosmologischen Antinomien durch Gegeneinanderstellung im Druck contrastirt. Wir dächten aber, das verdiene eine anerkennendere Würdigung als die Bezeichnung eines guten Einfalls. Die zweite vervollständigte Auflage der Schrift Böhner's: „Naturforschung und

Kulturleben“ (Hannover, Rümpler, 1864) hat diese Gegenüberstellung erweitert und, mit reichlichen Anmerkungen versehen, in 17 Capiteln durchgeführt, und es ist gefehlt, dass sie nicht für das grössere Publikum in besonderem Abdruck erschienen ist. Obgleich das Buch des umfassend und gründlich naturwissenschaftlich gebildeten Verfassers in jeder gebildeten Familie anzutreffen sein sollte, so ist dies doch kaum zu erwarten, während der besondere Abdruck der Gegenüberstellung sicher sehr viele Verbreitung finden würde. Um eine Vorstellung von dem Reichthum dieser Schrift zu geben, möge hier ihr Inhalt angegeben werden. Nach einer Einleitung folgen die Abschnitte: I. Grundlehren des Materialismus nach dem gegenwärtigen Stande der Principienfrage, II. Hauptergebniss der neuen Naturwissenschaft, III. Zeugniss der Kulturgeschichte über das Wesen, den Entwickelungsgang und die Früchte des Materialismus, IV. Die physikalische Entwickelung des Planetensystems und die Schöpfungsperiode der Erde, V. Die neuere physikalische Atomenlehre, VI. Die vier möglichen Grundanschauungen vom Wesen der Dinge, VII. Zusammenfassung der Hauptbelege für die Unwissenschaftlichkeit der materialistischen Hypothese. Ungeachtet mancher untergeordneten Irrungen, Ungenauigkeiten und unrichtiger Angaben steht diese Schrift unter den gegen den Materialismus gerichteten Schriften ganz entschieden in erster Linie. Ihre b e d i n g t e Atomenlehre zu prüfen, würde an dieser Stelle zu weit führen. Es genüge die Bemerkung, dass sie von den groben Formen der Atomistik sich bedeutend unterscheidet und mit Fechner's und Lotze's bezüglichen Lehren sehr nahe verwandt ist. Es durchweht daher Böhner's Anschauung ein persönlichkeitspantheistischer Zug, der sie die volle Wahrheit zu erreichen verhindert. Ist es ihm doch sogar u n e n t s c h i e d e n (S. 262), ob nicht vielleicht der seelische Gliedbau aus Aetheratomen, elektrischen Molekulen, aus Monaden, Dynamiden, oder aus chemischen Atomen bestehe!

In III stellt Rosenkranz nach kurzer Anführung der Sammelschrift Büchner's: Aus Natur und Wissenschaft (1862) die umfassenden Werke, einerseits Wiener's: „Grundzüge der Weltordnung“ (1863), für den Materialismus, andererseits Ulrici's: „Gott und die Natur“ (1862), gegen den Materialismus sich gegenüber. Von Wiener's Werk wird gesagt, dass es für den deutschen Materialismus dieselbe Bedeutung anspreche, wie Holbach's System der Natur im vorigen Jahrhundert für den französischen. R. gibt dann die Grundgedanken Wiener's an, die auf der hundertmal wiederholten (hohlen) Voraussetzung, nur der Stoff sei das Reale, ruhen.

Sehr richtig bemerkt R. darüber: „Die Wiener'sche Weltordnung beruht auf der Hypothese der Existenz der (absolut vorgestellten) Atome, denn beobachtet, streng beobachtet kann ja ein Atom (wenn Atome sind) nicht werden. Die Atome sollen ewig sein, — eine Hypothese — denn beobachtet, streng beobachtet, kann ihre Ewigkeit doch nicht werden. Es soll imponderable Aetheratome, ponderable Körperatome geben — eine Hypothese, denn wahrnehmen lassen sie sich nicht. Die Körperatome sollen gradflächig gestaltet sein, — eine Hypothese, um die Krystallbildung leichter zu erklären. Die Schwingungsdauer aller Atome im Beharrungszustande soll dieselbe sein, — eine Hypothese. Die Pflanzen- und Thierzelle soll aus Atomaggregaten, aus Molekulen, bestehen und sich doch aus sich selbst umzugestalten vermögen — eine Hypothese. Die Welt ist ein Mechanismus, in welchem die erhaltende Kraft aus einer Form in die andere sich umsetzt, aus Wärme in Bewegung, aus Bewegung in Wärme. Da nun die Sonne einst Wärme auszustrahlen aufhören wird — eine Hypothese nach der Analogie einer geheizten Dampfmaschine —, so wird auch einst die Erde aufhören, einen Stoffwechsel zu erzeugen. Es wird jener Stillstand der Welt eintreten, den Helmholtz 1852 in seiner Abhandlung: „Ueber die Wechselwirkung der Kräfte" prophezeite. Wie Helmholtz, tröstet Herr Wiener S. 802 mit der Erwartung, dass bis zu diesem traurigen Ende noch viele Millionen Jahre vergehen würden!" R. bezieht sich hier mit Unrecht nicht auf seinen schon 1856 gehaltenen Vortrag: „Ueber Helmholtzens Beweis für den endlichen Stillstand des Weltalls,"*) in welchem er mit triftigen Gründen die Helmholtz'sche Hypothese widerlegt. Seitdem ist sie von verschiedenen Forschern, theils wie von Fick**) in Frage gestellt, theils wie von Fr. Mohr und H. J. Klein***) verworfen worden und wird gewiss immer allgemeiner verworfen werden. Sie ist nur eine der vielen gräulichen Ausgeburten einer von gesunden Principien der Naturphilosophie verlassenen naturwissenschaftlichen Forschungsweise.†) Weiterhin zeigt R., dass

*) Gelesen in der physikalisch-ökonomischen Gesellschaft zu Königsberg am 28. Mai 1856.

**) Die Naturkräfte in ihrer Wechselwirkung von Prof. A. Fick (Würzburg, Stahel 1869) S. 70.

***) Kosmologische Briefe über die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Weltbaues. Von H. J. Klein, (Graz, 1873), S. 28 ff. 32.

† Baader kannte schon in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die grässlichen Consequenzen jeder atheistisch-mechanischen Wärmetheorie. Vergl. Baader's S. Werke III, 18—19. Die falsche Theorie von Helmholtz, Clausius etc., ist im Grunde nicht einmal neu.

für Wiener nur der Widersinn eines körperlichen Geistes, eigentlich nicht einmal eines k. Geistes, sondern eine Ausschwitzung der Materie, des Körpers, das sein soll, was wir Geist nennen. In seiner eigenen Sprachweise ist ihm der Geist das Thätigkeitsvermögen des Gehirnes, ein Gedanke ein gewisser Bewegungszustand des Gehirns, und darum sind ihm alle Gedanken chemische Zersetzungsvorgänge im Gehirne. Wiener vergleicht Gehirn und Gedanken mit der Gluth eines brennenden Körpers. „Wie die Gluth eines brennenden Körpers der Vorgang der chemischen Verbindung desselben mit dem Sauerstoffe der Luft ist, so ist der Gedanke der Vorgang einer Bewegung, und zwar einer chemischen Zersetzung eines Gehirntheils. Die Gluth ist weder der brennende Körper noch der verbrennende Sauerstoff, noch das Verbrennungserzeugniss; sie ist überhaupt kein Stoff, sondern nur ein Bewegungszustand von Stoffen; ebenso ist der Gedanke weder das Gehirn oder ein Theil desselben vor jener chemischen Veränderung, noch nach derselben, noch überhaupt ein Stoff, sondern gerade der Bewegungszustand selbst. Gluth und Gedanke hören auf mit dem bestimmten Bewegungsvorgange, während der glühende Körper in seinem ganz oder theilweise veränderten Zustande und das Gehirn in seinem stellenweise, und an diesen Stellen theilweise veränderten Zustande bestehen bleiben.“*)

Dieser Vergleich ist in seiner Art prächtig und den Materialismus genau bezeichnend. Nur hat er die Eigenthümlichkeit für den Denkenden, dass er absolut nichts beweist. Die Kluft zwischen dem todten Stoff und dem Leben, zwischen Stoff und Leben und dem Geist hat auch Wiener (vergl. S. 241) nicht zu überbrücken vermocht und daher sind seine nichts erklärenden Worte und Vergleiche in den Wind gesprochen. Das Gehirn als physiologisches Organ ist, so complicirt es sei, um nichts weniger materiell als der Stein, das Eisen, der Phosphor, und gleichwenig wie diese fähig, Gedanken zu produciren, auszugleichen, auszuschwitzen oder auszuscheiden. Materialist, möchte man ausrufen: „Lass' deinen muthlosen Anker hie!“ Es dient zu nichts hier, wie Wiener die Phrenologie mit ihren 35 Gehirnorganen einzuschieben um den Schein einer Vermittelung zwischen dem Körperlichen und Geistigen hervorzubringen. Aber das muss man Wiener lassen, dass er sein „System“ durchgebildet hat, wie kein anderer Materialist und auch Holbach nicht. Nur ist es weiter nichts als

*) Die Grundzüge der Weltordnung von Prof. Dr. Christian Wiener. S. 727—728.

geschickt verkettete Aggregation von Scheinerklärungen und Scheinbeweisen, von nicht weniger als 808 Seiten. Die Schrift wird indirekt fördernd wirken, weil jede falsche Grundanschauung, sobald sie sich zum Systeme durchgebildet hat, ihre Unhaltbarkeit durchsichtigst offenbart, so wie Hegel's Pantheismus sich selbst die Grube grub, sobald er als durchgebildetes System fertig war. Eine umfassende und erschöpfende Kritik des Wiener'schen Werkes ist indessen noch nicht vorgenommen worden, wird aber sicher nicht ausbleiben.

Der von R. dem Materialisten Wiener als Antimaterialist gegenübergestellte Ulrici hatte sein berühmtes Werk: „Gott und die Natur", schon vor Wiener's Werk (1862) erscheinen lassen, war also nicht in der Lage, Wiener's Werk zu berücksichtigen. Aber auch in der zweiten Auflage seines Werkes (1866) und ebensowenig in den Anfängen seines Werkes: „Gott und der Mensch", (I. Leib und Seele, II. Grundzüge der praktischen Philosophie, 1. Naturrecht), 1866 und 1873, findet sich eine Bezugnahme auf Wiener's Grundzüge der Weltordnung. Ulrici's Leistung wird von R. in kritischer Beziehung an Vollständigkeit wie an Gründlichkeit eine ausserordentlich verdienstliche genannt. „Alle Widersprüche, in welche sich die materialistische Theorie durch eine gedankenlose Metaphysik, durch eine einseitige Anwendung der ontologischen Kategorien, durch leichtfertige Paralogismen verwickelt, werden mit Ausdauer verfolgt, mit Klarheit dargelegt. Ulrici versucht dann den positiven Nachweis, dass die Natur sowohl in ihrem allgemeinen Geschehen als in ihrer kosmischen und tellurischen Organisation ohne die Voraussetzung Gottes undenkbar ist, und schliesst mit der Erörterung seines providentiellen Verhältnisses zur Natur und Geschichte, indem er hierbei vorzüglich den Zweckbegriff geltend macht." Wenn R. dann bezüglich der positiven Aufstellungen Ulrici's zwei Punkte berührt, die ihm eine Beeinträchtigung seiner Tendenz zu sein scheinen, so würde deren Prüfung uns hier zu weit führen. Mit Ulrici's bedeutungsvollem Werke glaubt R. die Uebersicht der Literatur des deutschen Materialismus schliessen zu sollen, nicht aber seine Abhandlung. Er wendet sich vielmehr nun zu einer Kritik des Materialismus, die zu dem Trefflichsten gehört, was in neueren Zeiten gegen den Materialismus geschrieben worden ist. Nur bezüglich einer Behauptung haben wir eine Erinnerung zu machen. Wir können nämlich freilich der Voraussetzung nicht widersprechen, dass (trotz der bündigsten Widerlegungen) der Kampf der Extreme fortdauern werde, aber wir müssen der Behauptung entgegentreten, dass

der Kampf desshalb fortdauern werde, weil die entgegengesetzten Standpunkte zu tief in dem Wesen der Natur und des Geistes selber wurzelten. Wäre diess der Fall, so wäre an eine Ueberwindung und Entwurzelung des Materialismus gar nicht zu denken. Da er aber falsch ist, wie R. einräumt, so muss er auch überwindbar und ausrottbar sein, und dann kann er nicht im Wesen der Natur und des Geistes selber wurzeln. Seine Fortdauer oder Nichtfortdauer hängt vielmehr davon ab, ob die Wissenschaft des Geistes dahin erstarken wird, dass sie sich in der denkenden Menschheit als allgemein gültig durchsetzen kann und wird. Und dies ist nur zu erwarten, wenn die sittliche Bildung der Menschheit Hand in Hand mit der gesteigerten intellektuellen Bildung vorschreiten wird. Dann aber wird der Materialismus unfehlbar überwunden werden und verschwinden. Schon jetzt würde der Materialismus nicht begabte Geister für sich haben können, wenn ihr logisches Denken nicht beeinflusst wäre von Trieb- und Willenseinflüssen, die es von der richtigen Bahn ablenken. Nichts ist auffallender als die Summe von Widersprüchen, welche sich die Logik, das Denken der Materialisten zu schulden kommen lässt, erklärbar nur aus den dem reinen Denken fremden Einflüssen. Hundertmal nachgewiesen bis zur Evidenz, kehren sie doch immer wieder, als ob nichts geschehen wäre, weil jene Einflüsse nicht mit vollem Ernst, oft mit gar keinem, abgewiesen werden. Eine gründliche Logik, ernstlich erwogen und festgehalten, könnte allein schon vor allem theoretischen Materialismus bewahren.*) Einer gründlichen Logik bliebe überall gewiss, dass der Materialismus falsch ist und absolut unfähig, wissenschaftliche Einsicht in das Wesen der Dinge zu gewähren, schon weil er im Widerspruch wurzelt, über den Widerspruch nicht hinaus kommt und zur Aufhebung des Unterschieds von Wahr und Falsch unausweichlich hingedrängt wird, sich also selber aufhebt.

Soviel bis heute bekannt ist, tauchte der Materialismus zuerst bei den alten Indern auf, denselben Indern, welche vorher im phantastisch ausschweifendsten Idealismus geschwelgt hatten. Ganz ähnlich wie bei den Deutschen der Idealismus in verschiedenen Nuancirungen in Kant, Fichte, Schelling und Hegel dem Hereinbrechen des Materialismus vorausgegangen war. Der Umschlag vollzog sich bei den Indern in ganz ähnlicher Weise wie bei den Deutschen, und wenn bei den Deutschen die Einwirkungen der

*) Vergleiche das Erkenntnissprincip von Hermann Ilgen. Salzungen, Scheermesser, 1868.

christlichen Weltanschauung nicht unvertilgbar wären, so würde Deutschland durch das Wechselfieber des Idealismus und des Materialismus der analogen Zerrüttung unterliegen, wie Indien ihr unterlegen ist. Man schaue nur recht tief in die Geschichte der indischen Philosophie hinein, und man wird mutatis mutandis mit Staunen und Schrecken erkennen, welchem Abgrund Deutschland entgegengehen würde, wenn es nach dem Vorgang Baader's nicht hochbegabten Forschern gelingen wird, aus den Wurzeln der deutschen geistigen Bildungsgeschichte heraus eine tiefe Philosophie zu gestalten, welche über die fieberhafte Oscillation zwischen Idealismus und Materialismus hinausheben kann. Diesem Ziele zu hat auch Rosenkranz, wiewohl von Hegel her noch zu einseitig spiritualistisch, in seiner Kritik des Materialismus mehrere bedeutsame Schritte gethan und zum Schluss, recht zur Bestätigung der oben angedeuteten Gefahren, die unverhohlenen nihilistischen Consequenzen des Materialismus aus dem „Auszug aus dem Tagebuch eines Materialisten“ (R. Schuricht's) auf das Deutlichste und Schaudervollste illustrirt.

Die seit der besprochenen Abhandlung von Rosenkranz erwachsene materialische und antimaterialistische Literatur werden wir wohl demnächst aus dem zweiten Bande der zweiten erweiterten Auflage der Geschichte des Materialismus von Fr. A. Lange kennen lernen.

27.

Das streitige Land. Erster Theil. Eine kritische und experimentelle Untersuchung über den Beweis des Uebernatürlichen. Von Robert Dale Owen, übersetzt von Gregor Const. Wittig, herausgegeben von Alex. N. Aksakow. (Leipzig, Oswald Mutze, 1876.)

Der vorliegende erste Theil des bezeichneten Werkes (welcher den 13. und 14. Band der Bibliothek des Spiritualismus für Deutschland bildet) bringt eine grosse Zahl von Beobachtungen spiritualistischer oder spiritistischer Phänomene. Sie sind theils unter strenger Prüfung der Quellen andern Beobachtern entnommen, theils beruhen sie auf eigenen Erfahrungen des Verfassers. Derselbe ist, wie so manche andere Spiritualisten, erst nach vielen Prüfungen zu der festen Ueberzeugung von der Realität jener spirituellen Er-

scheinungen gelangt, welche für so Viele Gegenstände des Unglaubens oder des Zweifels sind. Der Verfasser war vor der Feststellung dieser Ueberzeugung nicht Materialist. Aber dass eine namhafte Zahl von Materialisten, die in der Absicht, sie als Selbsttäuschung oder Betrug zu entlarven, auf experimentelle Untersuchungen und Prüfungen jener Phänomene sich eingelassen haben, zu Spiritualisten umgewandelt worden sind, ist eine feststehende Thatsache, wovon sich Jeder überzeugen kann, der die vier Jahrgänge der „Psychischen Studien" vergleichen will.*) Nicht primär erneuerte philosophische Untersuchungen, sondern Beobachtungen von Erscheinungen haben in ihnen jenen Umschwung bewirkt, Erscheinungen, die sie nach den ausdauerndsten und strengsten Prüfungen nicht anders mehr zu erklären im Stande waren, als durch die Annahme des Spiritualismus, das Zugeständniss der Fortdauer der menschlichen Individuen nach dem irdischen Tode und deren verschiedenartige Einwirkungen auf irdisch Lebende. Vor zwei, drei Jahrhunderten und weiter zurück war der Glaube an den Geisterverkehr und das Hereinragen einer jenseitigen Geisterwelt so weit verbreitet und so fest gewurzelt, dass er bei der vorherrschenden Gemüths- und Phantasie-Richtung der Massen des Volkes zu den ausschweifendsten und grellsten Excessen geführt hatte, wogegen sich nothwendig eine starke Reaktion erheben musste. Der Fortschritt der Natur- wie der Geisteswissenschaften, wenn auch nicht ohne Beimischung von Einseitigkeiten sich vollziehend, begünstigte diese Reaktion in nicht geringem Maasse. Der von England und Frankreich her sich verbreitende Deismus begünstigte gleichfalls diese Reaktion, hielt sich aber doch noch in gemessenen Schranken. Diese Schranken durchbrach aber vollends der Materialismus in England und Frankreich, indem er den Unglauben an die Unsterblichkeit als die Krönung der echten und gesunden Aufklärung proklamirte. In Deutschland hielten zwar Leibniz und Kant, jeder in seiner Weise, den Glauben an die Unsterblichkeit aufrecht, aber besonders der Letztere suchte sich das Eingehen auf Untersuchungen über Geisterverkehr möglichst vom Leibe zu halten.**) J. G. Fichte blieb sogar noch da, als er seinen subjektiven Idealismus in einen idealistischen Pantheismus umgestaltete, von einem Anfluge Kantischer Ideen beherrscht in

*) Psychische Studien. Von Alex. Aksakow. Leipzig, Mutze 1874—77.

**) Kant's S. Werke von Hartenstein, 2. Auflage, II, 317—381. — Anthropologie von J. H. Fichte, 3. Auflage S. 393—44. — Allgemeiner literarischer Anzeiger. Jahrgang 1874, S. 1—92 ff. Ph. Schriften Hoffmann's VI. Band.

seiner Lehre von der Unvergänglichkeit derjenigen geistigen Individuen, welche in ethischer Bewährung in das Jenseits übergingen. Erst die Schellingisch-Hegel'sche Philosophie mit ihren Seitenzweigen der Oken'schen, Schleiermacher'schen, Wagner'schen etc. Richtungen untergrub in Deutschland den Glauben an die Unsterblichkeit in weiten Kreisen der Gebildeten, wiewohl Schelling und Schleiermacher denselben später wieder kräftig zu stützen suchten. Aber die Geister, die sie unvorsichtig gerufen hatten, wurden sie nicht los und konnten dem Hereinbrechen des Materialismus in Deutschland keinen wirksamen Damm entgegensetzen. Die geistigen Enkel Schelling's, vom Hegelthum zum Materialismus abgesprungen, Feuerbach und Strauss, führten materietrunken den Reigen der entschlossenen Unsterblichkeitsleugner, und Schopenhauer sammt seinen zahmen und wilden halb Anhängern, halb Umbildnern fraternisirten mit den Unsterblichkeitsleugnern aller Art, und Einer von ihnen ist kühn genug, der Existenz der Menschheit selbst, ja des Universums, des Inbegriffs alles Gewordenen, Geschaffenen, Bedingten, ganz ernsthaft zu Leibe zu gehen. Baader, Herbart und Krause hielten inmitten dieser Sturmfluthen, so weit sie dieselben noch erlebten, die Unsterblichkeitslehre entschieden fest, wie weit sie auch in ihren Begründungsversuchen auseinandergehen mochten, und Baader anticipirte sogar Hauptlehren des späteren experimentellen Spiritualismus. — Was nun die von dem Verfasser vorgetragenen Beobachtungen, thatsächlichen Erfahrungen und Selbsterlebnisse betrifft, so zeugen sie von dem Ernste einer sorgfältigen Prüfung, gewissenhafter Auffassung und strengster Wahrheitsliebe ihrer Beurtheilung. So überraschend, erstaunlich, schwer glaublich diese Vorkommnisse gar Vielen anfänglich erscheinen mögen, so werden sie doch bei ernstlichem Durchdenken sich unvermögend finden, andere Erklärungen der Haupt-Thatsachen zu entdecken, welche auf evidente und entscheidende Weise an die Stelle der spiritualistischen Erklärung gesetzt werden könnten. Es bleibt da nur die einzige Ausflucht noch übrig, dass man lieber auf jede Erklärung verzichten wolle, als sich die spiritualistische gefallen zu lassen, wie man ja auch bei Taschenspielerkünsten wenigstens meistens auf Erklärung zu verzichten in der Lage sei, obwohl man genau wisse, dass Alles mit natürlichen Dingen zugehen müsse. Allein diese Analogie trifft nicht zu. Denn bei Taschenspielerkünsten kann man die Erklärung getrost auf sich beruhen lassen, weil man weiss oder glaubt, dass der Künstler sie zu geben vermöchte, ohne etwas Magisches oder Uebernatürliches in Anspruch zu nehmen. Bei den

spiritualistischen Phänomenen aber kann es intellektuell und moralisch keineswegs erlaubt sein, die spiritualistische Erklärung abzuweisen, wenn eine andere Erklärung sich als absolut unmöglich erweist. Nicht als ob jenen Spiritualisten beizupflichten wäre, welche behaupten, erst der experimentelle Beweis der Fortdauer nach dem Tode gebe dem Unsterblichkeitsglauben Halt und Festigkeit. Denn der Unsterblichkeitsglaube brauchte nicht auf den Spiritismus zu warten, um sich als wohlbegründet zu wissen. Der Christ kann vollkommen ohne den Spiritismus bestehen und auskommen, und sein Unsterblichkeitsglaube kann eine tiefere und edlere Gestalt gewinnen, als wenn er ihm durch experimentellen Beweis abgezwungen würde. Zum Gewissesten, was die h. Schrift n. Testamentes der Welt überliefert hat, gehört, dass Jesus die Unsterblichkeitslehre aufs innigste mit seiner erhabenen Ethik und beide mit der Gotteslehre verschmolz, so dass, wenn Autorität entscheiden soll, Diejenigen als Thoren erfunden werden, welche die Autorität Jesu, des Menschensohnes, des grössten Weltumgestalters der Menschheitsgeschichte, des Erlösers aus den Banden der intellektuellen und moralischen Finsterniss, der Autorität eines Spinoza, Hegel, Feuerbach, Büchner nachsetzen. Wie es nun vollgültige Glaubensgründe für die Unsterblichkeit gibt, so gibt es auch rein philosophische Gründe für die Unsterblichkeitsüberzeugung, die ihre volle Kraft in sich selbst tragen. Denn wenn nur die theistische Weltanschauung der menschlichen Vernunft Genüge thun kann, da jede andere an unausgleichbaren Widersprüchen leidet, wie der gemeine Pantheismus, der Naturalismus, der Materialismus, so muss jeder tieferen Betrachtung einleuchten, dass Gott als absolute Persönlichkeit auch die unendliche Liebe ist, folglich Gott nicht als der Moloch, der Menschenopfer fordert, nicht als der Saturn, der vom Frasse seiner Kinder lebt, gedacht werden kann, sondern als der Liebhaber des Lebens, der die geistigen, persönlichen Wesen nur zur Unvergänglichkeit geschaffen haben kann, da seine Liebe, weil sie ewig ist, auch unvergängliche Gegenstände seiner Liebe schafft, welche sich zuhöchst nur an dauernden Persönlichkeiten bethätigen kann.*)

*) Wenn ein neuerer Kritiker sagt: wenn ein Gott existirte, so müsste Alles, ohne Ausnahme, zweckmässig sein, was aber nicht der Fall sei, so kann er nur von einem beschränkten, falschen Begriff des Zweckmässigen aus geurtheilt haben. Von der Einsicht in die Wahrheit des Theismus aus, ist es gewiss, dass Alles dem höchsten Zwecke des Universums entsprechen muss, wenn es auch der beschränkte, unvollkommene Verstand der Menschen noch nicht in allem Einzelnen zu erkennen vermag. Was unmittelbar nicht zweckmässig scheint, kann doch mittelbar, auf den höchsten Weltzweck bezogen,

Der volle und vollgültige Beweis der Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit der geistigen Individuen kann nur der philosophische sein und niemals ein bloss empirischer, folglich auch nicht der experimentelle des Spiritualismus oder Spiritismus. Denn der letztere reicht nicht weiter und kann nicht weiter reichen, als zur Ueberzeugung, dass irdisch Lebende nach ihrem Tode im Jenseits fortdauern. Wie lange sie aber fortdauern und ob durch unendliche Zeit hin oder ewig, darüber kann er wenigstens unmittelbar nichts beweisen. Denn er muss zunächst die Möglichkeit offen lassen, dass jedes geistige Individuum nur eine endliche Reihe von Metamorphosen fortdauern könnte, um irgend wann seiner natürlichen Endlichkeit zu unterliegen. Kann gezeigt werden, dass er dieser nicht zu unterliegen braucht und nicht unterliegt, dass er vielmehr ewig fortlebt, so vermag dies nur ein philosophischer, ein apriorischer Beweis zu leisten. Es ist daher klar, dass der experimentelle Beweis des Spiritualismus für die Fortdauer von sehr vielen Spiritualisten überschätzt wird, weil es ihnen meist an tieferer philosophischer Bildung fehlt. Der grössere Theil der Spiritualisten kommt über den Empirismus nicht hinaus, wie denn das Heerlager der sogenannten Spiritualisten, so weit sie den gebildeten Kreisen

---

zweckmässig sein, ja muss es sein und kann und muss, je mehr der Mensch der Erkenntniss des Einzelnen aus dem Zusammenhange des Ganzen sich nähert, einem vollkommenen als dem höchsten Zwecke dienend von ihm erkannt werden. Alle scheinbaren Instanzen gegen die Zweckmässigkeit wurzeln in den von der Verleihung der Freiheit des Willens an die geistigen und der Selbstwirksamkeit der Natur durch Gott möglich gewordenen Conflikten, Verwickelungen und Störungen. Gerade die Zweckmässigkeit des Alls erheischte jene Verleihung von Seiten Gottes, und gerade deren Versagung wäre das Zweckwidrige gewesen, weil ohne sie Leben des Alls, Individualität, Tugendübung, ethisches Denken, Wollen, Handeln und Bilden, Entwickelung, Geschichte, Vollendung des Ganzen und Einzelnen unmöglich gewesen wären. Es ist daher absurd, aus den aus ihrer von einer Welt unabtrennlichen Möglichkeit heraus faktisch gewordenen und werdenden Störung des Weltprocesses den Uebeln, Leiden, Missbildungen, Gründe gegen die Existenz Gottes, seine Allmacht, Allweisheit und Alliebe ableiten zu wollen. Alle Störungen, alle Uebel, alle Leiden etc. dienen in der Hand Gottes dem höchsten Weltzweck in der Leitung zur Allvollendung. Schon jetzt fängt der Spiritualismus an, tiefe Lichtblicke in die göttliche Oekonomie des Weltalls, die göttliche Weltregierung, die göttliche Erziehung der gesammten Menschen- und Geisterwelt zu eröffnen, und diese Lichtblicke werden sich stetig erweitern und vertiefen. Wenn Hegel sagt: das Wirkliche ist das Vernünftige, so muss ihm wohl ein dem oben Ausgesprochenen verwandter Gedanke vorgeschwebt haben, den vor trivialen Missdeutungen zu schützen, seinem absoluten pantheistischen Idealismus nicht hinlänglich gelingen konnte.

angehören, sich grösstentheils aus jenen der wirklichen oder vermeintlichen Empiristen rekrutirt hat.*) Daher erklärt es sich auch, dass es unter ihnen wenigstens einzelne seltsame Figuren gibt, die, experimentell auf's Festeste von dem Hereinragen der Geisterwelt in die irdische überzeugt, gleichwohl erklären, sich für das kommende jenseitige Leben die Untersuchung vorbehalten zu müssen, ob es auch einen Gott gebe oder nicht. Sie wollen gleichsam mit der Nase auf das Dasein Gottes gestossen werden, sonst wollen oder können sie nicht an dasselbe glauben, wie unsere Materialisten naiverweise, um an die Seele glauben zu können, sie ihren Sinnen dargeboten wissen wollen. Mit dem Vorherrschen des Empirismus in den slavischen und romanischen Ländern, in England und Amerika hängt es denn auch guten Theils zusammen, dass dort der Spiritualismus oder Spiritismus weit mehr in die gebildeten und selbst in die gelehrten Kreise eingedrungen ist als in Deutschland, wo besonders die letzteren mit wenigen Ausnahmen noch immer die spiritistische Literatur theils ignoriren, theils mit feiger Scheu unbesprochen lassen, theils ohne Kenntniss verdammen. Wenn nun der Spiritualismus bezüglich der Unsterblichkeitsfrage dem gläubigen Christen (wie den Gläubigen jeder andern monotheistischen Religion) und dem theistischen Philosophen**) nicht eine neue Entdeckung, sondern nur eine Bestätigung seiner Ueberzeugung gewähren kann, so dient diese doch zur Bestärkung seines Glaubens und darf in dieser Rücksicht keineswegs unterschätzt werden. Wirft man aber einen Blick auf die ungeheure Ausdehnung des Unglaubens oder doch des Zweifels an die Unsterblichkeit, welche seit zweihundert Jahren, und am meisten wohl im laufenden Jahrhundert, durch die Lehren des Pantheismus, Naturalismus und Materialismus erwirkt worden ist; so darf man die Ansicht Derjenigen, welche im Hervortreten der spiritistischen Erscheinungen in allen civilisirten Ländern die Hand der Vorsehung erblicken wollen, nicht leichtsinnig von der Hand weisen. Man kann sehr wohl des Glaubens sein, dass es seinen Grund in den Gesetzen der göttlichen Er-

*) Die Materialisten sind nicht wirkliche, sondern nur vermeintliche Empiristen. Denn der Materialismus ist nicht Erfahrung, sondern falsche Speculation, Pseudophilosophie. Nicht der wahre, sondern nur der falsche Empirismus leugnet das Apriorische.

**) Auch der sogenannte Persönlichkeitspantheismus ist eine Form des Theismus, dessen bedeutendster Vertreter in neuerer Zeit Schelling ist, und dem Weisse, Chr. Hermann, Fechner, Lotze, Trendelenburg, wie diesem Kym, gefolgt sind, zum Theil ohne sich ihres Hauptes zu erinnern. Vergl. Metaphysische Untersuchungen von Dr. A. L. Kym, S. 347 ff.

ziehung des Menschengeschlechtes hat, dass gerade in der jetzigen Krisis der Menschheit, im 19. Jahrhundert, nachdem Pantheismus, Naturalismus, Materialismus bis zur Erschöpfung ihre blendenden und verblendenden Triumphe ausgespielt haben, die spiritualistischen Erscheinungen in grossartigem Maassstab hevortreten sollten. Grossartig ist diese Erscheinung wenigstens in Rücksicht ihrer Ausbreitung, da die Zahl der von ihr Ergriffenen in allen Welttheilen nicht leicht unter zehn Millionen geschätzt werden kann, wobei die Hunderte von Millionen, welche ohne Berührung mit dem Amerikanischen und Europäischen Spiritualismus, oder doch schon vor seiner Erscheinung, verwandten Anschauungen huldigten und huldigen, ausser Rechnung bleiben. Mag man sich immerhin darauf berufen, dass die Ausbreitung eines Glaubens, einer Anschauung, einer Ansicht über Millionen hin noch nicht als Beweis ihrer Wahrheit gelten könne, so kann doch eine so imposante Erscheinung ohne grossen Nachtheil von der Wissenschaft nicht ignorirt werden. Mit vollstem Rechte beruft sich der Herausgeber der Uebersetzung des Werkes von Owen, Herr Staatsrath Alexander Aksakow, auf die unwiderleglich wahren, prägnanten Worte des Herrn Wallace: „Wir haben der Skizzirung von Owen's Buch desshalb einen so grossen Raum gewidmet, weil es erstens Beachtung verdient als ein literarisches Werk von einer hohen Bedeutung; und zweitens, weil es uns in hervorragender Weise Erscheinungen vorführt, welche entweder die riesigsten und geheimnissvollsten Täuschungen, oder die bedeutungsvollsten Thatsachen und Wahrheiten sind. In beiden Fällen verdient es eine vollkommene und ehrliche Besprechung. Auch liegt ein solcher Gegenstand nicht ausser dem Bereiche eines streng fach-wissenschaftlichen Journals; denn betrachten wir ihn, in welchem Lichte wir wollen, er ist wirklich eine wissenschaftliche Frage. Wenn er ein Betrug oder eine Täuschung ist, so ist er von einer so weit verbreiteten Natur und beeinflusst eine solche Anzahl von wohlerzogenen und selbst wissenschaftlichen Männern, dass wir ein Recht haben, von der Wissenschaft eine volle und befriedigende Auseinandersetzung desselben zu fordern. Wenn er eine Wahrheit ist, dann ist er gewiss, wie Mr. Owen behauptet, eine Wissenschaft für sich selbst; und zwar eine neue Wissenschaft von der überwältigendsten Bedeutung in ihrem Einflusse auf Philosophie, Geschichte und Religion."*)

Wollen die Männer der Wissenschaft in Deutschland in der Unerschrockenheit, die schwierigsten und verwickeltsten Probleme

*) Das streitige Land I, p. XXV—XXVI.

in Angriff zu nehmen, hinter den Forschern des Auslandes zurückbleiben? Wird es ihnen weniger anstehen den Muth der Forschung zu bewähren, als die Amerikaner Hare, Edmonds, Owen, die Engländer Crookes und Wallace etc., die Franzosen Flammarion, Lafontaine etc., die Russen Butlerow, Wagner etc.? Wenn wir unsere unumwundene Ueberzeugung mit der Erklärung aussprechen, dass uns der Spiritualismus für eine Wahrheit gilt, womit wir nicht denjenigen Spiritualisten zustimmen, welche denselben zu einer neuen Religion machen wollen, zu welchen auch Owen nicht gehört, so verlangen wir doch selbstverständlich nicht entfernt eine prüfungslose Zustimmung, sondern wir wollen zunächst nichts, als dass der Bann gebrochen werde, unter den die grosse Mehrheit der deutschen Forscher bisher bei geringer, unter allen Umständen ganz unzulänglicher oder auch gar keiner Prüfung den Spiritualismus gestellt haben. Die offene Kundgebung unserer, allerdings von uns für unwiderleglich gehaltenen Ueberzeugung kann, soll und darf sie nicht hindern, umfassende Prüfungen anzustellen, und das Feld steht ihnen ja frei, zu widerlegen, wenn sie nach umfassender Kenntnissnahme, Prüfung und eigenen Beobachtungen und Versuchen zu widerlegen vermögen sollten. Es kann sich hier natürlich nicht darum handeln, behaupten zu wollen, dass alle angeblichen Thatsachen, die in hunderten von Schriften und Zeitschriften als spiritualistische vorgetragen werden, vor dem Forum der Kritik sich bewähren würden, noch weniger darum, dass alle oder auch nur die meisten an angebliche Thatsachen geknüpfte Erklärungsversuche, Voraussetzungen und Folgerungen die Prüfung bestehen würden*), sondern es wird nur behauptet, dass von den ersteren eine nicht geringe Anzahl sich als echt erweisen und dass aus der kritischen Sichtung der letzteren sich eine haltbare Theorie des Spiritualismus herstellen lassen muss.

Der zweite Theil des „Streitigen Landes“ von Owen ist überschrieben: — „Eine Adresse an die protestantische Geistlichkeit

*) Schon darum nicht, weil die Erklärungsversuche der verschiedenen Fraktionen des Spiritualismus bei Uebereinstimmung in einigen Hauptpunkten in anderen noch immer weit auseinander gehen. Ein Schicksal, welches noch allen Religionen wie allen philosophischen Systemen beschieden war. Noch heute arbeiten begabte Forscher an der erstrebten Ausgleichung der Lehren der verschiedenen christlichen Confessionen, und analoge Strebungen gelten der Ausgleichung der bedeutendsten Systeme der Philosophie. Eine analoge Arbeit ist uns auch bezüglich des Spiritualismus nicht erspart.

aller Länder und Confessionen über den Verfall des Protestantismus.“ — Seine Beurtheilung mag vorerst den theologischen Zeitschriften überlassen bleiben. Hier soll nur kurz Kenntniss davon gegeben werden, dass der Verfasser über die Lehren der christlichen Confessionen sowie der Reformatoren hinaus zum Urchristenthum, zur Lehre Christi selbst, zurückkehren zu sollen glaubt und dass er den Spiritualismus für nothwendig erklärt, um die Wahrheiten und den Fortschritt des Christenthums zu bestätigen und zu bestärken. Er erklärt sich gegen die Untrüglichkeit und Irrthumslosigkeit der Confessionsdogmen, wie der Schriften des alten und des neuen Testamentes, somit auch gegen die wörtliche oder strikte Inspirationslehre, gegen die Wunder im kirchlich-dogmatischen Sinne, gegen die Prädestinationslehre und den Determinismus im Gegensatze der Freiheitslehre, gegen die dogmatische Erbsündenlehre, gegen die Lehre ewiger Verdammniss, und vertheidigt die Möglichkeit und Wirklichkeit des Fortschritts und des Wachsthums der Offenbarung Gottes und der Erkenntniss der Wahrheit überhaupt, wie insbesondere der Religionswahrheiten. Der Spiritualismus ist ihm nicht eine neue Religion, sondern die Vollendung des Christenthums.

28.

Spiritualistische Betrachtungen mit besonderer Beziehung auf das Werk: „Der jetzige Spiritualismus und verwandte Erfahrungen der Vergangenheit und der Gegenwart.“ Von Prof. Dr. Maximilian Perty. Ein Supplement zu des Verfassers „Mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur.“ (Leipzig und Heidelberg, Winter'sche Buchhandlung, 1877).

I.

Bekanntlich hat der neuere Spiritualismus in der Form des Spiritismus in allen cultivirten Ländern der Erde, am Meisten in Nordamerika und England, erhebliche Ausbreitung gewonnen. Auch in Deutschland ist er verbreiteter, als die Zeitungen und Zeitschriften errathen lassen. Während aber in Amerika, England, Frankreich und andern Ländern die Männer der Wissenschaft sich nicht scheuen, den Spiritualismus wissenschaftlich zu untersuchen und sich in Zeitschriften, Broschüren und grösseren Schriften je

nach ihren Ergebnissen für oder gegen auszusprechen, lehnen die deutschen Forscher bis auf wenige Ausnahmen*) jede eingehende Untersuchung ab mit einer Art Widersetzlichkeit, welche im entschiedensten Widerspruch mit ihrem Grundsatz der rücksichtslosen Wahrheitserforschung um jeden Preis, und sollte es auch den Untergang Gottes und des Weltalls gelten, steht. Es sieht fast so aus, als ob sie, die mit stolzen Worten gegen „die Gemeinheit" der Menschenfurcht donnern, wenn es gilt: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu leugnen, aus purer Menschenfurcht vor der Untersuchung zurückbebten, wenn nicht die Vermuthung noch näher läge, dass sie sich aus einer leisen Besorgniss von aller Untersuchung fern halten, sie möchten sich andernfalls von der Wahrheit des Spiritualismus überzeugen müssen, wie sich bereits eine gar nicht geringe Zahl von Pantheisten, Naturalisten, Materialisten (Atheisten), die sich in der Absicht der Widerlegung ernstlich prüfend auf die spiritualistischen Untersuchungen einliessen, sich felsenfest von der Wahrheit des Spiritualismus überzeugt haben.**) Der berühmteste dieser ehemaligen Materialisten, der auf den Grund jahrelanger strengster, gewissenhafter Untersuchungen von der Unwiderleglichkeit des Spiritualismus sich überzeugt hat, ist Alfred Russel Wallace, der Mitbegründer der neueren Abstammungslehre und Verfasser weltberühmter umfassender naturwissenschaftlicher Werke.***) Man sollte erwarten, dass eine solche Erscheinung vor Allen die deutschen Naturforscher reizen müsste, die Sache ernstlichst zu prüfen, möge für sie nun das Ergebniss dahin ausfallen,

---

*) Zu diesen Ausnahmen gehört vor Allen J. H. v. Fichte, der in der 3. Auflage seiner geistvollen „Anthropologie" mit tiefgehenden Gründen sich für den Spiritualismus aussprach. Vergl. v. Fichte's „Anthropologie: Die Lehren von der menschlichen Seele, begründet auf naturwissenschaftlichem Wege für Naturforscher, Seelenärzte und wissenschaftlich Gebildete überhaupt." Dritte vermehrte und verbesserte Auflage (1876) S. 119 ff., 285 ff., 343, 389 ff., 447 ff.

**) Vergl. das Verhalten Ludwig Büchner's in Amerika dem Spiritualismus gegenüber in dem Vortrag des Grafen Poninski: „Ueberwissenschaftliche Beweise der Existenz und der Fortdauer des menschlichen Geistes und des Verkehrs mit jenseitigen Geistern." S. 12—13.

***) Nicht bloss seine Untersuchungen über die Abstammungslehre, sondern auch seine zwei berühmten Schriften über den Spiritualismus sind in deutscher Uebersetzung erschienen: 1. Beiträge zur Theorie der natürlichen Zuchtwahl von Wallace. Deutsche Ausgabe von A. B. Mayer; 2. Die wissenschaftliche Ansicht des Uebernatürlichen von W., übersetzt von Wittig, herausgegeben von Aksakow; 3. Eine Vertheidigung des modernen Spiritualismus v. W., übers. von Wittig und Aksakow.

dass sie sich von der Unleugbarkeit des Spiritualismus überzeugten, oder dass sie ergründeten, wodurch denn ein in der Wissenschaft selbst von Karl Vogt so hoch gestellter Mann wie Wallace für den Spiritualismus gewonnen werden konnte, wenn dieser als Irrthum nachgewiesen werden können sollte. Anstatt der von Wallace eingeschlagenen spiritualistischen Richtung, die auf seine Abstammungslehre als Zuchtwahllehre modificirend zurückwirken muss, ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden, sehen wir die deutschen Naturforscher in nicht geringer Anzahl den ursprünglich deistischen Darwinismus halb ins Materialistische, halb in hylozoistischen Atheismus übersetzen, oder, wie sie ihre Lehre zu bezeichnen lieben, in idealrealen Kosmologismus oder Pankosmismus (Monismus), und Darwin selbst in ihr atheistisches Schlepptau nehmen, wie die stolze Ankündigung ihrer unter die Aegide von Darwin und Haeckel gestellten Zeitschrift: „Kosmos", nahezu unwiderleglich bezeugt. Das moralische Ansehen Darwin's müsste schwer darunter leiden, wenn er durch sein Verhalten oder vollends durch ausdrückliche Erklärung seiner Zustimmung zu den atheistischen Haeckel'schen und identischen Tendenzen der Mitarbeiter der Zeitschrift: „Kosmos," die Insinuation einiger Materialisten oder Hylozoisten, dass der Deismus seiner ersten Schriften über die Abstammungslehre nur ein weltkluger (d. h. heuchlerischer) Aushängschild gewesen sei, bestätigen sollte. Nun tritt in der vorliegenden Schrift ein deutscher Naturforscher rückhaltlos für die Wahrheit des Spiritualismus in der specifischen Gestalt des Spiritismus (der Wirklichkeit des Verkehrs der Abgeschiedenen mit den irdisch Lebenden) ein. Dieser Mann hat sein ganzes Leben — 30 bis 40 Jahre — der sorgfältigsten Forschung gewidmet, vorwiegend der Naturwissenschaft, und sich durch eine nicht geringe Anzahl kenntnissreicher und geistvoller Werke einen berühmten Namen erworben. Wir erwähnen von seinen Schriften: Blicke in das verborgene Leben des Menschen; Die Natur im Lichte philosophischer Anschauung (Naturphilosophie); Grundzüge der Ethnographie; Die Anthropologie in zwei Bänden; Anthropologische Vorträge; Ueber das Seelenleben der Thiere*) Das direkt bezügliche Werk: Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur, erschien in zwei Bänden, in erster Auflage 1861 und in zweiter 1872. In der ersten

*) Vorträge sind von ihm erschienen: 1. „Ueber die Bedeutung der Anthropologie etc., 2. Ueber die Seele, 3. Ueber die Grenzen der sichtbaren Schöpfung nach den jetzigen Leistungen der Mikroskope und der Fernröhre." Die Angabe der Schriften Perty's ist damit noch keineswegs erschöpft.

Auflage dieses Werkes, dessen Veröffentlichung schon nicht geringe Freiheit von Menschenfurcht voraussetzte, beschäftigte sich Perty mit den magischen Kräften des Menschen und ging kaum weiter, als die Möglichkeit eines Geisterverkehrs einzuräumen. Aber in der Zwischenzeit von der 1. zur 2. Auflage liess er sich zum Theil auf die früheren, zum Theil auf die unterdessen hervorgetretenen spiritualistischen (spiritischen) Erscheinungen ein, überzeugte sich, mit aus eigenen Beobachtungen, von der Realität eines Theils dieser Erscheinungen und trat nun mit demselben Muth für sie ein, wie er es früher für die magischen im irdischen Menschen gethan hatte. Die vorliegende Schrift schliesst sich nun an die zweite Auflage der „Mystischen (magischen) Erscheinungen" an, ohne darum für sich unverständlich zu sein. Wie alle Schriften des Verfassers, zeichnet sich auch die vorliegende durch Reichhaltigkeit des Stoffs, durch Unbefangenheit und Unabhängigkeit des Urtheils, durch Umsicht in der Auffassung und Kritik der verschiedenen Nüancen unter den Spiritualisten und durch Mässigung und Leidenschaftslosigkeit aus.

Nach einer sehr beachtenswerthen Vorrede theilt der Verfasser seine Schrift in vier Abtheilungen: Abtheilung I erörtert einleitend Reichenbach's Od mit Beziehung auf Fechner's „Erinnerungen an die letzten Tage der Odlehre und ihres Urhebers", Sympathie und Antipathie, Traum, Mesmerismus, Hallucination und Vision, die Mariaphanien*) etc. Abtheilung II gibt eine Skizze des jetzigen Spiritualismus, verbreitet sich eingehend über die constatirten Phänomene, über die sp. Mittlerschaft (Mesitie) und führt mit kritischen Beleuchtungen die einzelnen wichtigsten Mittlerinnen und Mittler sammt ihren veröffentlichten Manifestationen vor. Hier erhält der Leser Kenntniss von den Begebenheiten der Schwestern Fox, der Mrs. Guppy, Msr. Fay, Miss Marshall etc., Julie v. Güldenstubbe, Adelma v. Vay,**) dann von dem merk-

*) Oscar Schmidt meint zwar: „Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewussten." S. 8 die Reichenbach'sche Odlehre todtgeschlagen zu haben, aber er zeigt nicht, dass er von dem ganzen Gebiete des Magnetismus, Somnambulismus, Odismus auch nur das Mindeste verstehe. Schon Dr. Berthelen hat Reichenbach gegen verdächtigende Angriffe in Schutz genommen (Psyche redigirt von Dr. Berthelen, Grossenhain, Haffner, 1865, I, 56—72) und seine Beobachtungen sind von englischen Magnetiseuren in den Hauptsachen bestätigt gefunden worden.

**) Freifrau Adelma v. Vay findet mehrere Angaben Perty's über sie, ihre Erziehung, Richtung u. s. w. unrichtig. Es empföhle sich der geehrten Redaktion, die edle und hochbegabte Dame zur Richtigstellung jener Angaben für die Psych. Studien aufzufordern.

würdigen Daniel Home, von Foster, den Brüdern Eddy etc., den Davenports, von Tylor etc., Bougier, Ostrogradsky etc. Hier werden denn auch die Wirkungen der Unsichtbaren, die erstaunlichen Materialisationen in ihren zahlreichen Verschiedenheiten und die den Unkundigen ebenso unglaublichen und doch auf das Unleugbarste constatirten Geister-Photographieen vorgeführt. Diese Abtheilung schliesst mit höchst merkwürdigen besonderen Angaben einiger Beobachter: Edmonds, R. D. Owen's, Léon Favre-Clavairoz etc., welche zu beachten (S. 183—197) wir dem Leser besonders empfehlen. Wo möglich von noch grösserer Wichtigkeit ist der Inhalt der III. Abtheilung: „Verwandte Erfahrungen der Vergangenheit und Gegenwart.“ Wir heben nur einige der wichtigsten Rubriken dieser reichen Abtheilungen hindeutend hervor: „Das Wunder und die Magie, Doppelgängerei, Fernwirkung Sterbender, die Wunder Jesu, seine Auferstehung, Zauberei der wilden Völker, Hindus, Ekstase, Stigmatisation, magisches Erkennen, Divination, Durchschauen anderer Personen, Linné über Wahrsagung, Fernsehen im Traume, Geistererscheinungen, Spukwirkungen etc. Das Bedeutsamste der ganzen Abtheilung sind die Betrachtungen über die Wunder Jesu*) und über Jesu Auferstehung, welche verglichen werden sollten mit den Andeutungen des Wallace und den viel älteren verwandten Wunder-Ideen Baader's.**) Zum volleren Verständniss der reichlich vorgeführten Thatsachen, die vom Verfasser mit menschenmöglichster Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit ausge-

---

*) Die Wunder gehören jedenfalls in das Gebiet des Unbegriffenen, obgleich nicht alles Unbegriffene als Wnnder angesprochen werden kann, denn von vielem noch Unbegriffenen ist zu erwarten, dass es bei weiterer Forschung begriffen werde. Aber nicht von allem Unbegriffenen kann das Begreifen erwartet werden, wie denn Gott nur von Gott absolut begriffen werden kann, wie denn auch der Akt der Weltschöpfung Gottes unbegreiflich bleibt, und wie denn sogar alle und jede Erkenntniss bedingt und somit begrenzt ist, weshalb uns das innerste Wesen aller Dinge und nicht weniger das „Wie“ ihres Seins und Wirkens unergründlich oder unausgründbar bleibt. Nennen wir das Unausgründbare Wunder, so ist der Wunderglaube unabtrennbar vom Gottesglauben, so wie Gottesleugnung Wunderleugnung ist oder doch mit ihr endet. Daran ändert sich auch nichts, wenn wir nie im Stande sein werden, eine genaueste Grenzlinie zwischen dem Erkennbaren und dem Unerkennbaren, dem Ergründlichen und Unergründlichen zu ziehen, woraus nur unsere Berechtigung zu folgern ist, überall über die jeweiligen Grenzen unserer Erkenntniss hinauszuschreiten zu tieferer Erkenntniss, wenn wir auch wissen, dass wir überall zuletzt auf das Unergründbare stossen müssen.

**) Vergleiche des Verfassers: „Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur“, 2. Aufl. II, 451—468.

wählt sind, zeigen sich nun die „Theoretischen Erwägungen“ der IV. Abtheilung von hervorragender Wichtigkeit.

Gleich zu Anfang hervorhebend, dass der Glaube wie die Leugnung der Fortdauer bei Wilden wie bei Gebildeten vorkommt, stellt der Verfasser dem Unsterblichkeitsleugner der classischen Zeit, dem Verfasser der Hist. nat., Plinius, den grossen Mathematiker der Neuzeit, Gauss, als entschiedenen Unsterblichkeit-Gläubigen entgegen und wendet sich sofort gegen die Lehre jener Fraktion der Spiritualisten, welche die Reincarnation annehmen, die sie zu stützen suchen durch Berufung auf die Aussage von Geistern in den Manifestationen von Medien (Mittlern), unter Hinweisung auf orientalische Lehren, ja sogar auf vermeintliche Andeutungen der h. Schrift. Julius Meurer jedoch sucht sie auch philosophisch zu begründen in seiner unstreitig geistreich-frappanten Schrift: „Spiritisch-philosophische Reflexionen über den Menschen-Geist“ (Leipzig, Hartknoch, 1871) und zwar in so umfassender Weise, wie kein Anderer. Der Verfasser berücksichtigt diese Schrift gar nicht und scheint also die Grundlage der weltumfassenden Lehre, worauf darin die gar nicht auf die Erde beschränkte Reincarnation zu stützen gesucht wird, nicht zu kennen.*) Sonst würde er nicht mit v. Güldenstubbe der Reincarnationslehre zugeschrieben haben, eine sinnlose Tautologie der Wiederholung des Erdenlebens eingeführt und eine schlechthin erinnerungslose Fortdauer angenommen zu haben. Denn im Sinne jener höchstens nur hypothetischen Lehre bezeichnet jede Reincarnation einen Fortschritt, und Erinnerung tritt nach jedem Ab-

---

*) Eine mit Meurer's Anschauung sehr nahe verwandte zeigt sich in dem dem „Glaubensbekenntniss eines modernen Naturforschers“ entgegengesetzten „Glaubensbekenntniss einer modernen Christin“ (als Erwiderung etc.) Buda-Pest und Wien 1873. Ohne Alles zu unterschreiben, was darin gesagt ist, müssen wir doch sagen, dass hier den Naturforschern — wenigstens den materialistischen — mit treuherzig naivem Mutterwitz nicht wenig Wahres und genau Treffendes gesagt ist. Es darf aber nicht übersehen werden, dass die Reincarnationslehre Meurer's und der modernen Christin genau eine Erneuerung der Lehren des Origenes ist, wie aus Bruch's Schrift: „Die Lehre von der Präexistenz“ (S. 16—19) zu ersehen ist. Vergl. Origenes von Thomasius, S. 187 ff. Bruch bestreitet die Präexistenzlehre überhaupt. Gegen die Reincarnationslehre scheinen uns die Einwendungen Güldenstubbe's und Perty's nicht absolut entscheidend zu sein, wohl aber steht ihr die völlige Unbegreiflichkeit, ja Unmöglichkeit des Eintretens abgeschiedener Geister in den Embryo oder das Ei des weiblichen Uterus entgegen. Die Physiologie und Pneumatologie können die Annahmen solchen Vorgangs nur für phantastisch erklären.

schluss einer Reincarnation, geschehe sie auf der Erde oder auf einem andern Weltkörper, ein, und auf späteren noch höher erklommenen Stufen Rückerinnerung aller durchlaufenen Lebensphasen, und diess geht so bis zu einem höchsten Ziele (der Vollendung) fort. Wir sagen diess nicht zur Vertheidigung dieser Hypothese, aber wir heben hervor, dass sie nicht zwar so ganz auf der Grundlage der (wenn sie nicht im materialistischen, oder naturalistischen oder hylozoistischen, sondern im spirituellen Sinne genommen wird) nicht zu verwerfenden Entwicklungslehre ruht, aber in naher Beziehung zu ihr steht und daher eingehender und umfassender untersucht werden muss, als vom Verfasser geschehen ist. Die Akten der Reincarnationslehre können daher nicht als durch den Verfasser geschlossen angesehen werden. Wenn der Verfasser dann des späteren Schelling Unsterblichkeitslehre kurz berührt und kritisirt, so ist nur zum Verwundern, dass er die jener lang zuvorgekommene und dabei tiefer dringende Unsterblichkeitslehre Baader's ignorirt, zumal B. nahezu alle Hauptlehren des jetzigen Spiritualismus anticipirt hat. Den Beweis dafür haben wir urkundlich dargelegt in der „Spiritisch-rationalistischen Zeitschrift" von Meurer.*) Nur wie im Vorbeigehen streift der Verfasser Goethe's und Voltaire's Unsterblichkeitsglauben gegenüber dessen Verneinern in L. Feuerbach und Frauenstädt, während erst der Zusammenhang mit ihrer gesammten Weltanschauung, am Meisten des so oft des Spinozismus und Pantheismus überhaupt beschuldigten Goethe, von bedeutenderem Interesse gewesen wäre. Ueber Goethe wird alles Mögliche geschrieben, aber etwas Tiefergehendes und Befriedigendes über seine philosophische Weltanschauung und ihre Entwicklungsphasen ist uns wenigstens nicht bekannt geworden, und doch wäre die Lösung dieser Aufgabe von ganz hervorragendem Interesse.**) Weiterhin bespricht der Verfasser eine Reihe von Schriftstellern für und gegen den Spiritualismus, wie Tylor: Anfänge der Cultur, Figuier: Der Tag nach dem Tode, Davis, John Stuart Mill: Essay über den Theismus, Home, Herbert, Carpenter, Tyndall, Vitringa, A. Wiesner, v. Mirville, Spurgeon, Challis, Elliotson, Gasparin, Cox, Atkinson, Sexton,

*) II. Jahrgang, 1873, V.—VIII. Heft. V. Nr. 1 des vorliegenden Bandes.

**) Wenn Hugo Delff dem grossen Dante eine Stelle in der Geschichte der Philosophie vindiciren will, so könnte man aus gleichem Grunde Goethe eine solche vindiciren. Philosophie findet sich nicht bloss da, wo sie im Harnisch des Systems auftritt Oder sollte man vielleicht besser ein Werk verlangen, in welchem die philosophischen Elemente in den Werken unserer grossen Dichter dargestellt und beleuchtet würden?

Varley, Aksakow, Crookes, Wallace, Stratil, Owen, von Schickh, Allan-Cardec (Rivail), Sargent. In diesen Besprechungen finden sich viele zutreffende Erörterungen und Bemerkungen, deren Beachtung empfohlen zu werden verdient, besonders diejenigen, welche gegen die Bestreiter einerseits und gegen die Uebertreiber andererseits gerichtet sind. Als besonders bemerkenswerth ist hervorzuheben die uns als zuverlässig bekannte Angabe (S. 345), dass H. Stratil in Mödling bei Wien 30,000 geschriebene Mittheilungen von wohl 300 Geistern gesammelt hat, wovon uns ein dicker Band in Manuscript vorlag, welcher sehr bemerkenswerthe Manifestationen enthielt. „Bedenkt man," sagt Verfasser S. 347, „die grosse Menge bedeutender und urtheilsfähiger Menschen in Europa und Amerika, welche die Realität der spiritualistischen Phänomene bezeugen, so kann es doch nur Mangel an Kenntniss dieses Gebietes sein, wenn manche Schriftsteller diese zahlreichen Angaben für Schwärmerei, Aberglauben, Betrug erklären wollen. Was hätten denn die Fox, die Cook und so viele Andere, selbst Home davon gehabt, Betrug zu üben, Jahre lang mit der grössten Ausdauer und Geduld bei allen Prüfungen? Das Zeugniss der Sinne gesunder Menschen wird bei den feierlichsten Gerichtsverhandlungen aller Völker als gültig angenommen und muss es auch bei den spirituellen Manifestationen. Dass diese Erscheinungen von den gewöhnlichen abweichen, dass sie den Naturgesetzen, so weit diese bis jetzt bekannt sind, widersprechen, ist kein Grund, sie zu verwerfen; es handelt sich ja eben um die Entscheidung, ob ein solches Gebiet besonderer, ganz anders gearteter Thatsachen existirt und nach welchen ihm eigenen Gesetzen es existirt. (Gibt es solche Thatsachen, wie wir für erwiesen halten, so müssen sie unausweichlich umgestaltend und modificirend auf unsere Erklärung des sogenannten Materiellen wirken.*) R.) Der Spiritualismus ist geeignet, den Blick der Menschen über die mechanische Sphäre hinaus zu erweitern. . . . . Man darf aber an die mystischen (magischen, R.) Dinge, deren Modalität und Causalität von ganz eigenthümlicher Art sind, nicht den Maassstab des gewöhnlichen Geschehens legen. Jedem, der sich nicht über die geläufigen Begriffe und die gewöhnliche (d. h. im Grunde materialistische) Anschauung erheben kann, muss alles Magische widersinnig und unmöglich erscheinen." Eben so treffend ist die Bemerkung, die der Verfasser S. 356 über die

---

*) Wir wollen damit zunächst nur sagen, dass dann vollends die Corpuscular-Atomistik in ihr Nichts versinken und die spirituelle Atomenlehre, die Monadologie, siegreich hervortreten würde. Ref.

Ursachen der Missachtung des Spiritualismus macht, woran sich bis zum Schluss recht sinnvolle Bemerkungen anreihen.

II.

Die theoretischen Erwägungen des Verfassers sollen nicht eine erschöpfende Philosophie der spiritualistischen Erscheinungen sein, wohl aber andeutende Grundlinien, welche der Vertiefung und Erweiterung fähig sich erweisen. Die Vorlagen einer Fülle bestbeglaubigter Thatsachen, Erscheinungen der überraschendsten Art und wohlerwogener Erklärungsversuche berechtigen aber zu der Erwartung, dass endlich die deutschen Forscher, vorzüglich die Naturforscher, die Anthropologen und Psychologen, zur ernsten Prüfung der spiritualistisch genannten Erscheinungen und ihrer bisherigen Erklärungsversuche schreiten werden, was so wenig ohne eigene Beobachtungen und Versuche geschehen kann, als Physik und Chemie etc. ohne solche zu Stande gebracht werden können. Dieselbe an keine äussere Autorität gebundene Freiheit der Forschung, die ihnen in allen andern Gebieten zusteht, steht ihnen auch in diesem Gebiete zu, und nicht das skeptischeste, vorsichtigste Herantreten an den Kreis dieser eigenartigen Untersuchungen darf ihnen zum Vorwurf gereichen, sondern verpönt kann und muss allein werden das sogenannte Apriori-Absprechen, das Auffassenwollen und Urtheilen aus der Vogelperspective. Solches Verhalten berechtigte die Ueberzeugten von der Realität spiritualistischer Erscheinungen, der Wirklichkeit eines Verkehrs mit den Abgeschiedenen, um so mehr zum schärfsten Tadel, als das Apriorische überhaupt bei ihnen in nur geringem oder sogar keinem Credit steht und die Erfahrung fast oder ganz allein gelten soll. Angenommen, nicht zugegeben, es verhielte sich so, wie sie meinen, mit welchem Rechte würden sie sich dann der empirischen und experimentellen Untersuchung eines Gebietes von Erscheinungen entziehen, welches von einer schwer zu bestimmenden, aber jedenfalls nicht geringen Zahl von Millionen civilisirter Menschen, die uncivilisirten und halbcivilisirten Millionen ganz ausser Rechnung gelassen, als unleugbare Ergebnisse liefernd — ans Licht des Tages bringend — anerkannt wurde? Würden sie nicht einräumen müssen, dass die ernstliche Untersuchung dieses Gebietes von Erscheinungen um so dringendere Pflicht der Männer der Wissenschaft wäre, je gefährlicher für den Fortschritt der Menschheit die Fortdauer oder vollends die wachsende Ausbreitung des Glaubens an jene Erscheinungen sein würde, wenn sie wirklich — wie immer — auf Täuschung beruhen sollten? In diesem Falle würde der Bereich der Täuschungen

aller Art, der Illusionen, der Hallucinationen, der psychologischen und physiologischen Abnormitäten einen Umfang erlangt haben, der mit den Phantasien, den Dichtungen der Zeiten der durch das Christenthum überwundenen oder doch, die Menschheit überhaupt betrachtet, bedeutend zurückgedrängten Mythologien beinahe concurriren könnte. Da müsste doch die ganze Macht der Wissenschaft aufgeboten werden, jenen vermeintlichen Täuschungen durch die stärksten Nachweisungen die Wurzeln abzugraben und die Menschheit von dem Alp, wenn er einer ist, zu erlösen. Dazu aber würden, wenn die Entwurzelung jenes Glaubens möglich sein sollte, ganz andere Waffen erforderlich sein, als wir in kleinen und grossen Zeitungen, in Zeitschriften und Romanen geschwungen finden mit ihren Lufthieben, die die Sache, welche sie verurtheilen, höchstens ganz oberflächlich, meist von blossem Hörensagen oder aus Gedrucktem, nicht aus eigenen Beobachtungen und Erfahrungen kennen. Wir unsererseits bezweifeln nicht, dass in diesem weitschichtigen Gebiet Irrungen der Auffassung der Erscheinungen wie der Beurtheilungen und Erklärungsversuche genug angetroffen und enthüllt werden können, dass zwischen Sicherem, Falschem und Widerlegbarem eine nicht geringe Mittelschicht von Unsicherem, Zweifelhaftem, Zweideutigem und Räthselhaftem sich einschiebt, behaupten aber, dass es doch einen Stamm mit aller Vorsicht und Umsicht ermittelter, festgestellter Thatsachen spiritualistischer Erscheinungen gibt, welche jedem Ansturm scharfsinnigster Kritik siegreich Stand zu halten vermögen und Stand halten werden. Der Verfasser hat sich enthalten, auf die seit den Anregungen von Amerika her (1853) hervorgetretenen Erscheinungen und Schriften über sie einzugehen. Wir erwähnen nur die Namen der Verfasser bezüglicher Schriften von A. Cohnfeld, Just. Kerner, Nees v. Esenbeck, Rechenberg, K. Gerster, K. Lotz, Frz. Schindler, Hornung, Berthelen, Huppert, Poninski. Nur beiläufig berührt der Verfasser die Verschiedenheit der Denkrichtungen innerhalb der spiritualistischen Bewegung. Diese Verschiedenheit ist nicht gering und steigert sich zum Theil zu den schroffsten Gegensätzen. Eine Partei will aus dem Spiritualismus oder Spiritismus eine neue Religion machen oder erwartet doch den Hervorgang einer solchen aus ihm. Der geringste Theil der beobachtenden Spiritualisten gehört den streng orthodoxen Gläubigen irgend einer christlichen Confession an. Der grösste rekrutirt sich aus den Rationalisten oder rationalistisch Angewehten und ein nicht geringer aus den Reihen ehemaliger Pantheisten, Atheisten, Naturalisten, Materialisten. Insoweit ist der Spiritismus ein Symptom der weit-

verbreiteten Unbefriedigtheit von den verschiedenen confessionellen Religionslehren, aber zugleich ein Symptom davon, dass keinerlei Atheismus und Materialismus die Menschheit befriedigen kann. Alle Spiritisten huldigen den Ideen des Fortschritts und ergreifen daher mit Eifer alles Fortschrittliche oder was einem solchen auch nur ähnlich sieht. Man darf behaupten, dass bis auf verschwindende Ausnahmen die Spiritisten einig sind in dem Grundgedanken der Geistigkeit, ja der Persönlichkeit Gottes, und die Ansichten gehen erst auseinander, wo es sich um nähere Bestimmungen des göttlichen Geistes, und besonders, wo es sich um genaue Fassung des Schöpfungsbegriffs handelt. Daher streifen einige Spiritualisten (Spiritisten) an deistische Vorstellungen an, während die Mehrheit einer halbatheistischen oder persönlichkeits-pantheistischen Richtung zuneigt. Pankosmistische Neigungen, sich etwa an eine absolute Monadologie anlehnend, wie sie philosophisch bei Drossbach und Bahnsen vorkommt, sind seltene Ausnahmen, wie sich eine solche z. B. bei Dr. R. Sylvan verräth, der in Nr. 3 seiner Brochüren: „Spiritistisches“ das Geschaffensein der Materie und der Welt überhaupt nur insofern nicht apodictisch leugnet, dass er ruhig abwarten zu wollen erklärt, was er bezüglich Gottes später als vom Lebenskörper befreiter Geist aufzufinden im Stande sein werde.

Aber es gibt innerhalb der spiritualistischen Bewegung noch andere Gebrechen, Schäden, Irrungen und Missbräuche, Wirrnisse, welche die Kritik auf das Entschiedenste herausfordern. Wir stimmen Camille Flammarion zu, wenn er sagt: „Der natürliche Somnambulismus wie der Magnetismus und der Spiritismus bieten dem ernsten Beobachter, der sie wissenschaftlich zu erwägen weiss, die merkwürdigsten Thatsachen dar, die allein hinreichen würden, die Unhaltbarkeit der materialistischen Theorien zu beweisen.“ Wenn er aber fortfährt: „Der wissenschaftliche Forscher beklagt es tief, Fragen, welche die ehrfurchtsvollste Berücksichtigung beanspruchen, durch den schamlosesten Charlatanismus ausgebeutet zu sehen; es ist traurig, bestätigen zu müssen, dass von hundert Kundgebungen vielleicht neun und neunzig auf Betrug beruhen. Eine einzige wohlerwiesene Thatsache indess spottet aller Erklärungen*)“, so ist freilich anzunehmen, dass er in Paris betrübende Erfahrungen gemacht haben muss. Sollte er hier auch nicht übertrieben haben, vielleicht Betrügereien von Somnambülen mit spiritistischen Manifestationen verwechselnd, so ist seine Behauptung doch

*) Camille Flammarion: „Gott in der Natur,“ deutsch von Emma Prinzessin Schönaich-Carolath (1870), S. 233.

im Allgemeinen bedeutend einzuschränken, da bezüglich spiritistischer Manifestationen in allen Ländern Betrug nur selten nachgewiesen worden ist. Recht aber würde er haben, wenn er die in Amerika vorkommenden Missbräuche im Auge gehabt hätte, die durch Fragen an die Medien geübt werden, die unbedingt verwerflich sind, wie z. B. welche Lotterie-Nummer ein Gewinn oder das grosse Loos treffen werde, ob dieses oder jenes Geschäft zu übernehmen oder wie dieses oder jenes ausfallen werde? Schwieriger ist die Frage zu entscheiden, ob nicht in manchen Fällen Selbsttäuschung mit untergelaufen ist und ob nicht auch in Fällen, wo bei medianimischen Manifestationen Geistereinfluss nicht zu verkennen ist, nicht doch subjektive Beimischungen stattgefunden haben? Wenn Flammarion sagt, eine einzige wohlbewiesene Thatsache spotte aller Erklärungen, so will der Zweifler wissen, welche Thatsache oder welche Thatsachen von ihm als wohlerwiesen erachtet werden, und wenn er diess anzugeben unterlässt, wie Fl. thut, so legt der Zweifler kein Gewicht auf seine Behauptung. Muss man auch eine Thatsache, wenn sie eine unleugbare ist, anerkennen, auch wenn man sie nicht zu erklären vermag, so soll man sich doch um die Erklärung bemühen, und wenn sie im Bereich der bekannten Gesetze nicht zu finden ist, so muss man einräumen, dass es noch unenthüllte Gesetze geben muss, denen nachzuforschen ist, unbekümmert um die Schlagbäume, welche von Vielen zur Versperrung des Wegs aufgerichtet worden sind.

Hier soll indess nur an zwei Beispielen gezeigt werden, dass bei solchen Untersuchungen die grösste Vorsicht anzuwenden ist, wenn sichere Ergebnisse gewonnen, wenn die Gefahren, in Irrthum und Phantastik zu gerathen, vermieden und besiegt werden sollen.

Wir wollen zuerst die Broschüre beleuchten: „Jesus Christus und seine Offenbarungen über Zeitliches und Ewiges oder das neue Christenthum“ durch J. Lohse. (Altona bei Johann Friedrich Hammerich, 1872.)

In der Vorrede erklärt sich der Verfasser mit Recht gegen jeden Zwang in Religionssachen, muthet aber seinen Lesern ohne den geringsten Versuch einer Begründung zu, ohne Weiteres an die Existenz von 30 Regionen der Entwicklungsstadien des Menschen zu glauben, und schiesst aus der Pistole die Behauptung, dass jedem Menschen zur Erhebung aus der Thierheit zum göttlichen Leben ein besonderer Führer und Leiter aus der zweiten Region beigegeben sei und der incarnirte Erlöser, welcher jetzt in der sechsten Region stehe, bemüht sei, den von Gott in den Menschen gelegten Keim für's Göttliche bis zu seiner Erlösung zu entwickeln. Von

der Möglichkeit der Verbindung irdischer Menschen mit Geistern höherer Regionen, obgleich sie von so vielen bezweifelt werden, könne Jeder, der wolle, sich leicht überzeugen, aber nicht Jedem sei anzurathen, solche Verbindung zu cultiviren. Der Verf. erklärt sich hierüber wörtlich also: „Jeder Mensch, der noch nicht in der Erlösung steht, in dem der göttliche Keim noch nicht belebt ist, thut gut, sich nicht selbst mit dem Spiritismus zu befassen, denn er kann vermöge seines Standpunktes nur mit Geistern im All verkehren, die oft noch weniger wissen, als er selbst, und sich vielleicht gar ein Vergnügen daraus machen, ihn irre zu leiten; dagegen kann jeder Mensch, welcher erlöst ist, oder der Erlösung nahe steht, mit Geistern auf den höhern Planeten und denen, die in der zweiten Region stehen, verkehren und durch diese viel erfahren, was ihm nützlich sein kann. Wenn er aber hier in der zweiten Region steht, kann er auch mit Geistern der dritten Region verkehren, und wenn er sehr hoch in der dritten steht, was hier möglich ist, kann er mit Geistern noch höherer Regionen und sogar mit Christus selbst schreiben. Referent hat früher mit verschiedenen Geistern der zweiten Region geschrieben, mit Francke aus Dresden, Schleiermacher und besonders mit Baader, auch in der dritten Region mit Petrus, Paulus und Johannes. Gegenwärtig schreibt er seit einem halben Jahre mit Christus, und das Resultat sind diese Mittheilungen, deren Veröffentlichung ihm von Christus selbst aufgetragen ist.“ — Ehe wir auf den Inhalt der Brochüre selbst eingehen, halten wir es für gut, gleich hier das Schlusswort des Verfassers anzufügen. Es lautet: „Alles, was in diesen Blättern gegen falsche Auffassungen der Lehre Christi gesagt ist, auch was nicht im neuen Testamente gelehrt wird, ja sogar gegen dasselbe gesagt ist, ist mir von Christus zu sagen aufgegeben, und er hat bestimmt erklärt: ich sei von Gott gesandt, das jetzt zu berichtigen, was er nicht (?) gelehrt habe, und erfülle ich hiermit nur einen mir gegebenen Auftrag nach meinem Vermögen und kann mich nur ein Tadel treffen, wenn ich mehr hätte leisten können. Noch füge ich eine kurze Unterredung mit Moses, Paulus und Christus hinzu: „Moses, kennst Du meine Schrift mit Christus? — Ja, ich kenne sie. — Bist Du damit zufrieden? Ja, sehr bin ich das. — Hast Du jetzt schon gewusst, was ich schreibe? — Nein, das habe ich nicht. — Paulus, kennst Du meine Schrift mit Christus? — Ja, die kenne ich. — Billigst Du es, dass ich auch Manches anders darstelle, als Du es gethan? — Ja, das billige ich sehr, thue es. — Auch Johannes und Petrus? — Ja, ebenso wie ich. — Habt Ihr das jetzt Alles schon gewusst, was ich schreibe? — Nein. — Können noch alle Geister bis zur 30. Region

daraus lernen? — Ja, das können sie. — Thun sie es auch? — Ja, das thun sie. — Christus! soll ich das eben von Paulus Gesagte dem Schlussworte beifügen? — Ja, das sollst Du, ganz so wie es gesagt ist."

Der Inhalt des Schriftchens ist eine halbpantheistische Theosophie, deren Bestandtheile aus mystischen und rationalistischen Lehren in ziemlich bunter Anordnung des Einzelnen zusammengereiht sind. Nach dieser Theosophie ist Gott zwar ewig vollendet, aber nicht dreieinigen Wesens (erinnert an Swedenborg). Aus seiner immanenten ewigen Natur (erinnert an. J. Böhme) geht die Welt oder die Summe der Einzelwesen derselben (Leibniz) nicht durch Schöpfung aus Nichts, sondern durch Emanation hervor. Diese Theosophie will genau wissen, dass die Anzahl der Weltkörper über eine Milliarde ist. Vor der Annahme mehrerer oder vieler Milliarden scheint sie zu erschrecken. Die Bildung der Planeten aus den Sonnen ist nach ihr gleichzeitig geschehen, etwa Trillionen Jahre vor unserer Zeitrechnung, ebenso die der Monde. Die Anzahl der Planeten für die einzelnen Sonnen ist verschieden, von 50 bis 280. Unsere Sonne hat 100 Planeten (!). Auch die Anzahl der Monde eines Planeten wechselt von 1 bis 20. Es folgt nun eine seltsame Phantasie über die Entwickelung der Einzelwesen als Bewohner der Planeten und Sonnen aus dem von niedersten Geisteswesen durchwalteten Mineralreich zum Pflanzenreich, von da zum Thierreich und von diesem durch Incarnation in dem höchsten Thiere, dem arabischen Pferde oder (!) einem eigens dazu bestimmten Thiere, welches von den Pferden der arabischen Raçe stammt, zum Menschen. So wurden, wird gesagt, nach und nach alle intelligenten (Mineral-, Pflanzen-, Thier-) Geister als intelligent auf den Planeten und Sonnen in der ganzen Schöpfung incarnirt und schreiten in ihrer Entwickelung fort. Als Naturwesen wird erklärt: im Pflanzen- und Thierreich hat das Wesen keine Empfindung davon, dass es zu etwas Höherem bestimmt ist, aber in der Intelligenz als Mensch wird ihm dieses Gefühl aufgeschlossen, weil er jetzt selbst seine Entwickelung fördern soll. Sein Fortschritt hängt von da von ihm ab, so dass in Zeit von 200 Jahren nicht bloss der göttliche Keim in ihm belebt, sondern auch bis zur Erlösung entwickelt werden kann; dagegen kann es auch Jahrtausende dauern, während der Mensch immer wieder incarnirt wird. Die längste Zeit der Incarnirung ist bis jetzt 5000 Jahre gewesen, die kürzeste 400 Jahre (!). Die Incarnirung des Geistes im Mineralreiche ist momentan, im Pflanzenreiche dauert sie circa 1000 Jahre, im Thierreiche ebenso lange. In der Unintelligenz, im Pflanzen- und Thier-Reiche, entwickelt sich demnach das Natur-

wesen, ehe es als Mensch intelligent wird, circa 2000 Jahre, während der Mensch es in seiner Macht hat, die Zeit des Uebergangs vom Naturwesen zum göttlichen Wesen von 200 bis zu vielen Jahrtausenden zu verzögern. Nachdem nun weiter phantasirt wird über die Belebung und ihre Wirkung, über Geist, Seele, Körperhülle, Tinktur (dieser Begriff stammt aus Jac. Böhme), über Incarnirungen und Schutzgeister, wird von Erlösung und Erlösern gehandelt. Hier wird nun gesagt: „Unter allen Veranstaltungen, die der liebe Gott zur Förderung der Meuschheit in der erstern oder irdischen Region getroffen hat, ist das Erlösungswerk unstreitig das höchste, und die Erlöser sind die höchsten Gesandten unseres himmlischen Vaters zur irdischen Menschheit, ihnen den Weg zu zeigen und selbst zu wandeln, auf welchem die noch tief in der Irdigkeit steckende Menschheit ihnen nachfolgen soll. Sie sind gleichfalls geborene Wesen Gottes, wie andere Menschen, und haben einstens unsern Standpunkt eingenommen, sind gleichfalls erlöst wie wir, sind uns aber weit vorgeschritten, denn sie sind sämmtlich aus der 30. Region, wie wir in der ersteu stehen, und wenn wir einst ihren Standpunkt einnehmen, können wir auch mit ihren Funktionen betraut werden. Ihre Zahl ist gross, denn jeder Planet und jede Sonne der ganzen Schöpfung muss einen Erlöser für die intelligenten Wesen derselben haben (erinnert an den jugendlichen J. Görres und den Philosophen Krause). Sie sind noch nicht ganz vollendet und kehren nach Vollendung ihrer Mission auf ihren Standpunkt in der 30. Region wieder zurück, um nach erlangter Vollendung in der 30. Region in die 31. und weiter fortzuschreiten.“ Weiterhin soll es irrig sein, dass man den Kreuzestod Christi mit seinem Erlösungswerk in Verbindung gebracht habe. Die wahre Bedeutung des Kreuzestodes habe dem Verfasser Christus selbst eröffnet, indem er ihm gesagt habe: er habe ihn selbst dadurch veranlasst, dass er seine Feinde, die Schriftgelehrten und Pharisäer, gegen sich aufgereizt habe, wenn er sie unter Anderen Kinder des Teufels nannte (was beweise, dass er nicht ganz vollendet gewesen sei). „Ja, er hat mir selbst gesagt, dass er seinen Tod hier für sein Erlösungswerk als nothwendig angesehen habe, sonst hätte er nicht sein Abendmahl als ein Gedächtnissmahl für denselben eingesetzt; jedoch sagte er, dass kein Erlöser vor ihm eines gewaltsamen Todes gestorben ist.“ — Wir sollen aus dieser Belehrung lernen, dass wir früh unsere Fehler und Leidenschaften ablegen sollen. Er (der Verfasser) habe Christum gefragt, ob er diesen Passus nicht weglassen dürfe? habe aber die bestimmte Antwort erhalten: „Nein, Du sollst es sagen.“

III.

Sah schon das Vorausgegangene wenig darnach aus, dass hier wortgetreue medianimische Mittheilungen (aus dem Jenseits) vorliegen, so beweist der letzte Passus, wo öfters von Christus in dritter Person gesprochen wird, evident, dass das ganze Schriftchen nur eine Composition des Verfassers aus medianimischen Niederschreibungen ist. Der Verfasser ist zu bedauern, wenn er nicht einsieht, dass medianimische Niederschreibungen mit strengster Gewissenhaftigkeit wörtlich mitgetheilt werden sollen und dass Compositionen aus solchen für die Wahrheitsforschung gänzlich bedeutungslos werden. Nicht als ob wörtliche Mittheilung medianimischer Niederschreibungen schon unbedingt die Gewähr ihrer Objectivität oder vollends der Wahrheit ihres Inhalts verbürgen könnten, sondern weil im Ermangelungsfalle durchaus wörtlicher Mittheilung jeder Anhaltspunkt wissenschaftlicher Prüfung wegfällt, woran ein paar eingefügte angeblich wörtliche Aeusserungen nichts wesentlich ändern können. Bei dieser Sachlage können wir uns nicht für verbunden erachten, dem wirren Schriftchen weiter zu folgen und das, was unter den Ueberschriften: „Der Sohn Gottes, die Gaben, das Gute und das Böse, die Gerechtigkeit, die Gnade, die Freiheit, das Verdienst, der Begriff der Pflicht, Strafe, das Gebot, die Liebe etc., Geist und Seele, Verschiedenheit der Geister, die Leidenschaften, der Fall, Himmel und Hölle, das Wunder," — eine kunterbunte Glasperlenschnur von Betrachtungen — näher zu beleuchten. Das Beste, was darin vorkommt, sind moralische Lehren, die indess in vielen Schriften schon ausgesprochen sind. Hat nun das besprochene Schriftchen für die wissenschaftliche Begründung des Spiritualismus keine Bedeutung, da es vielmehr den Unglauben bestärken und den Halbkenner irre machen könnte, so so ersieht man wenigstens daraus, dass bei allen medianimisch sich gebenden Mittheilungen die grösste Vorsicht anzuwenden ist und die strengste Prüfung einzutreten hat.

Wo möglich noch Seltsameres wird uns vorgetragen in den „Mittheilungen des Geistes: Der arme Siegfried", Freunden zur Erinnerung und ehrlichen Gegnern zur Erwägung geboten von Dr. G. B., L. S. und C. R. (New-York im Jubeljahr 1876).

Wir haben es hier mit einem Medium zu thun Namens Louise N . . . . ., einer Frau von 45 Jahren, „von trefflichen Gaben des Geistes und Herzens, aber ohne höhere Bildung", geboren zu Mauloff in Nassau, als Mädchen nach Amerika ausgewandert und hier zweimal verheirathet und mehrfach Mutter, von verschiedenen

Schicksalschlägen heimgesucht, die sie, da sie ungläubig war, beinahe an den Rand der Verzweiflung brachten. Diese Schickungen führten sie in einen spiritualistischen Cirkel in St. Paul zu Minnesota, wo ihre „grosse medianimische Begabung“ entdeckt und ihr durch das spirituelle Sehen ihrer geliebten verstorbenen Tochter Ida der erste Trost zu Theil wurde. In New-York bildete sich dann ihre Mediumschaft weiter aus, die sie aber nur in streng privaten Kreisen ausübte. Sie kommt auch im kleinsten Kreise — selbst nur mit einer einzigen harmonischen Person durch Sitzen an einem Tischchen unter Zusammenlegen der Hände, gewöhnlich sehr leicht, nach 5 bis 15 Minuten in den „Trance“ genannten Zustand. Singen mit gedämpfter Stimme scheint den Uebergang in den magnetischen Schlaf zu befördern. Aus diesem erwachend, hat das Medium auch nicht die geringste Erinnerung dessen, was während desselben vorgegangen, was sie da gesprochen und gethan. In ihrem somnambulen Zustand hatte diese Frau N. nun die Erscheinung eines Geistes, der sich der arme Siegfried nannte und einige Sätze sprach, die „wegen ihrer poetischen Schönheit und religiösen Gesinnung“ sie zu Fragen über sein vormaliges Leben drängte, welche beantwortet wurden mit der Angabe, dass er vor 300 bis 400 Jahren in Deutschland gelebt habe und nur 33 Jahre alt geworden sei. Mit Uebergehen des für unsere Zwecke Entbehrlichen geben wir nur die hauptsächlichsten Mittheilungen des „armen Siegfried“, oder genauer des somnambulen Mediums L. N.: —

1.

Die Erde besteht aus einer innigen Mischung von geistigen und materiellen Substanzen. Zur Sonderung des Geistigen vom Materiellen bedarf es eines Processes, dieser Process heisst Leben. Durch die Geburt einer jeden Creatur wird ein Quantum geistiger Kraft dem grossen Chaos entrissen. Mit der Geburt des Menschen ist der grosse Läuterungsprocess beendet; es beginnt der Entwickelungsprocess des menschlichen Geistes. Er erhebt sich in eine vollkommene Welt, wo er sich weiter und weiter entwickelt. Er ist nicht von Oben herunter gesendet, sondern erglimmt hier Unten, um sich lichter und lichter zum Geiste der Geister emporzuschwingen. Selbst der Höchste der Geister, Gott, hat dermaleinst als höchste Intelligenz als Gipfel der Vollkommenheit seinen Anfang genommen. Als geistige Kraft, wie wir von Ewigkeit, ist er gleichsam der Erstgeborene der Geister, sein Erstgeburtsrecht die Vollkommenheit. Wenn alle geistige Kraft dieser Erde entnommen ist, dann wird auch alles Leben daraus erlöschen und sie eine verkohlte Schlacke sein.

2.

Allmählige Vergeistigung, endliche Vollendung und Glückseligkeit ist Bestimmung, Endzweck im ganzen Universum. Nicht sofort nach dem irdischen Tode, sondern (erst) wenn alles irdische Leben vergangen sein wird, kommt die Vollkommenheit für Alle. Wir werden den Geist Gottes schauen und ihn vollständig begreifen und erfassen.

3.

Nach meiner (des Geistes Siegfried) zu dieser Zeit besten Ueberzeugung durchdringt und beherrscht der Geist Gottes, weil als erste Vergeistigung aus dem unendlichen Chaos hervorgegangen, nicht die Gesammtheit der irdischen Welten und Elemente, sind die Naturereignisse nicht sein unabänderlicher Wille. Sein Reich ist nicht von dieser Welt, sein Reich ist das Reich des Geistes, des Göttlichen, des Unsterblichen. Nicht ihm, dem unendlich liebenden Vater dürfen wir die Wirkungen der rohen Gewalten, die schaudervollen Verwüstungen der Materie zuschreiben. Die Erde wird beherrscht nach ewigen Gesetzen und durch die geistige Kraft, welche zur Zeit noch mit der Materie vereinigt ist.

4.

Wolltet Ihr Gott, den Höchsten, als den Urheber alles menschlichen Elends ansehen, so würdet Ihr zuletzt, weil Ihr die Urheberschaft des Erdenlebens nicht mit den erhabenen Eigenschaften eines Gottes vereinbaren könntet, an der Existenz eines Gottes selbst zweifeln, wie schon Tausende gethan haben. Die irdischen Leiden sind nur dieser unvollkommenen irdischen Sphäre beizumessen. Die geistigen Genüsse, die im Lebenskampfe stärken, die meist nur die edlen Menschen kennen, kommen von Oben, vom Vater des Lichtes, vom Geiste des liebenden Gottes. Den Hoffnungsmuth erwecken, Frieden in die Brust senken, das ist es, was Gott für die Menschen thut. Leider sind die meisten Menschen noch nicht so beschaffen, um diesen Himmelstrost in sich aufzunehmen.

5.

Obgleich sich das Reich Gottes den Menschen erst dann erschliesst, nachdem sie eingegangen sind durch die Pforten des Todes, so ist der Geist Gottes doch seinen Geistern auch schon der treueste Freund und der liebevollste Vater, so lange sie noch

in ihrem irdischen Leibe auf Erden wandeln. Wenn er auch nicht eingreift in die unabänderlichen Gesetze der Natur zu Gunsten der menschlichen Schicksale, und wenn er auch nicht diese Erde nach dem Wunsche vieler genusssüchtiger Menschen in einen Himmel verwandelt, so wacht sein Auge doch stets über seinen unsterblichen Mitgenossen seines göttlichen Reiches. Das irdische Leben muss durchgelebt und durchgekämpft werden, um Platz im leidenlosen Reiche des Geistes zu finden. Nur aus dem Unvollkommenen kann das Vollkommene hervorgehen. Da diess nothwendig ist, so ist nicht zu klagen ob der irdischen Unvollkommenheit, ob der Spanne Zeit voll Mühseligkeit. Gott wacht über Eure unsterbliche Seele und sendet Euch Boten aus Seinem Reiche mit herrlichen Geschenken, die er ausbreitet und noch mehr ausbreiten und vertheilen möchte, wenn Ihr nur willigere Abnehmer und dankbarere Kinder sein wolltet!

6.

Enthält Ermahnung, irdisches Wissen nicht zu überschätzen, nach göttlicher Weisheit zu streben und im Kampfe gegen die irdisch gesinnten Verächter der göttlichen Liebe auszudauern. Klage, dass nur Wenige nach dem Göttlichen streben und sich beinahe verdrängen lassen müssen im Kampfe der Welt.

7.

Enthält nähere Auseinandersetzung von einigem früher Geäusserten, worin gesagt wird, wie er meine, hätten sich die Gesetze der Natur von Anfang der Bildung der Erde ganz von selbst in das Gesetzbuch der Natur eingeschrieben: sei ja doch Gott, der höchste Geist nach seiner Meinung, selbst aus dem grossen Chaos hervorgegangen. Auch sie, die vollendeteren Geister, wüssten nicht Alles, seien nicht überall, könnten über so vieles nicht Rechenschaft geben. Ueber den Menschen Wissenswerthes könnten sie nur geringen Aufschluss ertheilen. Die Herausgeber sagen dann: „In diesem Gespräch liess Siegfried, nachdem er sich über die Unendlichkeit des Alls und dessen Unfassbarkeit ausgelassen, den kühnen Gedanken fallen, dass es in anderen Sonnensystemen als dem unsrigen, und für diese auch einen anderen Gott geben möge. Das Protokoll sagt: „Er sprach dies nur zögernd aus und bezeichnete es nachdrücklich als Vermuthung, machte auch dabei wie abbittende Gesten mit den Händen. Eine Einklammerung bemerkt, dass der Gedanke an eine Mehrheit der Gottheit streng logische Folgerung der von Siegfried angenommenen Entwickelung des

Geistes Gottes aus dem Chaos sei. — Das wäre also ein nicht nationaler, sondern kosmischer Polytheismus.

8.

Erweiterung und Erläuterung des schon Gesagten. Unter Anderem heisst es: „Er (Gott) ist Beherrscher des Geistigen und des Geisterlandes. Die irdischen Welten sind ihm gleichsam Feueröfen, in welchen Seine Geister geläutert und erzeugt werden, um dann in Sein Reich einzugehen. In seinem Reich ist Alles vollkommen. . . . . Das Reich Gottes hat tausendfache Abstufungen, und es wird nach Eueren Begriffen vielleicht eine Ewigkeit dauern, bis Ihr und Wir in die Nähe des allmächtigen, himmlischen, gütigen, weisen Gottes kommen. Gott, dem wahren Geist, sind aus dem unermesslichen Meere von Geist und Materie (dem Chaos) noch mehr geistige Wesen nachgefolgt, bekannt als Engel und Erzengel, die Nächsten zum Reiche Gottes. Das Wie wird uns vielleicht später, später — in Ewigkeit kann man sagen — enträthselt werden.“ Dann verneint Siegfried den Pantheismus, die Lehre, dass die Welt Leib Gottes sei, nachdrücklich. Darum ist ihm aber Gott doch nicht ausserhalb des Weltalls. „Wo wäre dann unsere Heimath und das Geisterland?“

9.

Siegfried erklärt seine Aufgabe erfüllt zu haben, indem er den Herrn und Gebieter des Geisterreichs bezeichnet und seinen heiligen Namen von der Beschuldigung alles menschlichen Elendes zu reinigen versucht habe. Er schildert dann noch, wie den verklärten Geistern alles Irdische gleichsam wie ein Schutthaufen, ein nichtiges Spielzeug unmündiger Kinder, wie ein Staub erscheine. — Ermahnung an die Reichen. Der Mensch, berufen auf der Erde zum Leben, seinen Körper zu erhalten, ihn zu reinigen, zu erquicken, zu laben, zu nähren und zu stärken. Aber er ist nur die Hülle des Geistes, den er bilden soll, um, wenn entfesselt vom irdischen Körper, emporzusteigen zu der göttlichen Sonne. Viele Entkörperte geniessen ihren Heimgang und sehnen sich niemals mehr zurück in das irdische Leben. Nur zu ihren Lieben oder als Vollstrecker des göttlichen Willens kommen sie nach Hienieden. Dagegen die geistigen Bettler ziehen schaarenweise wieder zurück auf die dunkle Erde zu dem Schauplatze ihrer Genüsse und ihrer Leidenschaften. —

Wir haben es hier nicht mit einem normalen, sondern mit einem somnambulen Medium zu thun. Ein normales Medium be-

findet sich nicht im somnambulen Schlafe, zeigt keinerlei Erregung, denkt und verhält sich ganz wie in seinem gewöhnlichen Leben, schreibt mit der Vorstellung, dass es von Innen her diktirt sei, kann es sich nicht erklären, wie das Geschriebene aus seinem eigenen Innern kommen könne, und geräth es auch in Zweifel, so kommt es doch immer darauf zurück, dass das Geschriebene nicht aus seinem Eigenen kommen könne, zumal es meist von seinen Ansichten und Meinungen abweicht. Wenn auch einige Wenige es jenseitigen Geistern dennoch nicht zuschreiben wollen, so wissen sie doch keine andere Erklärung zu geben. Käme ein normales Medium auf den Gedanken, dass das Geschriebene unbewusst aus seinem Innern kommen könnte trotz seiner Fremdartigkeit, so würde ihm dies noch wunderbarer vorkommen müssen, als die Einwirkung eines jenseitigen Geistes sein würde. Könnten Physiologen und Psychologen beweisen, dass in normalen Menschen in Zuständen, die keinerlei Abweichung vom gewöhnlichen Verhalten zeigen, Visionen, und zwar Gedankenvisionen von beträchtlicher Ausdehnung und geregeltem Ausdruck, mitunter wenigstens von tiefsinnigem Gehalt, möglich seien, so möchte die subjektive Erklärung für manche Fälle ausreichen, wenn auch nicht für alle. Aber ein solcher Beweis ist nicht erbracht worden. Anders verhält es sich bei einem somnambulen Medium. Ein solches wird in einen magnetischen Schlaf oder in magnetisches Schlafwachen versetzt. Hier können Visionen eintreten, Visionen von Personen sammt ihnen zugeschriebenen Gedankenreihen, wobei sich wenigstens häufig nicht wird entscheiden lassen, ob ihnen Objectivität zu Grunde liegt oder ob sie subjektive Visionen oder Imaginationen sind. Bei dem somnambulen Medium Frau Louise N. wird sich schwerlich über die eine oder andere Erklärung entscheiden lassen. Doch liegt die Annahme subjectiver Visionen näher. Denn der Kern der ausgedrückten Gedanken kann ihr sehr wohl, soweit er sich auf die Naturübel einerseits und auf die Liebe Gottes andererseits bezieht, im gewöhnlichen Zustand vorgeschwebt haben und hat ihr wahrscheinlich oft genug vorgeschwebt, und in ihren somnambulen Visionen haben sich dann Vorstellungen mit eingewebt, die in ihren phantastischen Widersprüchen traumartig genug sind, um auf deren subjektiven Ursprung hinzudeuten. Ein Urchaos von ungeschaffenen, ewig existirenden, materiellen und geistigen Elementen, und was sich daran knüpft, ein ewig existirendes Geistiges, das sich zeitlich zum Gott emporringt, eine Vielheit von sich aus dem Chaos erhebenden Göttern, das zuletzt eintretende endlose Erstarren des Materiellen und ewige Vollendetheit einer Unendlichkeit von natur-

losen, reinen Geistern etc. sind phantastische Träume und nicht logische denkbare Gedanken. Ja, es liegt dieser ganzen Phantasie-Anschauung Atheismus zu Grunde, während Dr. Sylvan (wie oben gezeigt) doch noch die Möglichkeit der Existenz Gottes und seiner Erkennbarkeit offen lässt. Wer dennoch ohne genügende Anhaltspunkte den armen Siegfried für einen jenseitigen Geist nehmen wollte, müsste ihn für einen schwärmerischen Phantasten halten, der sich und Andere auf das Schlimmste betrüge. Es scheint eine Mischung Schopenhauer'scher Gedanken mit der alten Chaos-Phantasie und mit den christlichen Himmelreichslehren vorzuliegen, sei sie diesseitig oder jenseitig.

Vergleicht man nun Lohse's „Jesus Christus" und die Mittheilungen des Geistes: „Der arme Siegfried", so kann man dem ersten von beiden Schriftchen auch nicht den geringsten Werth zugestehen. Das zweite berichtet zwar getreu, was man beobachtet hat, aber die Herausgeber entschlagen sich jeder Prüfung der Objektivität der stattgehabten Visionen und legen ihrem Inhalt wenigstens theilweise einen Werth bei, den er nicht haben kann. Es ist gewiss, dass es Christus und die genannten Apostel nicht gewesen sein konnten, welche bei Lohse's medianimischen Niederschreibungen eine Rolle gespielt hätten, und da es uns — weil er nicht somnambul war — unmöglich scheint, dass sie unbewusst aus dem Gehirn des Niederschreibers entsprungen wären, obgleich Subjectives seiner Composition beigemengt sein kann, so bleibt uns nur die Annahme übrig, dass er ein Opfer von jenseitigen Betrügern geworden ist. Es ist ebenso gewiss, dass die zum Theil wenigstens vermeintlich tiefsinnigen Lehren des armen Siegfried entweder nur subjektive somnambule Visionen des Mediums, oder Phantasiegebilde eines jenseitigen Geistes waren. Schriften dieser Art können nur zum grössten Nachtheil des Spiritismus ausfallen und man sieht, wie dringend nöthig es ist, die Stimme der Warnung vor Prüfungsnachlässigkeit, Leichtgläubigkeit und Geringschätzung der Verstandes- und Vernunftlehren laut ertönen zu lassen. Von den Fehlerquellen nicht weniger Spiritisten dürften folgende eine vorzügliche Rolle spielen.

Wer sich durch die strengsten Prüfungen in einigen oder mehreren Fällen von der Wahrheit des Spiritismus überzeugt hat, fällt nur zu leicht der Neigung anheim, neue eigne oder fremde Beobachtungen weniger streng zu prüfen, und kann unvermerkt dahin gelangen, alle oder die meisten Angaben, die beim ersten Blick nicht sich als verdächtig zeigen, in Bausch und Bogen als echt und untrüglich anzunehmen. Dem entgegen sollte der

Grundsatz nie aus den Augen gelassen werden, dass jeder Fall für sich geprüft werden muss, und dass kein erprobter und als echt befundener für die Gültigkeit und Probehaltigkeit eines oder aller andern einstehen kann. Ausserdem ist der irdische Mensch, der sich einmal von der Existenz der jenseitigen Geisterwelt und ihres Einflusses überzeugt hat, von vorn herein geneigt, den abgeschiedenen Geistern grosse Wahrheitsliebe, erhabenere Einsicht, tiefere Weisheit zuzutrauen, und vollends, wenn er einmal schöne, wahre, tiefe Gedanken jenseitiger Geister erfahren hat, dergleichen unleugbar vorliegen, auch hinter dem Unwahrscheinlichen, Befremdenden, Unverständlichen, oder auch Ueberschwenglichen lieber eine tiefere, ihm nur noch unfassliche Wahrheit und Weisheit zu vermuthen, als Irrungen, Träumereien, Phantasien oder vollends Täuschungen und Lügen. Und doch ist nicht zu leugnen, dass auch dergleichen vom Jenseits her möglich, ja faktisch vorgekommen ist und vorkommt. Es fragt sich sogar, ob nicht unseren somnambülen, visionären Zuständen analoge im Jenseits vorkommen können, weshalb auch in dieser Hinsicht grosse Vorsicht angewendet werden sollte. Endlich ist kein Mensch von den Kenntnissen und Erkenntnissen, die er errungen zu haben glaubt, auch nur selten von dem Glauben, dem er am Meisten zuneigt, vollauf befriedigt, dass er nicht nach noch tieferer und umfassenderer Erkenntniss verlangen sollte, und er ahnt hinter seinem Errungenen Tiefen der Wahrheit, die weit über seinen Gesichtskreis hinausgehen. Aber so sehr er hierin im Recht sein mag, so kann ihn doch gerade die Erwartung tieferer Erkentnisse, höherer Offenbarungen nur zu leicht geneigt machen, das Unerhörte, Uebertriebene, Exaltirte, bis zum Widersinnigen Hinaufgeschraubte für echtes Gold der Weisheit und Einsicht zu halten, oder wenigstens vereinzelte oder auch halbverhüllte Lichtblicke darin zu sehen.

Für die Wissenschaft gesicherte Ergebnisse aus spiritistischen Beobachtungen und Untersuchungen zu gewinnen, dazu gehört viel mehr, als die grosse Masse der Spiritisten sich vorstellt. Desshalb gerade ist es so sehr zu beklagen, dass die Gelehrten bei uns sich fast ganz von diesen Untersuchungen zurückziehen. Sie scheinen nicht einmal Kenntniss von den bedeutendsten vorhandenen bezüglichen Werken und Zeitschriften zu nehmen, von denen wir nur die 11 Werke der Aksakow'schen Bibliothek des Spiritualismus in 15 Bänden und die „Psychischen Studien" in 5 Jahrgängen wie die „Pester Reflexionen" erwähnen wollen. Bezüglich bestbeglaubigter Thatsachen verweisen wir noch auf Ph. Timm's „Andeutungen über einige wichtige Punkte des amerik. Spiritualismus."

Da bemächtigen sich denn Unberufene der Sache und bringen so verkehrte Produkte vor, wie wir zwei derselben geschildert haben. Die Unerfahrenheit des Herrn Lohse verräth sich schon in der Vorrede seines Schriftleins, wo er sagt: „Es dürfte wenige Menschen geben, die nicht an eine solche (er meint durch Gebet vermittelte) Verbindung mit ihrem Erlöser und Gott glauben." Weiss denn Herr Lohse nicht, dass in Deutschland seit L. Feuerbach und Schopenhauer der Atheismus immer grössere Ausbreitung zu gewinnen Miene macht? Eine ganze Schaar von aus Feuerbach und Schopenhauer hervorgegangenen atheistischen Schriftstellern könnte verzeichnet werden, welche Hunderte und Tausende der Halbgebildeten in ihre Netze ziehen. Der grösste Theil der Socialisten ist weit mehr noch durch den Einfluss L. Feuerbach's als durch jenen Schopenhauer's dem Atheismus ergeben. Vergl. das bedeutende Werk von Rudolf Todt: „Der radicale deutsche Socialismus und die christliche Gesellschaft." Vergl. auch die 2. Auflage von Michelis' „Häckelogonie", S. 12, 14. Wo bleibt in diesen weiterverzweigten Kreisen Gott und der Erlöser? Nicht bloss die Atheisten leugnen die Unsterblichkeit, sondern auch die sogenannten Pantheisten, die meist nur verhüllte oder indirckte monistische Naturalisten sind. Alle diese verhöhnen den Spiritualismus und behandeln ihn als jeder Untersuchung unwürdig, grösstentheils weil sie infallibel zu wissen wähnen, dass es mit der Unsterblichkeit nichts sei, ja v. Hartmann begnügt sich gar nicht mit der Leugnung der Unsterblichkeit, indem er die Vernichtung des ganzen Universums in Aussicht stellt. Seine mit hervorragenden Geisteskräften aufgestellten Lehren wetteifern in den Grundlagen an Ungeheuerlichkeit mit den Manifestationen des angeblichen armen Siegfried, nur dass sie bezüglich der Welt (nicht des Absoluten) eine durchaus negative Tendenz verfolgen, während jene des armen Siegfried eine relativ positive Tendenz haben. Wie weit sind diese Pantheisten und Atheisten hinter Kant zurückgegangen, indess sie wunder wie hoch über ihn sich erhoben zu haben wähnen! Kant hatte vor mehr als hundert Jahren Anlass durch die Nachrichten, die ihm über Swedenborg zukamen, Fragen in Untersuchung zu ziehen, die wir heute spiritualistische oder spiritistische nennen. Das Ergebniss seiner Untersuchungen in seiner Schrift vom Jahre 1766: „Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*)," war nun zwar kein positiv

*) Kant's sämmtliche Werke von Hartenstein II, 323—381. Vergl. J. Kant's und E. Swedenborg's Visionen von Hoffmann, im Allgemeinen lite-

günstiges, indem er ohne Leugnung einer Geisterwelt die Beweise für einen Geisterverkehr nicht hinlänglich überzeugend fand und es für am rathsamsten ansah, in Rücksicht der Geheimnisse der andern Welt sich zu gedulden, bis man dahin komme. Aber sein Ausspruch in dieser Schrift, dass der Materialismus Alles tödte, deutete doch auf seinen moralischen Glauben an den Spiritualismus überhaupt, und Kant verleugnete auch nicht seinen moralischen Glauben an die Unsterblichkeit und wollte nicht einmal für erwiesen erachten, dass ein Geisterverkehr unmöglich sei. Mit Recht bemerkt Perty, dass Kant, wenn er heute lebte und Kenntniss von den gediegensten spiritistischen Schriften nähme, ein anderes, d. h. ein der Sache entschieden günstiges Urtheil sprechen würde.

IV.

Dagegen sind die Pantheisten, Hylozoisten und Materialisten Gegner des Spiritualismus und Spiritismus, weil sie principiell die Unsterblichkeit leugnen und damit natürlich auch die Möglichkeit eines Verkehrs der irdisch Lebenden mit abgeschiedenen Geistern. Die Frage, ob nicht vielleicht ein Verkehr mit Geistern des Universums, die nie der Erde angehört haben, möglich sei oder möglich werde, ist ihnen nie in den Sinn gekommen, wiewohl ein solcher in der christlichen Engellehre statuirt ist und auch Philosophen wie Krause, Sengler, abgesehen von der Engellehre, für eine ferne Zukunft eine Communication mit den Geistern anderer Weltkörper für möglich erklärt haben.*) Die Leugnung der Unsterblichkeit von Seite der Genannten ist die Folge der falschen Gottesidee bei den Einen, des Atheismus bei den Andern. Bis zur Exaltation eingenommen von ihrer vermeintlich Alles überstrahlenden Erkenntniss, Einsicht und Weisheit, sehen sie mit Verachtung auf die theistischen Gottes- und Unsterblichkeits-Gläubigen herab, und fast nur Kant trotz seines Geisterreich-Glaubens wird etwas schonender von ihnen beurtheilt oder sogar gefeiert, weil sie ihn wie Darwin im Grunde für einen versteckten Atheisten halten oder doch vermöge seiner angeblich durchschlagenden Kritik der theoretischen Gottesbeweise und einiger hingeworfener Einfälle für einen Führer zum Atheismus, wie schon Schopenhauer sich erkühnt

---

rarischen Anzeiger etc. XIV. Band, 1. u. 2. Heft (1874.) — J. H. v. Fichte's Anthropologie. 3. Auflage. (Leipzig, F. A. Brockhaus 1876.)

*) Man sehe Andrew Jackson Davis Principien der Natur, ihre göttlichen Offenbarungen und eine Stimme an die Menschheit (Leipzig, Oswald Mutze, 1879), 2 Bde.

hat anzudeuten. Nichts gleicht daher der Wuth, womit sie über den Spiritualismus im weiteren und engeren Sinne herfallen, worin sich besonders Dühring, Häckel, Oscar Schmidt, L. Büchner auszeichnen, während nicht viel daran gefehlt hat, dass Schopenhauer durch die Erscheinung des Menschen-Magnetismus, Somnambulismus und Spiritismus zu einer Umbildung seines Monismus zu einem Individualismus (Pluralismus) gedrängt worden wäre, vielleicht nahezu so wie sein Jünger Bahnsen später es unternommen hat, vielleicht auch tiefer gehend, da er den Theismus nur für schwer beweisbar, den Pantheismus aber geradezu für absurd erklärt hatte, den Pantheismus, dem er, nur anders als seine Vorgänger, doch selber anheim gefallen war. Schopenhauer's Berührungen mit dem Spiritualismus gründen sich auf seine buddhistische Seelenwanderungslehre, welcher nach ihm durch völlige Verneinung alles Willens und Wollens ein Ende gemacht werden kann. Karl Vogt befindet sich in Mitte der materialistischen Unsterblichkeitsleugner. Wallace verdankt es nur seinen weltberühmten umfassenden und hervorragenden Leistungen als Naturforscher, dass Karl Vogt noch gnädig genug ist, dessen Spiritualismus und Spiritismus aus einem englischen Tic erklären zu wollen. Vogt lässt unerwogen, dass, abgesehen von andern ausgezeichneten englischen Naturforschern, die dem Spiritismus huldigen, doch die zahlreichen Spiritisten in Frankreich, Italien, Spanien, Oesterreich-Ungarn, Russland etc. wenigstens nicht an einem englischen Tic leiden können. Auch für sie einen nach ihrer Nationalität verschieden gearteten Tic zu erfinden, ist leicht, aber nicht ebenso leicht, und wohl gar nicht erweisbar. Ihm, dem Naturforscher von bedeutendem Talent, der, soweit wir sehen, nichts auf das Apriorische, Alles aber auf die Beobachtung und Erfahrung mit etwas Reflexion hält, nach welchem die Natur (und sicher auch der Geist, so wie er ihn materialistisch auffasst) sich nicht errathen, sondern nur durch Beobachtung und Reflexion und Combination erkennen lässt, hätte es geziemt, statt den vermeintlichen Tic zu Hülfe zu nehmen, wenn nicht auch andere, wenigstens die beiden bekannten Schriften des geistreichen und grundehrlichen Wallace sorgfältig zu studiren und durch eigene Versuche und Beobachtungen zu prüfen, ob die Wallace'schen Aufstellungen durch analoge Thatsachen gestützt werden oder nicht. In fünf Feuilleton-Artikeln der Frankfurter Zeitung, wovon uns der fünfte vorliegt*), trägt Karl Vogt manches Treffende gegen die Phantasien der Häckel'schen Anthropogenie

*) „Frankfurter Zeitung“, Blatt vom 10. April 1877. (Nr. 100.)

vor. Aber sein Materialismus ist so unhaltbar wie Häckel's Hylozoismus. Ueber die Philosophie überhaupt äussert sich Karl Vogt dort in seiner springenden, sprudelnden Weise eminent schwach. Indem er die Häckel'sche Philosophie in Bausch und Bogen (ohne eigentliche specifisch philosophische Untersuchung) verwirft, schlägt er blind um sich gegen alle Philosophie von Thales bis zur Gegenwart, von der Philosophie überhaupt nur einen blossen Schatten, Reflexionscombinationen über Beobachtungen und Thatsachen übrig lassend. Von einem Apriorischen findet man dort keine Spur. Karl Vogt weiss nicht, dass es vor der Philosophie wohl in reicher Fülle Eindrücke der Aussenwelt sammt Auffassungen derselben und sammt einigem Nachdenken über sie gegeben hat, aber keine Empirie als Wissenschaft, die überall erst aus den Anregungen der Philosophie hervorgegangen ist. Wie denn auch die Methode der Empirie von Philosophen angebahnt worden ist und die Fortschritte der Empirie durch alle Jahrhunderte in der Wechselwirkung der philosophischen Systeme und der jeweiligen empirischen Forschung gewonnen worden sind, wobei nicht selten Verfehlungen und Uebergriffe sich gegenseitig corrigirt haben und heute noch sich gegenseitig corrigiren müssen. Nacbdem in den Anfängen Philosophie und Empirie ungeschieden waren, musste im Fortschritt eine relative Scheidung beider eintreten, und von da hatte die Philosophie eine besondere Aufgabe zu lösen, wie die Empirie eine andere, und es bleibt der Zukunft vorbehalten, ob beide gleichmässig einen Höhepunkt erreichen, auf dem angelangt, sie wieder in Eins, wenigstens in Eintracht, zusammengehen können.

Es ist nur eine Phantasie, wenn eine Anzahl von Spiritisten in freidenkerischem Spiritismus eine neue Religion finden will oder doch aus ihm entspringen zu sehen erwartet. Einzelne können aus ihm sich eine nothdürftige Privatreligion machen, allein der Spiritismus für sich ist unfähig, eine öffentliche auch nur für eine einzelne Nation zu werden. Eine neue Religion ist überhaupt nicht zu erwarten und sogar unmöglich, insofern sie eine vollkommenere als die christliche sein soll. Die christliche Religion kann in ihren Wurzellehren nicht übertroffen werden und hat nur, ein so schwerer und zeiterfordernder Process es sei, sein wahres Wesen aus den Umhüllungen und Entstellungen der vielfältigen Spaltungen, in die es zerfallen ist, wieder ans Licht zu bringen, um nach und nach, wenn der grosse Process zum Ziele geführt sein wird, siegreich sich über die gesammte Menschheit zu verbreiten und alle Nationen in sich zu vereinigen. Sollte aber jener Process der Ausgleichung der Gegensätze, woran die Wissenschaft bereits arbeitet, nicht

vollständig erzielt werden, so wird doch die grosse Zahl der Denominationen und Sekten auf verhältnissmässig wenige reducirt werden, und auch so würde die gesammte Menschheit dem Christenthum gewonnen werden können. Da der Spiritualismus überhaupt Grundlage des Christenthums ist und der Spiritismus seiner wahren Wurzel nach als Glaube an das Hereinwirken der jenseitigen Geisterwelt in die irdische in das Christenthum eingeschlossen ist, so wird auch der letztere wie der erstere, wenn und insofern man sie unterscheiden will, seinem Wesen nach sicherlich so lange bestehen, als die christliche Religion bestehen wird, also bis zum Ende der irdischen Zeiten. Die heutigen vom Christlichen sich mehr oder minder abwendenden spiritualistischen oder spriritistischen Theorien werden noch bedeutende Wandlungen erfahren, da sie nur unreife Versuche sind, zumal in den Hauptpunkten längst überholt von den im christlichen Geiste gedachten spiritualistischen Ideen und Lehren Baader's und zum guten Theil berichtigt von J. H. Fichte und M. Perty. Die Erwartung einer neuen Religion knüpft sich bei der einen Fraktion von Spiritisten an ihre Lehre der Reincarnation, von der sie meinen, sie stelle die Gerechtigkeit Gottes im Laufe der grossen Geschichte des Weltalls in helleres Licht, als die christliche Lehre vermocht habe, während sie nicht bloss seit Origenes unerwiesene Hypothese geblieben ist, sondern auch, wie wir gesehen haben, Entscheidendes gegen sich hat. Eine andere Fraktion von Spiritisten knüpft jene Erwartung einer aus dem Spiritismus sich entwickeln sollenden neuen Religion an einen Halbpantheismus an, den sie irrthümlich, ja phantasirend, für lebensvoller als den christlichen Theismus ausgibt, während er doch den Widersprüchen unterliegt, welche wie mit der ganzen so auch mit der halben Vereinerleiung Gottes mit der Welt, der angeblichen Selbstentfaltung und Selbstausgestaltung des geistigen, persönlichen Gottes zur Gesammtheit des Weltdaseins und damit zu Gottes Selbstvollendung unabtrennlich sind. Vielmehr weist der echte Spiritualismus auf die streng festzuhaltende Ueberweltlichkeit, weil ewige Vollendetheit der Gottheit hin, die eben nur als weltfrei weltschaffend und begründend, weltdurchdringend und weltbeherrschend sein kann.

Reinigen sich die bezeichneten Spiritisten nicht von diesen und daraus folgenden Irrthümern, treten mehrere Schriften wie die zwei oben beleuchteten hervor, häufen sich Betrügereien, deren bereits manche constatirt worden sind, tritt die Masse der Spiritisten nicht zurück von den Missbräuchen, welche besonders von einem Theil der Nordamerikaner berichtet worden sind, entschlagen sich

die Medien der gewissenhaftesten Selbstprüfung, so wird der Spiritismus derart discreditirt werden, dass das Wahre daran mit dem Falschen verworfen und der Spiritismus bedeutend zurückgedrängt werden wird.

29.

Theorie eines relativen Individualismus, aufgestellt in der Schrift: „Der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie der Gegenwart." Von Lazar von Hellenbach. (Wien, M. Braumüller, 1878.)

Eine umfassende Kritik der vorliegenden Schrift gehört nicht in diese Zeitschrift. Wir müssen uns auf eine Beleuchtung des Kerns derselben: Begründungsversuch eines relativen Individualismus, einschränken, wollen aber doch zur allgemeinen Orientirung unserer Leser das Inhaltsverzeichniss abgekürzt mittheilen: I. Einleitung: über die Zulässigkeit einer individualistischen Auffassung des Lebens; II. Die Entstehung des organischen Lebens: H. Spencer, E. Haeckel, G. Jäger; III. Entstehung mehrzelliger Organismen; IV. Entwickelung und Funktion der Organismen: Spencer, Haeckel, Jäger; V. Der Individualismus im Lichte der Biologie; VI. Der Monismus Schopenhauer's und Hartmann's; VII. Die individualistischen Systeme; VIII. Der Individualismus im Lichte der Philosophie; IX. Einwürfe: O. S. S(eemann); X. Die Entwickelungsgesetze; XI. Sieg des Optimismus; Schlusswort: Glänzende Combination Zöllner's und Bestätigung derselben (in den wissenschaftlichen Abhandlungen Zöllner's I.). Aufstellung von sieben Thesen.

Alles, was sich Spiritualismus nennt, usurpirt nur dessen Namen, wenn es Gott als den absoluten, den Ur-Geist verleugnet. Denn es ist reiner Widersinn, bedingte (sogenannt endliche) Geister oder geistige Wesen anzunehmen, wenn nicht der Urgeist als Schöpfer geistiger Wesen existirt. Mit dieser Ueberzeugung beginnt die neuere deutsche Philosophie in dem grossen Leibniz, und Baader und Schelling bestätigen sie in ihrer Weise, indem sie dieselbe nur durch die Erkenntniss der ewigen Natur in Gott von idealistischer Einseitigkeit befreien. Schopenhauer ist der radikale Abfall von dem Grundcharakter der deutschen Philosophie, ein

Kopfüber-Hinabstürzen in den Atheismus, der sich nun nicht mehr höher erheben kann, als zu einem Pankosmismus, der in Naturalismus*) aufgeht und sich Monismus nennt, um nicht geradezu dem (pluralistischen) Materialismus anheimzufallen. Im Princip erhebt sich Hartmann nicht über Schopenhauer, da sein Absolutes in die gleiche Nacht der Bewusstlosigkeit hinabsinkt. Denn „bewusstloses Hellsehen" gibt dem hölzernen Eisen an Widersinn um Nichts nach. Dass Herr L. v. Hellenbach sich in die Nähe dieser „monistischen" Systeme stellt, lässt von vornherein einen befriedigenden Individualismus in keiner Weise erwarten. Denn Monismus im Sinne Schopenhauer's und Hartmann's verurtheilt alle Gestaltungen und Individualisirungen zur Vergänglichkeit, und da der H. Verfasser dieser Lehre nicht widerspricht, so kann es für ihn höchstens sich darum handeln, zu versuchen ob es sich nicht herausbringen lasse, dass den Menschenindividuen ein etwas erklecklich längeres Leben beschieden sei, als Sch. und H. einräumen wollen. Möchte dieses etwas erklecklich längere Leben (über den irdischen Tod hinaus) auch Tausende oder Hunderttausende von Jahren betragen, in der vorausgesetzten Unendlichkeit der Zeit würde dieser Zeitraum für jede Seele in einen Moment und wie in ein Nichts zusammenschwinden. Eine relative Bedeutung, die der Verf. allein beansprucht, wäre gleichwohl dem strengen Beweise der Fortdauer der menschlichen Seele über den irdischen Tod hinaus, wenn er bündig geführt sein sollte, nicht abzusprechen. Unterstellt nun der Herr Verf. die individualistischen Systeme von Leibniz, Herbart, Drossbach, Bahnsen, Mainländer und J. H. Fichte von seinem Standpunkt aus einer (in gar manchem Punkte zu beanstandenden) Kritik, so vermisst man die Berücksichtigung Baader's, Schelling's, Weisse's, J. G. Fichte's, Heinrich Ritter's, Lotze's, Fechner's, Ulrici's, Forscher von individualistischer Richtung, die einem Drossbach, Bahnsen, Mainländer weit voranstehen.**)

Wenden wir uns nun der Betrachtung des VIII. Capitels zu, in welchem der (relative) Individualismus im Lichte der Philosophie vorgetragen wird, so wissen wir nach dem Gesagten

*) Wenn Schopenhauer's angeblicher Idealismus ernst gemeint wäre, so würde er nur ein subjektiver sein, mit dessen Träumerei oder Schwärmerei sich keinerlei Realismus vertragen würde. Wir können ihn nur für einen Schein halten, da er doch, ernsthaft genommen, nach Schopenhauer selbst in's Tollhaus gehören würde.

**) Von einem österreichischen Forscher hätte man auch die Beachtung des ungarischen Philosophen Michael Petöcz: „Ansicht der Welt" — „die Welt der Seelen" — erwarten dürfen. Vergl. Baader's S. Werke XVI, 379.

im voraus, dass wir hier keinen wirklichen und wahren Spiritualismus zu erwarten haben, sondern nur einen Naturalismus, der sich in einiger Distanz vom Materialismus zu halten sucht. Wir versuchen zunächst die Ansicht des H. Verfassers, so genau als es uns möglich ist, kurz zusammen zu fassen. Zuhöchst mag nach dem Verfasser der Urwille oder der Wille an sich Schopenhauer's, oder das Unbewusste Hartmann's, als absolutes Weltprincip angenommen werden. Die unmittelbaren und ersten Individuationen desselben sind die ungezählten Atome, über deren Möglichkeit und Natur wir im Dunkeln bleiben, die aber für die Dauer des Weltprocesses als unvergänglich angesetzt werden.*) Ihre Verbindungen und Trennungen bilden die gesammte unermessliche unorganische Natur als Unterlage der organischen Processe. Aus den Verbindungen sammt chemischen Processen der Atome lässt sich (materialistisch) der Ursprung des Organischen, das Leben, die Beseelung nicht erklären.**) Es muss also im Lebenden ein organisirendes Princip vorausgesetzt werden, welches Seele genannt werden kann. Wie es (sie) entstanden, ist unergründlich, wenigstens unergründet, aber es (sie) muss irgend wie geworden sein. Einmal als Organisirendes der Atome vorhanden, vermag es (sie) sich fortzupflanzen und von Stufe zu Stufe vom pflanzlichen Leben hinauf zum thierischen und zum menschlichen zu vervollkommnen. Organisirend kann das Lebensprincip, die Seele, das Beseelende sein nur dadurch, dass es Atome ergreift, verbindet, durchwaltet, zu seinen Lebenszwecken verwendet, aufnimmt und ausscheidet und sich durch Aufnehmen und Ausscheiden darlebt. Auch der Mensch ist nur ein durch ein organisirendes Princip (Seele) in fortgehendem Stoffwechsel gebildeter Atomencomplex. Wenn sich beim Sterben des Menschen sein gesammter Atomencomplex völlig in die einzelnen Atome auflöste, so könnte seine Seele, wenn auch vielleicht äusserungslos fortdauern, doch sicher nicht fortleben, wohl aber, wenn die Seele eine genügende Anzahl beherrschter Atome zusammenhielte, was bei jeder als möglich, ja als wahrscheinlich er-

*) Gelegentlich scheint es dem Verfasser auch nicht so ganz unmöglich, die Atome als absolut, unentstanden und unvergänglich anzunehmen.

**) Die Abweisung des Materialismus hindert aber den Verfasser unbegreiflicherweise nicht, (S. 196) das Bewusstsein nur für den Reflex (uns unbekannter) und unbegreiflicher Gehirnvorgänge zu halten und die Seele zwar für Intelligenz und Wollen, aber doch zugleich für stofflich (materiell) zu erklären, weil sie auf den Stoff wirke. Der Verfasser hat nicht gezeigt, wie sich diese Auffassung vom Materialismus unterscheiden soll. Wenigstens über den Hylozoismus erhebt sich diese Ansicht nicht.

scheint. Es liegen nicht zwingende Gründe für die Annahme vor, dass der Mensch mit der irdischen Geburt anfange zu leben, zum erstenmal in das Dasein trete, vielmehr hat er wahrscheinlich schon eine unbestimmbare Reihe von Lebensphasen durchlaufen, bevor er in das jetzige Leben eingetreten ist, und dann spricht alles dafür, dass dieses Leben auch nicht sein letztes sei, sondern dass er vielmehr weitere Widergeburten, Palingenesien, Seelenwanderungen (wenn auch nicht abwärts in Thier und Pflanzen, sondern in Menschenart) in gesteigerten Vervollkommnungen durchleben, vielleicht bis zum Ende des Lebens unseres Erdplaneten, wenn nicht darüber hinaus in's Unbestimmbare.*) Diese Anschauung eines relativen Individualismus hebt den Pessimismus auf, der von der Annahme, dass mit dem Sterben die völlige Auflösung erfolge, unzertrennlich ist, und gewährt dem Optimismus Raum, da der Mensch bis zum völligen Ausleben seiner Anlagen höhere Stufen auch der ethischen Vervollkommnung, der Befreiung von beschwerenden Hemmungen, Leiden, Qualen und Schmerzen erwarten darf. Es gibt eine Reihe von wohlbeglaubigten Thatsachen, z. B. Einwirkungen verschiedener Art nach dem Ableben entfernter Freunde und Angehörigen, welche nur erklärbar sind durch die Annahme der Fortdauer der abgeschiedenen Menschenseelen, welchen durch eine andere Weise der Benutzung der bekannten physischen Verhältnisse Einwirkungen auf irdisch lebende Menschen möglich sind. Vieles aus dem spiritistischen Lager ist unzuverlässig und unerwiesen, wenn nicht unbeweisbar. Aber Alles wird sich doch nicht leugnen lassen, und man kann sich der von Kant und Schopenhauer ausgesprochenen Anschauung anschliessen, dass lediglich aus seinem Gebiete einiges Material für transscendente Spekulationen möglicherweise geholt werden könnte.**)

Im „Schlusswort“ seiner Schrift kommt der Verf. auf den I. Band des „Wissenschaftlichen Abhandlungen“ Zöllner's zu sprechen, hebt aber daraus hauptsächlich die Raumtheorie und den gegen Ende des Werkes mitgetheilten Knotenversuch mit Slade hervor, der ihm unanfechtbar erscheint und sogar die Zustimmung zu der Kant-, Gauss-, Riemann-, Zöllner'schen Raumtheorie entlockt,

*) Nicht ganz Gleiches, aber Aehnliches lehrten die Stoiker. Vergleiche E. Zeller's: „Die Philosophie der Griechen 1. Aufl. Band III, erste Hälfte, S. 105.

**) Es käme darauf an zu erfahren, welche als spiritistisch geltend gemachte Erscheinungen dem Verfasser als gesicherte Thatsachen erscheinen. Transscendente Spekulationen konnten für Kant und Schopenhauer nur die Bedeutung von Vermuthungen haben.

die er durch eigene Versuche mit Slade, worunter auch der Knotenversuch, bestätigt gefunden zu haben erklärt.*) Uns ist die Zöllner'sche Raumtheorie noch immer problematisch. Wäre die Annahme der Möglichkeit eines Raumes von mehr als drei (z. B. von vier) Dimensionen aber auch wissenschaftlich gesichert, so würden wir den Knotenversuch durch sie doch nicht erklärt finden können. Diese, so viel wir sehen, unanfechtbare Thatsache könnten wir nur erklärlich finden durch die Annahme, dass den bewirkenden Geistern das Vermögen beiwohne, die Theile des Fadens zu lösen und anders wieder zu verbinden, wozu sie einer 4. Raumdimension gar nicht benöthigt wären. Dennoch steckt etwas hinter der Kant-Zöllner'schen Raumtheorie, aber es wird darauf hinauslaufen, dass vom materiellen Leib — darum noch nicht von allem Physischen — freigewordene Geister in ein freieres Verhältniss zum Raum eingetreten sind. Nur wenn erweisbar wäre, dass ein freieres Verhältniss zum Raum im dreidimensionalen Raum nicht möglich sei, müsste man zu der Annahme Kant's und Zöllner's Zuflucht nehmen, wenn den abgeschiedenen Seelen ein freierer Flügelschlag in Bezug auf Raum und Zeit zu vindiciren ist. Man vergleiche Baader's Zeit- und Raum-Theorie in s. s. Werken. Angabe der Hauptstellen über Raum und Zeit, Band XVI, 404, 554.**)

Der für den Verfasser selbst gar sehr hypothetisch gebliebene „relative Individualismus" mildert den Pessimismus in nicht gerade gering erscheinendem Maasse, hebt ihn aber in der Wurzel nicht auf. Denn nach ihm gehen doch zuletzt alle Menschenseelen zu Grunde, fallen ins Nichts oder doch so gut als ins Nichts zurück. Immerhin mag der Verfasser annehmen, dass in die unendliche Zeit hin immer neue Seelen entstehen und erst nach langen Zeiträumen und nach gar vielen fortschrittlich gesteigerten Metamorphosen untergehen werden, so dass doch keine Zeit sein würde, in welcher nicht Seelen existirten, nur dass, wie Seelenentstehung endlos stattfände, so auch endlos Seelenuntergang. Schliesslich würde immer zu sagen sein, dass bezüglich der einzelnen Seelen das Leben für sie ergebnisslos, ziellos, zwecklos, nichtig sich herausstellen würde.

---

*) Vergl. des Verfassers anonym erschienene Brochüre: „Slade's Aufenthalt in Wien", 1878. Verlag von Fischer u. Comp.

**) Die Angriffe auf Zöllner's Raumtheorie in der Zeitschrift: „Aus dem Reich" und in der „Augsburger allgemeinen Zeitung" sind jedes wissenschaftlichen Gehaltes baar. Nicht bloss gewiegte Mathematiker, sondern auch scharfsinnige Metaphysiker halten die Möglichkeit eines mehr als dreidimensionalen Raumes fest. Vergl. „Grundriss der Logik und Metaphysik" von Dr. Günther Thiele, S. 128.

Der Grundfehler ist, dass der Verf. das Absolute nur naturalistisch zu fassen vermochte. Denn naturalistisch — direkt oder indirekt — ist jede Lehre vom Absoluten, die dasselbe nicht als selbstbewusst-wollende Urwesenheit zu denken vermag. Der angebliche Urwille Schopenhauer's ist kein Wille, weil „blinder Wille" kein Wille ist, sondern nur bewusstloser Naturtrieb. Das Unbewusste Hartmann's ist nicht wesentlich davon verschieden. Denn die Zugesellung bewusstloser Vorstellung — Idee — Weisheit — zum blinden Willen macht das Absolute nicht selbstbewusst und erhebt es darum nicht über Naturalismus, sondern erweckt nur einen Schein von Idealismus, den man allenfalls pseudotheistisch und pseudopantheistisch zugleich nennen könnte. Die angenommene Zersplitterung des geistlos gedachten Absoluten in die Unzahl der Atome ist ein blinder Akt, der keine Vernunft in die Welt bringen kann. Wie die blinde Henne die Perle findet, so das blinde Absolute das Licht des Bewusstseins in den organisirten Complexen der Atome. Der Verf. weiss weder Entstehung und Ursprung der Seelen, noch das Wann ihrer Entstehung und das Wann ihres Vergehens anzugeben, noch auch wie die Seele durch die Bindung der Atome sich verleiblicht und in ihnen zweckmässig wirkt. Wir erhalten keinen Aufschluss darüber, ob das Leben mit einem einzigen Organisationsprincip entstand und aus ihm alle Organismen stufenweise in Umbildungen entsprangen, oder ob viele und mannigfach geartete Organisationsprincipien hervortraten und dann etwa von jedem aus Veränderungen und tiefergreifenden Umgestaltungen statt fanden. Der Mensch erscheint hier nur als ein quantitativ höher entwickeltes Thier, von dem man nicht sieht, wie es zu einem ethischen Beruf gelangen kann und soll. Gewiss will der Verfasser den ethischen Beruf des Menschen aufrecht erhalten, aber seine theoretischen Mittel reichen nicht aus zur Begründung. Der Muth, mit welchem der geist- und kenntnissreiche Mann sich den Ausschreitungen des groben Materialismus und den ungewaschenen Anfeindungen wenig Unterrichteter entgegenstellt und für die Berechtigung unbefangener Untersuchung und Prüfung der sogenannten spiritistischen Erscheinungen eintritt, ist hoher Anerkennung werth. Wir wollen auch nicht verkennen, dass seine vorliegende, von reicher geistiger Begabung zeugende Schrift in weiten Kreisen Interesse für die Untersuchung und Prüfung der spiritualistischen Erscheinungen zu erwecken vermag. Mit grossem Recht schreibt er Zöllner einen hohen Beruf zu, weil ihn Gründlichkeit, Reichthum tiefer physikalischer Kenntnisse und hochentwickelte Verstandeskräfte auszeichneten. Diese Aeusserung weckt in uns

die Erwartung, dass der Verf. auch die andern Partieen des Zöllnerschen Werkes beachten werde, besonders diejenige, in welcher Zöllner seine hohe Achtung vor der Gotteslehre Newton's, Montesquieu's, Kant's Hartsoeker's und Anderer ausdrückt, womit er denn doch bestimmt genug diese Forscher ihren Principien nach hoch über Schopenhauer und Hartmann stellt und sich selbst von den Lehren der Letzteren über das Absolute gründlich trennt. Sollte diese Partie des Zöllner'schen Werkes den Herrn Verfasser zu einer erneuten Prüfung der Principien Schopenhauer's und Hartmann's veranlassen, so könnte das auch für die spiritistischen Studien gewiss folgenreiche Ergebniss gar wohl die Erkenntniss sein, dass Schopenhauer und Hartmann oberflächlich und leichtfertig sich erweisen gegenüber dem Tiefsinn der Erklärungen Newton's, Montesquieu's, Kant's etc.

Für die Leser unserer Zeitschrift sind die Erklärungen dieser genialen Forscher von zu grosser Bedeutung, als dass wir einige derselben ihnen hier vorenthalten sollten.

Newton erklärt im dritten Buche seiner Principien (1713): „Die bewunderungswürdige Einrichtung der Sonne, der Planeten und Cometen hat nur aus dem Rathschlusse und der Herrschaft eines Alles einsehenden und allmächtigen Wesens hervorgehen können. Wenn jeder Fixstern das Centrum eines dem unsrigen ähnlichen Systems ist, so muss das Ganze, da es das Gepräge eines und desselben Zweckes trägt, bestimmt einem und demselben Herrscher unterworfen sein. Es folgt hieraus, dass der wahre Gott ein lebendiger, einsichtiger und allmächtiger Gott ist, dass er über dem Weltall erhaben und durchaus vollkommen ist. Es ist klar, dass der höchste Gott nothwendig existire und vermöge derselben Nothwendigkeit existirt er überall und zu jeder Zeit.“

Montesquieu bemerkt in seinem Hauptwerk: „Esprit des lois,“ (deutsch von Hauswald) wörtlich (1748):

„Diejenigen, welche behauptet haben, dass eine blinde Nothwendigkeit alle Wirkungen hervorgebracht habe, welche wir in der Welt sehen, haben eine grosse Absurdität ausgesprochen: denn gibt es eine grössere Absurdität als eine blinde Nothwendigkeit, welche intelligente Wesen zu erzeugen im Stande wäre? Folglich gibt es eine ursprüngliche Vernunft, und die Gesetze sind die Beziehungen, welche einerseits zwischen ihr und den verschiedenen Wesen, andererseits zwischen diesen letzteren unter einander statt finden. Gott steht als Schöpfer und Erhalter mit dem Universum in Beziehung; die Gesetze, nach

denen er die Welt erschaffen hat, sind dieselben, nach denen er sie erhält; er handelt nach diesen Gesetzen, weil er sie kennt, er kennt sie, weil er sie gemacht hat, er hat sie gemacht, weil sie in Beziehung zu seiner Weisheit und Macht stehen."

Hartsoeker sagt im 3. Capitel seiner „Principes des Physique" (1696):

„Ich glaube, dass niemals ein Mensch von gesunden Sinnen je ernstlich hat überredet werden können, dass sich die sichtbare Welt durch das zufällige Zusammentreffen einer unendlichen Zahl von Atomen gebildet habe, ohne dass die Vorsehung eines allmächtigen Wesens dieselbenin diejenige Ordnung versetzt und gebracht habe, in welcher wir sie wahrnehmen. Es würde diess unendlich viel unbegreiflicher sein, als wenn alle Buchstaben, welche in der Aeneide Virgil's vorkommen, zufällig durcheinander geworfen, sich dergestalt angeordnet hätten, dass die Dichtung in einer solchen Gestalt zum Vorschein gekommen wäre, wie sie der Dichter concipirt hat."

Kant sagt in seiner „Naturgeschichte des Himmels" (1755): „Die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, ist an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen nothwendig schöne Verbindungen hervorbringen muss. Sie hat keine Freiheit von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da sie also sich einer höchstweisen Ansicht unterworfen befindet, so muss sie nothwendig in solche übereinstimmende Verhältnisse durch eine über sie herrschende erste Ursache versetzt worden sein, und es ist ein Gott eben desswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmässig und ordentlich verfahren kann. — Wenn die allgemeinen Wirkungsgesetze der Materie gleichfalls eine Folge aus dem höchsten Entwurfe sind, so können sie vermuthlich keine andere Bestimmung haben, als die, den Plan von selber zu erfüllen trachten, den die höchste Weisheit sich vorgesetzt hat." *)

30.

Eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes: Gedanken über das Wesen der menschlichen Erscheinung von Lazar B. Hellenbach. (Wien, Braumüller 1876.)

*) Wissenschaftliche Abhandlungen von Friedrich Zöllner I, 209—216.

Der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie der Gegenwart, von demselben. (Ebendaselbst 1878.)
Die Vorurtheile der Menschheit, von demselben. 2. Bde. (Wien, Rosner 1879.) Der 3. Band erschien erst später.

Abermals eine neue Weltanschauung nach etwa einem Dutzend des letzten Jahrzehnts und doch wieder wie die andern nicht ganz neu, sondern ein Seitenzweig einer schon vorhandenen und zwar der Schopenhauer'schen Philosophie. Auffällig muss sofort erscheinen, dass der Verfasser sich kurzer Hand der Atomistik, nicht zwar jener bekannten absoluten, sondern einer irgendwie bedingten, zuwendet, während Schopenhauer alle und jede Atomistik verworfen hatte. Eine Folge der Verwerfung der absoluten Atomistik ist, dass der Verfasser sowohl Ernst Haeckel's als Gustav Jäger's Behauptung, dass das Unorganische ganz von selbst zum Organischen fortschreite, mit triftigen Gründen bestreitet. Die neuere Biologie weiss nach des Verfassers Nachweisung nichts über die Entstehung des organischen Lebens und sucht sich nur mit dieser oder jener Vermuthung unzureichend zu helfen. Ebenso wenig weiss sie über die Ursache der Fortpflanzung, die zwar als Thatsache gewiss ist, und schon als solche sich die theologische Natur nicht abstreiten lässt. Vermag die mechanistische Naturwissenschaft die Lebensentstehung nicht zu erklären, so vermag sie ebensowenig die Lebensentwicktung und Lebensfortpflanzung zu erklären. Sie zeigt uns wohl die Bedingungen der Entstehung und Entwickelung des Lebens, das Material, welches dabei zur Verwendung kommt, aber nicht die Ursache desselben. So erscheint dem Verfasser durch die Naturwissenschaft keines der bekannteren philosophischen Systeme derzeit aufgehoben, und er tritt der Frage näher, ob eines derselben philosophisch befriedigende Erklärung gewähre oder, wenn nicht, ob ein neues zu schaffen sei, welches die Erklärung leiste. Die bekannteren philosophischen Systeme sind ihm der Monismus, der Individualismus, der Mechanismus (Stoffcombinationslehre), die er für unzureichend erklärt, während er die philosophisch theistischen gar nicht berücksichtigt. Diesen unzulänglichen Systemen gegenüber soll nun das System eines relativen Individualismus bessere Befriedigung gewähren. Der Begründungsversuch dieses neuen Systems ist mehr als sonderbar. Er nimmt die Atomistik zur Voraussetzung, die ihm doch das Leben nicht erklären konnte, überspringt alle ungelösten Schwierigkeiten der Erklärung des Organischen aus den Voraussetzungen einer irgendwie bedingten

Atomistik, und versucht etwas wie Seele und Fortdauer derselben über das irdische Leben hinaus herauszubringen. Man sieht, wie man, wenigstens theilweise, in der Kritik und dabei ganz unzulänglich in der Construktion sein kann. Was der Verfasser Seele nennt, gilt ihm für zusammengesetzt, und da er nichts als die materiellen Atome hat, woraus sie zusammengesetzt sein könnte, so kommt er insoweit über den Materialismus nicht hinaus, nur dass seine Atomenwelt vom Schopenhauer'schen Monismus überbaut scheint, der selber im Grunde nichts Anderes als Naturalismus ist, da blinder Wille nicht Geist, sondern verhüllte Naturkraft ist. Die Schopenhauer'sche Monas, der Eine blinde Wille (im Grunde die Eine blinde Naturkraft) würde, streng genommen, die Vergänglichkeit auch der Atome erfordern; um so mehr mussten dem Verfasser die Zusammensetzungen der Atome, die Seelen genannten Organisationsprincipien vergänglich sein, nur dass sie nicht mit dem irdischen Tode untergehen, sondern ein unbestimmbar langes Vor- oder Nachleben in Metamorphosen (Seelenwanderungen) durchmachen. Die flüchtig hingeworfene Möglichkeit endloser Fortdauer kann ihm nicht voller Ernst sein. Damit meint der Verf. Schopenhauer und v. Hartmann überflügelt zu haben, während er mit seinem Scheinindividualismus über den blinden Monismus doch nicht hinauskommt. Ein angeblicher Individualismus, der die Individuen untergehen lässt, wenn auch erst nach Tausenden von Metamorphosen und folglich nach unbestimmbar langen Zeiträumen, ist kein wahrer Individualismus, sondern nur eine etwas andere Form des Monismus.

Das Detail der zwei erst genannten Schriften enthält gleichwohl nicht wenig Interessantes, Anregendes und Geistreiches. Aber wir können für diesmal nicht näher darauf eingehen und wenden uns zu der dritten Schrift: „Die Vorurtheile der Menschheit."

Der Verfasser leitet seine Betrachtungen mit einigen Sätzen: Vom Vorurtheile im Allgemeinen, ein. Wiewohl seine Philosophie sehr stark mit Wahrscheinlichkeiten operirt, beginnt er doch ganz apodiktisch mit den von Goethe im Faust dem Mephistophelès in den Mund gelegten Worten, die er goldene nennt: „Alles, was entsteht, ist werth, dass ės zu Grunde geht." Es genirt ihn nicht, dass diess Worte des Mephistopheles sind, und es fällt ihm nicht ein, dass man ihn da an die andern bekannten Verse erinnern könnte: „Den Teufel merkt das Völkchen nie, Und wenn er es am Kragen hätte." Wenn der Verfasser nach einem Motto hätte suchen wollen, seinen angeblichen Individualismus als nichtig erscheinen zu lassen, so hätte er allerdings kein besseres finden können.

Seine angeblichen Individuen sind vergänglich, folglich ist ihm alles Entstandene vergänglich, und folglich sind auch seine Seelen genannten Individuen nicht wirkliche und wahre Individuen, wie sie denn auch nach ihm zusammengesetzte Wesen, also auch auflösbare sein sollen. Der Verfasser, der selber mit dem schlimmsten Vorurtheil beginnt, — denn er hat seine Behauptung der Untergangswürdigkeit aller Wesen und Dinge, worin sogar seine Atome eingeschlossen sein würden, mit nichts begründet, — will nun seine Untersuchungen über die Vorurtheile auf diejenigen einschränken, aus deren Consequenzen Leiden für die Menschheit erwachsen. Aber er hat nicht erwiesen, dass es Vorurtheile geben könne, die absolut nicht von Leiden gefolgt sein könnten. Seine Untersuchung gilt also nur solchen Vorurtheilen, die handgreiflicher als andere Leiden zur Folge haben. Er theilt sie ein in volkswirthschaftliche, politische, gesellschaftliche, religiöse und wissenschaftliche. Wir staunen aber sogleich vor seiner Erklärung: „Ich ging auch von keinem System oder Princip aus, sondern von der einfachen Betrachtung: „Wo drückt uns der Schuh?“ Der Standpunkt, den wir einnehmen werden, wird darum auch kein theoretischer oder doktrinärer, sondern ein rein praktischer sein.“ Was soll aber — diese Erbschaft Kant's — ein praktischer Standpunkt leisten, dem kein theoretischer zu Grunde liegt? Sogar religiöse und wissenschaftliche Vorurtheile will er aufdecken, beleuchten, enthüllen, ohne irgend eine theoretische Grundlage. Da diess unmöglich ist, so steht nichts Anderes zu erwarten, als dass der Verfasser unwillkürlich doch aus einer und zwar unbegründeten Annahme der Theorie heraus argumentirt, die dann in der Hauptsache keine andere als die Schopenhauer's mit einigen untergeordneten Modifikationen sein wird. Davon abgesehen ist gleichwohl anzuerkennen, dass der 1. Band der bezeichneten Schrift sehr viel Geistreiches, Zutreffendes und Förderliches neben gar manchem Verfehlten enthält. Der geist- und kenntnissreiche Verfasser trägt ein warmes Herz für die Leiden der Menschheit im Busen und bethätigt dies durch sehr bemerkenswerthe Vorschläge. Der Inhalt dieses ersten Bandes eignet sich zu eingehender Besprechung für nationalökonomische und politische Zeitschriften. Aber ein Vorschlag des Verfassers ist so bedeutsam, dass er hier nicht unberührt bleiben kann. Er hält sich nämlich überzeugt, dass es dringend nöthig sei, Hand an die Lösung der socialen Frage zu legen. Aber die Lösung kann und soll nicht auf dem Wege gesucht werden, welchen die radicalen Socialisten betreten haben. Die Verwirklichung ihrer Pläne, wenn sie möglich wäre, würde zu einem tiefen Ver-

fall der Cultur führen. Andererseits ist es den Staaten, so lange sie als solche nur Schulden (statt Aktivvermögen) haben, nicht möglich, die Beseitigung der socialen Uebel in die Hand zu nehmen, oder gar an die radikale Lösung der Frage selbst zu denken. Da empfiehlt sich nach dem Verfasser als einzig ausreichendes und gründliches Heilmittel die Einsetzung der Gesammtheit in (mehr oder weniger) beschränkte Kindesrechte für den Todesfall kinderloser Eigenthümer unter Fideikommissähnlicher Beschränkung auf das blosse Nutzungsrecht. Diesen Grundgedanken (der uns in der That ähnlich wie das Ei des Columbus vorkommt) erläutert und beleuchtet der Verfasser nach allen Seiten in wahrhaft genialer Darstellungsform mit tiefgedachten Gründen, und es ist nur zum Verwundern, dass unseres Wissens dieser edle hochsinnige Gedanke, obschon vom Verfasser schon seit ungefähr 15 Jahren ausgesprochen, einer allgemeinen Aufmerksamkeit nicht gewürdigt ist. Nicht einmal der ausgezeichnete Nationalökonom Karl Umpfenbach zeigt in seiner Schrift: „Das Erbe des Volkes“ (Berlin, Weidmann 1874) eine Kenntniss des v. Hellenbach'schen Vorschlags, so wie auch H. nichts von Umpfenbach's Schrift zu wissen scheint, obgleich diese einen verwandten Gedanken vertritt. U. will nämlich durch Einschränkung des Familienerbrechts eine bedeutende Volkserbschaft erzielen. Wir begnügen uns, den Kern seines Vorschlags mit folgenden seinen eigenen Worten zu bezeichnen: „Schwerlich würde der Rechtsüberzeugung unserer Epoche zu nahe getreten, wenn über den vierten Verwandtschaftsgrad der Civilcomputation hinaus kein Familienrecht mehr anerkannt würde, und daher vom fünften Grade an alle Verlassenschaften dem Volkserbe zufielen.*)“ Uns scheint nur noch die Frage offen zu stehen, ob nicht am Besten eine modificirende Combination beider Anschauungen zum Ziele führen würde. Die Berechtignng des Staates zu solchen Maassnahmen kann keinem Zweifel unterliegen, wie auch unter Andern Ulrici in seinen Grundzügen der praktischen Philosophie angedeutet hat.**)

Wenden wir uns zum zweiten Bande der bezeichneten Schrift, so tritt uns in dem Vorwort an den Leser gleich die Behauptung entgegen, man könne die Gottheit jenseits aller menschlichen Erkenntniss liegend annehmen und sie daher gänzlich aus dem Spiele

*) Des Volkes Erbe von Prof. Dr. Karl Umpfenbach. S. 47.

**) Gott und Mensch von H. Ulrici: II, Grundzüge der praktischen Philosophie, S. 242 ff., 301 ff.

lassen, ohne darum ein Gottesleugner zu sein. Allerdings, wer mit dem Verf. wie Kant streng theoretische Erkenntniss Gottes nicht für möglich erachtet, aber den Glauben an Gott aus moralischen Gründen mit Kant festhält, kann nicht als Gottesleugner bezeichnet werden. Seine Wissenschaft, seine theoretische Philosophie aber, ist dann doch ohne Gott und folglich ohne Begründung in Gott. Wir halten eine solche Philosophie nicht für zureichend und stets in Gefahr, in Pantheismus und dann in Atheismus zu verfallen. Dieses Schicksal einer theoretischen Philosophie ohne Gotteserkenntniss hat Kant nicht abzuwenden vermocht, und der Verfasser, wäre er siegreich mit jenem Standpunkt, würde es um so weniger vermögen, als bei ihm der Schopenhauer'sche Monismus, den ein bloss relativer Individualismus nicht durchbrechen kann, doch immer im Hintergrunde liegend durchscheint, ein Monismus, der trotz Schopenhauer's vermeintlichem Antagonismus gegen den Pantheismus, handgreiflich doch nichts weiter als Pantheismus ist, wenn auch in einer von jenem seiner Vorgänger, Spinoza, Fichte und Schelling, verschiedenen Form.

Der zweite Band dann handelt von den Vorurtheilen in Religion und Wissenschaft in 11 Capiteln. Wenn der Verfasser alle Beweise für das Dasein Gottes theoretisch unzureichend gefunden haben will, so hat er vor Allem den kosmologischen und teleologischen Beweis nicht nach Gebühr gewürdigt.*) Denn der Schluss vom Bedingten auf das Unbedingte sowie der andere von dem augenscheinlich Zweckmässigen in der Natur- und Geisteswelt auf ein einziges zwecksetzendes Princip ist und bleibt unerschütterlich. Bestreitet der Verfasser die Offenbarungslehre überhaupt, so schiesst er über das Ziel hinaus. Denn wie das erweisbare und erwiesene absolute schöpferische und zwecksetzende Princip, welches damit eo ipso als geistiges erkannt ist, sich überhaupt nicht offenbaren sollte, ist unerfindlich. Die Schwierigkeiten einer erschöpfenden Offenbarungslehre sind allerdings sehr gross, eben darum setzt aber die Lösung derselben einen Umfang theologischer Studien voraus, die wir dem Verfasser nicht zuschreiben können.

Er will weiterhin zeigen, dass der hervorgetretene Materialismus nicht das letzte Wort der Wissenschaft, der Philosophie sein könne. Und dennoch kann er sagen: „Wir werden zwar eine transscendentale Unterlage für unsere Existenz finden, ob aber diese

---

*) Den ontologisch genannten Beweis, der eigentlich der Beweis aus der Idee des Absoluten auf die Wirklichkeit desselben ist, können wir für unsern Zweck hier unberührt lassen.

Unterlage eine monistische, atomistische oder monadologische sei, das wird unentschieden bleiben." Wenn er meint, daran liege nichts, so müsste nichts daran liegen, ob wir zu einer pantheistischen, materialistischen oder theistischen Unterlage kommen.*) Was wäre damit gegen den von ihm abgelehnten Materialismus gewonnen? Ein befriedigendes Ergebniss werden wir daher nicht erwarten können. Sehen wir weiter zu, so stützt sich der Verf. auf Kant mit seiner Annahme eines im Menschen liegenden Transscendentalen, einer Unterscheidung zwischen Subjekt und der vorgestellten Persönlichkeit. Er will nun ein solches Subjekt im Menschen erfahrungsmässig nachweisen, in welchem sich nicht nur die Quelle der (spiritischen) Offenbarungen entpuppen, sondern auch die Brücke finden werde, um über die Kluft zu führen, welche zwischen dem Menschen als Gegenstand der empirischen Forschung und dem Menschen, wie er sich als Subjekt unmittelbar selbst wisse, bestehe. Das Ich dürfe nicht mit dem Leben identificirt werden. Der lebende Organismus sei viel früher vorhanden, als das denkende, fühlende und handelnde Ich. Dieses sei ein künstliches Produkt des Organismus, welches sehr oft entschwinde, wenngleich der Organismus noch fungire. Das Ich sei also ein Produkt des Lebens, aber nicht das „Leben". Was wir Leben nennen, sei nur eine vorübergehende Erscheinungsform desselben. Durch Zöllner's wissenschaftliche Abhandlungen sei er zu der Aufstellung veranlasst worden, dass der Mensch die dreidimensionale Erscheinungsform eines vierdimensionalen Wesens sein könnte. Es sei daher zu untersuchen, ob sich Spuren des anderen Lebens in der äusseren Erfahrung oder einer tiefer liegenden Thätigkeit in uns selbst finden. Für das Vorhandensein solcher Spuren, ja entscheidender Phänomene, zeugen dem Verfasser Hare, Flammarion, Crookes, Wallace, Zöllner und Andere, wie auch Ulrici die Experimente Zöllner's zweifellos anerkenne. Aber auch er selbst hat nach Jahre langen Erfahrungen und insbesondere nach Experimenten mit Slade und Miss Fowler sich von der Realität der behaupteten Phänomene zweifellos überzeugt. Er gibt eine nähere Schilderung derselben, wie er solche schon in seiner Broschüre „Slade's Aufenthalt in Wien" (Wien, Braumüller 1879) mitgetheilt hatte. Von der Existenz

*) Eine solche Schwebephilosophie entscheidet nichts und leistet darum nichts. Des Verf. Replik gegen Schaarschmidt (Vorurtheile II, 144) will wenig sagen, da er zwar nicht positiv die Seele Stoffcombination nennt, ihm aber nach seinen Voraussetzungen nichts anders übrig bleibt, als die Seele aus Atomen (Stoffcombinationen) hervorgehen zu lassen. Vergl. Philosophische Monatshefte von Schaarschmidt Band XIV, Heft VIII u. IX, S. 553—556.

anderer Wesensreihen durch seine und Anderer Experimente überzeugt, widerlegt er nun die erhobenen Einwürfe dagegen und sagt dann prägnant: „An die Existenz noch anderer intelligenter Wesensreihen auf unserem Planeten oder überhaupt kann nicht mehr gezweifelt werden, sie ist eine Thatsache von so unzweifelhafter Gewissheit, als irgend eine andere, als die Existenz von Fischen, Vögeln und Säugethieren; und so wie es nicht nothwendig ist, dass jeder einzelne Mensch jedes einzelne Thier mit eigenen Augen sehen muss, um an dessen Existenz zu glauben, so steht es auch mit dem Glauben an diese Wesensreihe. Und so wie es Jedem unbenommen ist, eine bestimmte Species etwa der Meeresgeschöpfe selbst kennen zu lernen, ebenso ist es mit diesen Erfahrungen, aber man muss suchen. Wer die Eruption des Aetna sehen will, muss hinfahren, sintemalen die Aetna uns nicht aufsuchen wird.“ Zwei Eigenschaften dieser Wesen gelten dem Verfasser als durch Experimente festgestellt: dass sie in andern Raum- und Zeitverhältnissen existiren und dass sie uns ganz analoge Organe projiciren. Ehe der Verfasser in seiner Untersuchung weiter schreitet, widerlegt er die Einwürfe, welche Wundt in seinem offenen Brief an Ulrici vorgetragen hatte, mit triftigen Gründen. Niemand hat die vierte Raumdimension Zöllner's so scharfsinnig zu erläutern versucht und vertheidigt, als der Verf., aber wir können gleichwohl nicht finden, dass diese Frage über das Problematische hinausgehoben worden sei. Ueber den Ursprung der Seelen weiss uns der Verf. nichts Sicheres zu sagen; das Verhältniss der Seele, die ihm über das irdische Leben hinaus, nach einigen Stellen vielleicht sogar ewig dauert, zum Ich, welches als Produkt des Organismus mit dem Tode erlischt, bleibt im Dunkel, und dies wirft seinen Schatten auf die nachfolgenden Untersuchungen, aus welchen gleichwohl nicht wenig Beachtenswerthes und sogar Zutreffendes herausgehoben werden könnte. Die darin vorgeführten Thatsachen führen den Verfasser zu der Behauptung, dass Schopenhauer mit Unrecht die Individuation auf unser irdisches Dasein beschränkt habe und dass vielmehr das Leben der Seele ein sehr langes, vielleicht ewiges, unsere menschliche Existenz eine vorübergehende Erscheinungsform sei. So gilt ihm die Seelenwanderung als eine nicht mehr abzuweisende Consequenz. Er verbreitet sich darüber des Weiteren, übt Kritik an den entgegenstehenden Systemen und beleuchtet die verwandten Anschauungen der neueren Zeit: Fechner, Schindler, Wallace, Lessing, Widemann und Heinrich v. Kleist. Baader wird dabei ohne näheres Eingehen vorübergehend genannt. Wie er aber ohne Auseinandersetzung besonders mit Baader (S. 237) seine An-

schauung für die einzige erklären kann, welche die organische Entwickelung verständlich mache, und dabei dem Weltgebäude einen vernünftigeu, moralischen und sittlichen Zweck unterschiebe (?), ist unerfindlich. Es folgt ein Capitel (das IX.), welches die Erhaltung der Kraft als das einfachste und einzig brauchbare Moralprincip zu begründen versucht. Ein solcher Versuch möchte begreiflich erscheinen, wenn es wahr wäre, dass Gott ausserhalb aller Wissenschaft zu stellen sei. Diess ist aber nicht einzuräumen. Das X. Capitel sucht die Frage zu beantworten: „Was können wir von einer transscendenten Welt wissen?“ Hier fällt gleich die Behauptung auf: „Buddha uud Christus waren jedenfalls die bedeutendsten Seher, welche die Menschheit besass.“ Buddha und Christus als gleiche Grössen zusammenzustellen, ist der grösste Unsinn, da sie vielmehr die grösstcn Gegensätze sind. Der ursprüngliche Buddhaismus ist Atheismus und Nihilismus, Nichtigkeits- und Vernichtungslehre. Christenthum ist Theismus, Weltschöpfungs- und Weltvollendungslehre. Die aus einer Mischung von Edelsinn und Schwärmerei entsprungene buddhistische Moral ist eine anticipirte Caricatur der christlichen. Dies wird bei allen relativen Vorzügen der buddhistischen Moral vor der brahmanischen etc. schon erkennbar aus der Art, wie sie von seinen Nachfolgern consequent aus den Lehren Buddha's abgeleitet werden, die bis zum Ungeheuerlichsten gehen, was je ausschweifende Phantasterei ersonnen hat. Vergleiche Köppen's Religion des Buddha, I. 220 ff., 448 ff., 455 ff. Wichtig ist dem Verfasser der Spiritismus fast nur insofern, als er die sichere Ueberzeugung ermittle, dass die Seelen der Menschen über den irdischen Tod hinaus fortleben, sehr wenig dagegen hält er von dem Inhalt der mediumistischen Mittheilungen, worüber er unter Mittheilung solcher ihm zu Theil gewordener sich des Näheren auslässt. Bedarf auch „Zusammenfassung und Schluss“ des Werkes der Berichtigung, wie die Annahme der Ewigkeit der Zeit, die Vereinung aller und jeder Offenbarung Gottes, so stimmen wir doch der Hochstellung Zöllner's zu, und bestreiten nicht das Wesentliche seiner Aufstellung, dass nur eine Weltanschauung vor dem Untergang des bisher in Staatenbildung, Wissenschaft und Kunst Errungenen schützen kann, welche einerseits den Kern der verschiedenen Formen, in denen das sittliche Gefühl sich ausgeprägt hat, bewahrt, und andererseits den Irrweg der mechanistischen Wissenschaften erkennt.

*) Essay von Max Müller I, 199, 220, 244—46, 249. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft von Max Müller, 2. Hälfte, S. 226. — Die Religion des Buddha von C. Friedrich Köppen I, 215 ff., 306, II, 7 u. 8.

Die Darstellungsweise des Verfassers erinnert in Licht und Schatten an Schopenhauer. Sie ist meist gewandt und anmuthend. Aber sie entbehrt wie jene Schopenhauer's einer strengern Wissenschaftlichkeit und Methode und verfällt nicht selten in einen Feuilletonstyl. Der Inhalt verräth wohl einen talentvollen vielfältig gebildeten Mann. Aber Kant und auch Schopenhauer — so gegensätzlich sie in der Hauptsache sind — spielen eine zu grosse Rolle in seinen Anschauungeu. Kant besonders in der Verneinung jeder Möglichkeit einer Erkenntniss des Uebersinnlichen. Wir unsererseits kommen darin mit Max Müller überein, dass die Behauptung des Nichtüberschreitenkönnens der Sinnlichkeit (ausser in Rücksicht des formal Apriorischen) die Achillesferse der Kantischen Philosophie sei.*) Kant würde im Rechte gewesen sein, eine schrankenlose Erkenntniss des Uebersinnlichen zu verneinen. Aber zwischen einer bedingten und beschränkten Erkenntniss des Uebersinnlichen und gar keiner ist noch ein gewaltiger Unterschied. Die Annahme dieser Kant'schen Lehre musste den Verfasser auf einen einseitigen Empirismus zurückwerfen, der ihn die Lücken des Erfahrungsbeweises durch eine Unzahl von Wahrscheinlichkeiten auszufüllen antreiben musste. So konnte seine Weltanschauung keinen festen Halt gewinnen. Als Weltgrundlage werden von ihm gegen Schopenhauer die Atome angenommen. Er weiss nicht was sie sind. Dennoch gelten sie ihm augenscheinlich für materiell, da er von spirituellen Atomen (Monaden) nichts wissen will. Wäre es ihm voller Ernst mit den materiellen Atomen, so müsste es ihm consequent nichts als Atome und Zusammensetzungen derselben geben und wenn gewisse Zusammenstellungen derselben wirklich Seelen werden könnten, so würden sie nur Zusammensetzungen von Atomen sein können. Diess sollen sie nach ihm aber doch nicht sein, obgleich er die Seelen zusammengesetzt sein lässt und nichts als Atome, materielle Körperchen hat, woraus sie zusammengesetzt sein könnten. Diese, man weis nicht woraus, wenn nicht aus Atomen zusammengesetzten Seelen sollen nun doch über die Stofflichkeit erhaben und die organisirenden Mächte des stofflich Leiblichen sein. Das menschliche Ich ist nicht die Seele selbst, sondern das Produkt ihrer organisirenden, den Leib bildenden Thätigkeit, sogar eine Art Phantom. Das Ich geht mit der Auflösung des Leibes im irdischen Tode unter, die Seele überdauert den Tod, weil nicht alle Atome des Leibes beim Tode getrennt werden (!)

*) Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft von Max Müller, I, 17—18.

und somit die Seele fortdauern kann. Diese Möglichkeit der Fortdauer der Seele wird durch die spiritische Erfahrung als Wirklichkeit erkannt. Die Seele hat schon unbestimmbar viele Lebensformen durchlaufen und wird nach dem irdischen Tode noch viele durchlaufen, vielleicht sogar unendlich viele, d. h. sie geht entweder nach unbestimmbar langer Zeit und unbestimmbar vielen Lebensformen (Metamorphosen) oder vielleicht nie, in aller Ewigkeit nicht unter. Erstlich nun kommen wir mit dieser ganzen Theorie nicht ersichtlich über den Materialismus hinaus; denn selbst wenn diese Seelen endlos in Verwandlungen fortlebten, so würden sie doch nie aufhören, zusammengesetzte und, da ausser ihnen nur Atome vorhanden sind, aus Atomen zusammengesetzte Wesen zu sein. Zweitens ist ihre endlose Fortdauer besten Falles nur eine mögliche und darum ihr dereinstiger Untergang ebenso möglich. Ist aber die Möglichkeit ihres Unterganges nicht ausgeschlossen, so entbehren sie der wirklichen Individualität (die ohnehin nur eine unaufhebliche Zusammengesetztheit sein könnte); denn was untergehen kann, ist niemals wahrhaft individuell, sondern nur, gleichviel ob nach relativ kurzer oder sehr langer Zeit, verschwindende Erscheinung irgend eines Dings an sich. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass bei dem Verf. doch immer der Schopenhauer'sche Monismus im Hintergrunde steht und die Ansicht desselben läuft am Ende doch nur darauf hinaus, dass Schopenhauer mit Unrecht die Seele mit dem irdischen Tode habe vergehen lassen, während ihr Untergang erst nach unbestimmbar langer Zeit und unbestimmbar vielen Metamorphosen erfolgen werde. Höchstens bleibt die blasse Möglichkeit stehen, dass die „Seelen" endlos fortdauernde Erscheinungsweisen und Metamorphosen des Einen blinden Willens seien. Er hat demnach wohl den Pessimismus gemildert, aber nicht aufgehoben.

31.

Stimmen aus dem Reich der Geister. Veröffentlicht von Dr. Robert Friese. Mit einer Tafel im Lichtdruck. (Leipzig, Mutze, 1879.)

> Der Materialismus tödtet Alles.
> Kant.
>
> Unsere Glückseligkeit wird sein, allgütig, allweise, allrein, kurz, vollkommen zu werden, wie unser Vater im Himmel vollkommen ist.
> Gräfin Pomar.

Wenn man heute einen Blick zurückwirft auf die schlimmen Zeiten der Hexenprocesse, wo der Glaube an das Hereinragen der

Geisterwelt in ganz Europa mit geringfügigen Ausnahmen allgemein getheilt wurde und unzählige angebliche Thatsachen als evidente Beweise der Wahrheit dieses Glaubens aufgefasst wurden,*) so liegt der Gedanke nahe, dass der neuere Spiritualismus und Spiritismus, obgleich er den Geisterglauben in bedeutend unterschiedenen Formen vertritt, doch, wenn auch in anderer Weise, erhebliche Gefahren im Gefolge haben werde. Aber wann ist eine neue grosse Bewegung in der Erdenwelt aufgetreten, die neue und andere Gefahren nicht mit sich gebracht hätte? Alles, was man thun kann, ist: diese Gefahren zu erkennen, zu beleuchten und ihnen nach Möglichkeit vorzubeugen. Dass solche Gefahren in der Sache selbst lägen und von ihr untrennbar seien, ist die willkürliche Voraussetzung einer bereits parteiischen Ansicht, welche ohne Prüfung urtheilt, aller ernsten Untersuchung ausweicht, den Rücken kehrt und im Grunde unfähig ist, unbefangene Untersuchung anzustellen und gegründete Urtheile zu fällen. Diess gilt nicht von den Ungläubigen überhaupt, sondern nur von jenen Verstockten, welche in ihrer vermeintlichen Aufgeklärtheit und Weisheit von vorn herein den Stab über die Sache brechen und sie jeder Untersuchung für unwerth erachten. Zu den völlig überzeugten Spiritualisten und Spiritisten gehören gerade solche Männer, welche ungläubig waren, aber der Untersuchung sich nicht entzogen und nicht selten erst nach jahrelangen Prüfungen sich von der Unwiderleglichkeit und Evidenz spiritistischer Erscheinungen unerschütterlich überzeugten. Man nehme die Schriften von Hare, Edmonds, Wallace, Crookes zur Hand und man kann sich überzeugen, dass diese Männer bezüglich der Thatsachen sich die strengsten Prüfungen auferlegt hatten. Obgleich Zöllner, von einer andern, doch wohl überwiegend auf Kant fortbauenden, Weltanschauung ausgegangen, in seinen bezüglichen Untersuchungen und Experimenten nach Methoden ver-

---

*) Eines Glaubens, der in die ungeheuerlichsten Entartungen fiel, guten Theils aus Schuld der weltlichen Mächte, ungleich mehr aber noch der geistlichen Macht, des Papstthums. Soldan gibt in seiner aus den Quellen geschöpften Geschichte der Hexenprocesse (1843) ein schauerliches Bild des wild entarteten Geisterglaubens und des hundertfältig schmachvollen und schändlichen Beweisverfahrens bezüglich der der Ketzerei, Zauberei u. s. w. Angeklagten, welches aufs Aeusserste contrastirt mit den Gesinnungen der Spiritisten, ihrem Beweisverfahren bezüglich des Geisterverkehrs und ihrer gesammten Weltanschauung. Es wäre daher lächerlich, vom Spiritismus einen Rückfall in jene Jahrhunderte der geflissentlich genährten Geistesfinsterniss zu besorgen. Die Gefahren, von welchen hier wohl die Rede sein kann, liegen auf einer andern Seite.

fuhr, die nicht im Geringsten hinter den strengsten der amerikanischen und englischen Forscher zurückblieben, so stiess er doch bei einem nicht geringen Theil unserer Naturforscher auf hartnäckigsten Widerstand, der sich nicht daraus erklärt, dass sie gleichfalls Untersuchungen angestellt hätten, aber zu andern Ergebnissen gelangt wären, sondern nur daraus, dass sie, von ihrer absolut mechanistischen (und damit im Grunde atheistischen) Weltanschauung eingenommen, dogmatistisch a priori für unmöglich erklärten, dass die Ergebnisse Zöllner's wirkliche Thatsachen sein könnten.*) Spinoza und Christian Wolff sind Kinder im Dogmatismus (nach der Bestimmung Kant's) gegen jenen der mechanistischen Naturforscher gehalten, die aus purem Empirismus sich einen Apriorismus fabricirt haben, mit dem sie Alles umgeworfen zu haben wähnen, was ihren Geisteshorizont übersteigt. Den „grossen" Kant missbrauchen sie dazu, aus seiner angeblichen Unbeweisbarkeit des Daseins Gottes die Beweisbarkeit abzuleiten, dass es mit dem Dasein Gottes nichts sei oder wenigstens dass sie sich um einen unerweislichen Gott und seine Wissenschaft nicht einen Deut weiter zu bekümmern brauchten. Die „Entdeckung" J. R. Mayer's von der Erhaltung der Kraft verwenden sie — gegen die Ansicht Mayer's**) — zu dem vermeintlichen Beweis, dass, weil ein endliches Wesen weder sich selbst zu vernichten vermag, noch eines das andere oder die andern, von Schöpfung und vom Schöpfer nicht mehr die Rede sein könne, wobei sie nicht einmal merken,

*) Lotze und seine Jünger — wie z. B. Teichmüller — sind wohl auch Gegner des Spiritismus, aber nicht aus atheistisch-materialistischen Gründen, wenn auch aus bedingt mechanistischen, die sich indess mit ihrer eigenen halbpantheistischen Gotteslehre, noch weniger mit der rein theistischen vertragen.

**) Mayer spricht vom erschaffenen (menschlichen) Geiste (die Mechanik der Wärme, 2. Aufl. S. 52), erinnert S. 309 an den Schöpfer und Erhalter der Welt, widerspricht daselbst der Annahme der sogen. Entropie (vergl. S. 310 u. 312), bekennt sich zum Wachsthum und zur Verschönerung der lebenden Welt (S. 315), unterscheidet die Seele, das geistige Princip von der Materie und der Kraft (S. 317) und fasst die richtige Philosophie als eine Propädeutik für die christliche Religion (S. 318). Wenn nun Professor A. Riehl (Der philosophische Kriticismus etc. II, 1, 266) Mayer hochbelobt, Joule aber „den zweiten Entdecker des Wärmeäquivalents" tadelt, dass er bei physikalischen Untersuchungen den Schöpfer nicht aus dem Spiele habe lassen können, so sieht er nicht, dass, wenn Joule den Schöpfer nicht markirt hätte, seine Theorie als Materialismus ausgelegt worden wäre, und verräth eine auffällige Unkunde dessen, was Mayer bezüglich des Schöpfers in seiner Sammelschrift: Die Mechanik der Wärme (2. Aufl. 1874) ausdrücklich an mehreren Stellen hervorgehoben hat.

dass sie dann in Folge ihrer materiellen Atomistik, wenn nicht unendlich viele doch unzählbar viele absolute Wesenheiten annehmen müssten, oder wenn sie es merken, der Widersinn einer Mehrheit, einer Vielheit des Absoluten ihnen nicht den geringsten Skrupel erweckt und sie Alles in Ordnung gebracht zu haben wähnen, wenn sie sich erdreisten, den zusammenfassenden Begriff ihres Denkens von der unendlichen oder endlichen Totalität ihrer Absolutheiten zu einer beherrschenden Macht zu objektiviren und ihren Pluralismus Monismus zu taufen. Sie begreifen nicht, dass sie nicht die geringste Berechtigung haben, die absolute Unveränderlichkeit der Naturgesetze zu behaupten, weil die pure Erfahrung solche niemals erweisen kann, da sie für sich nur Fakta und immer nur einen verhältnissmässig winzigen Bruchtheil möglicher Erfahrungen, niemals aber die Gesammtheit der möglichen Erfahrungen, also auch nicht die Gewissheit bieten kann, dass die Bedingungen des Erfahrenen niemals Veränderungen erleiden könnten. Da die Gesetze der Natur sich nicht selber gemacht haben können, auch die Wesenheiten, in denen sie sich vollziehen, bedingte und nicht absolute sind, so können sie auch durch das absolute Wesen, das sie schuf, durch Gott, Veränderungen erleiden, wenn solche zur Erreichung des höchsten Weltzwecks als dienlich und erforderlich gefunden werden. Diess ist aber schon darum anzunehmen, weil es bereits im Begriff der Weltschöpfung liegt, dass sie sich zur Weltentwickelung, zur Weltgeschichte, zur Weltalls-Geschichte entfalte, welche von Stufe zu Stufe Weltveränderungen, Weltumgestaltungen zur Folge haben muss, bis das weltumspannende Ziel der Allvollendung erseicht sein wird, in welcher keine anderen Veränderungen mehr denkbar sind als ewige Selbstverjüngungen, wie auch Gott nur in ewiger Selbstverjüngung sein ewiges Leben lebt. Soviel hängt am Weltschöpfungsbegriff, den man nur wegwerfen kann, um weggeworfen zu werden an den Ungedanken eines Weltalls, das, aus unzähligen Absolutheiten blind und zufällig zusammengesetzt, sich selber tragend, einem Tretrade gleich, ewig sinn-, ziel- und zwecklos sich um sich selber dreht, ohne jemals vom Fleck zu kommen, indem es in langweiliger Gleichgültigkeit ewig blindgewirkte Veränderungen durchläuft, die, weil eben gleichgültig, auch niemals etwas wahrhaft verändern. Purer Empirismus läuft rasch in Atheismus aus und Atheismus, identisch mit Pankosmismus, ist absolute Gleichgültigkeitslehre — sie will's nicht sein, aber sie ist es — also auch des Guten und des Bösen, des Wahren und des Falschen und führt sich somit selber ad absur-

dum.*) Nun sollte man wenigstens erwarten, dass, wenn der Empirismus in der Wissenschaft Alles leisten soll, die spiritistischen Erscheinungen, die denn doch, wie sie auch zu deuten seien, einmal da sind, von den Untersuchungen der Naturforscher, je materialistischer sie gerichtet sind, nicht ausgeschlossen würden. Aber bei der grossen Mehrzahl derselben findet gerade das Gegentheil statt, obgleich es aus ihrer Mitte nicht an solchen fehlt, die ohne alle ernstliche Untersuchung die absprechendsten Urtheile fällen. Da ist es denn eine bemerkenswerthe Erscheinung, dass ein Jüngerer aus der materialistischen Schule, wenigstens seit er nicht mehr abzuleugnenden Wirkungen der lebensmagnetischen Kräfte des Dänen Hansen in Leipzig beigewohnt hat, die Thatsächlichkeit der spiritistisch genannten Erscheinungen, vornehmlich jene des Crookes mit Home und des Zöllner mit Slade, anerkennt, aber sie materialistisch zu erklären versucht.**) Die zum Theil recht scharfsinnige Broschüre Leeser's hat wenigstens das Verdienst, den Naturforschern Anregung gegeben zu haben, ihre hartnäckige Abwendung von den fraglichen Untersuchungen aufzugeben. Ob er damit das Eis gebrochen hat, muss sich erst noch zeigen. Er hat mindestens die Ableugnung der thatsächlichen Erscheinungen gerichtet und einen Erklärungsversuch geboten, der ein Anfang wirklicher Untersuchung ist. Es ist wahrscheinlich, dass der Fortgang seiner Untersuchungen ihn bald über den eingenommenen Standpunkt hinausführen wird.***)

Herr Dr. R. Friese eröffnet seine Schrift mit einer Ansprache an H. Prof. Zöllner und an den Leser. Er ist Oberlehrer an einer höheren Schule in Breslau, der ein langes Leben mit der ernsten Aufgabe erfüllt hat, Tausenden von Schülern und Zuhörern Klar-

---

*) Vergl. die Vorrede zur 3. Auflage von Ulrici's: Gott und die Natur p. X–XIII.

**) In der Broschüre: Herr Prof. Wundt und der Spiritismus. Von Cand. Med. J. Leeser. Leipzig, Mutze, 1879. — Vergl.: Der sogenannte Spiritismus eine wissenschaftliche Frage. Von Prof. Dr. H. Ulrici. Zweiter Abdruck. Halle, Pfeffer, 1879. Der Spiritismus. Offener Brief an H. Prof. Dr. H. Ulrici von Prof. Dr. W. Wundt. Dann: Ueber den Spiritismus als wissenschaftliche Frage. Antwortschreiben an Herr Prof. Dr. Wundt von Prof. Dr. H. Ulrici.

***) Ein nicht ganz identischer, aber beziehungsweise nahe verwandter Versuch der Erklärung der spiritistischen und verwandten Erscheinungen wurde schon früher mit Bezug auf des Grafen Agenor de Gasparin und des Magnetiseurs Debay Ansichten gemacht in der Schrift: Die Mysterien des Schlafes und Magnetismus oder Physik und Physiologie des natürlichen und des magnetischen Somnambulismus. Nach Debay, Carpenter u. A., sowie nach eigenen

heit im Denken und Vorsicht im Urtheil zu predigen.*) Vorzüglich Zöllner's Experimente gaben ihm den Antrieb zu eigenen Untersuchungen und Versuchen sowie zur Bekanntschaft mit einem nicht geringen Theil der spiritualistischen und spiritistischen Literatur. Seine Schrift enthält 23 Capitel nebst einem interessanten Nachtrag. Ueber die Zweckmässigkeit der Reihenfolge der Capitel liesse sich streiten. Hätte das Buch nicht an Uebersichtlichkeit gewonnen, wenn der Verfasser die eigenen Beobachtungen und Experimente vorausgeschickt, die Anderer angeschlossen hätte, um erst in einer dritten Folge die Theorie derselben zu versuchen? Uns will überhaupt scheinen, dass zwei Werke nöthig sind: ein Buch der evidenten Thatsachen und ein Buch der Theorien, der kritischen Vergleichung und Prüfung der Theorien. Denn es existirt nicht eine Theorie, sondern es sind mehrere mit mannichfaltigen Nuancirungen

---

Beobachtungen herausgegeben von Dr. Isidor Bonaventura (?), praktischer Magnetiseur. Weimar, Voigt, 1856. Dieser Versuch eines Kryptomaterialisten konnte trotz vieles Lehrreichen nicht genügen und den Fortgang des Spiritismus nicht aufhalten. Noch weniger wird der reinmaterialistische Versuch Leeser's durchschlagen, doch kann er eine Wendung des Verhaltens der Naturforscher bewirken, wenn seine Jugend den stolzen Herren nicht zum Anstoss gereicht. Bemerkt muss noch werden, dass Herr Leeser mit Bezug auf den 6. Band der Philos. Schriften des Recensenten vom wesentlich kosmologischem Materialismus Mesmer's spricht (S. 28), aber verschweigt, dass nach der Nachweisung jener Sohrift (Ph. Schr. 6. Bd., 305) Mesmer nicht Atheist, sondern Deist war, die Schöpfung nicht leugnete, aber im ersohaffenen Weltall nichts als Materie und Bewegung finden wollte. Vergl.: Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur von M. Perty, 2. Auflage, I. 165, und Philos. Schriften Fr. Hoffmann's, 6. Band, S. 304—319. — Ueber das Verdienst der Deutschen um den animalischen Magnetismus und die Ausbreitung desselben in Anwendung zu Heilzwecken bis zu 1856 vergleiche man Bonaventura's Schrift, S. 230. Ueber unterlaufenden Missbrauch des Magnetismus, S. 233. In Preussen und Sachsen ist die gute Maassregel ergriffen, dass die Ausübung der magnetischen Praxis Jedem verboten ist, der nicht das Doktordiplom erworben hat. Einen Kryptomaterialisten nennen wir den verkappten Magnetiseur „Bonaventura“, weil er (S. 331) die Miene eines Theisten annimmt, während er Materialismus auftischt und, um sich nicht zu verrathen, die Unsterblichkeit nicht ausdrücklich bestreitet, wiewohl er sie augenscheinlich zum Aberglauben rechnet und mit Schmähungen der heftigsten Art den Glauben an eine Geisterwelt überhäuft, indem er die seichtesten Gründe gegen denselben vorbringt.

*) Psychische Studien, Augustheft 1879, S. 378. Wenn H. Dr. Leeser die genau ermittelten spiritistischen Thatsachen bei Hare, Edmonds, Crookes, Wallace, Shorters, Home, Eyre, Damiani, L. Favre Clavairoz etc. scharf ins Auge fassen will, sollte er finden, dass seine Erklärung aus sogen. animalischem Magnetismus bei Weitem nicht ausreicht, so wenig die Hypothesen Carpenter's, v. Hartmann's, Bonaventura's ausreichen.

und überdiess noch recht abweichende — bis zum schroffsten Gegensatze — vorhanden, und ihre Ausgleichung muss angestrebt werden. Der Verfasser charakterisirt seinen Standpunkt bereits in der Ansprache an den Leser (p. XXI—XXII) — im ersten Theil derselben nicht ganz befriedigend, im zweiten aber lobenswerth mit den Worten:

„In den Zeiten, da man im Volk sich begnügte, den Erscheinungen der Natur in Räthseln gegenüberzustehen, die zu lösen menschlicher Einsicht nie gelingen werde, da nahmen die herrschsüchtigen Vertreter der geistigen Finsterniss die Unwissenheit der Menge in ihren Dienst, jagten den armen Menschen die nöthige Angst ein und überredeten die schwankenden und willfährigen Gemüther, dass Alles, was dem beschränkten Laienverstande unbegreiflich erschiene, ein Werk des Teufels sei, über den nur s i e Macht hätten. Heute ist das Volk (?) im grossen Ganzen dieser Geisel entwachsen, aber es ist in den entgegengesetzten Fehler verfallen, es glaubt an nichts mehr. Die Riesenschritte, mit denen die Erkenntniss der Naturkräfte zugenommen, haben zwar die Furcht vor der eingebildeten Macht eines Teufels aus den Köpfen vertrieben und die Ueberzeugung bei denen befestigt, welche noch über ein gewisses Maass gesunden Menschenverstandes zu gebieten haben, dass jene unheilvollen Erfindungen eitle Thorheit waren und unwürdig der Vorstellung, welche wir uns von dem heiligsten und höchsten Wesen, das diese Welt erschaffen, zu machen haben; allein man wähnte, durch den Zuwachs an wundervollen Erfahrungen und Entdeckungen nun auch den letzten Dingen bereits sehr nahe gekommen zu sein, erblickte in den über alle Erwartungen reichen und unbegreiflich wundervollen Eigenschaften der M a t e r i e das wahre und einzige Wesen alles Erschaffenen, verkannte und verbannte das geistige Princip aus der Schöpfung, huldigte einem trostlosen Materialismus, und verwarf den Glauben an die Existenz oder mindestens an die Unsterblichkeit der Seele. Diesen pestartig um sich greifenden, allem Idealen entfremdeten Sinn zu bekämpfen, ist die offen ausgesprochene Aufgabe der Geister, und ich hätte dem Leser ganze Bände voll Ermahnungen liefern können, um ihm zu beweisen, wie ernst sie dieselbe auffassen. Statt dessen habe ich versucht, dasjenige, was mir durch eingehendes Befragen möglich war zu erfahren, zusammenzustellen, um ein Bild von der Art des Lebens zu entwerfen, welches die Dahingeschiedenen führen, und in welches dereinst einzutreten unser Aller Bestimmung ist. So unumstösslich nun der Beweis von der Existenz dieser intelligenten Wesen oben (und weiterhin im ganzen Buch, Rec.) geführt

worden ist, der von der Richtigkeit alles dessen, was wir von ihnen erfahren, ist nicht beizubringen, und der Leser wird, wenn er sich selbst diesen Untersuchungen hingibt, nur aus den übereinstimmenden Urtheilen und Berichten vieler Geister, die er als bewährt erkannt hat, im Stande sein, das Wahre mit einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit zu erkennen. Dies Ziel habe ich, nicht ohne grosse Mühe, verfolgt, aber dennoch bin ich weit entfernt davon zu wähnen, ich hätte mich in einer so neuen und so dunkeln Frage vor jedem Irrthum sicher stellen können. Namentlich bei Feststellung wissenschaftlicher Thatsachen, über die nur wenige der uns frequentirenden Geister Bescheid wussten, musste ich mich bisweilen auf den Standpunkt des blossen Berichterstatters stellen."

Der Verfasser unterscheidet also streng zwischen dem Beweis für die Fortdauer der abgeschiedenen Menschenseelen im Jenseits und der Zuverlässigkeit ihrer mediumistischen Mittheilungen, Behauptungen und Aussagen. Den ersteren behauptet er unwiderleglich geführt zu haben, für die Gültigkeit der Mittheilungen nimmt er nur einen solchen Grad von Wahrscheinlichkeit in Anspruch, dass er ihnen in ihren allgemeinen Zügen Glauben schenkt, aber im Einzelnen Berichtigungen, Läuterungen, Vervollkommnungen und Vertiefungen für möglicherweise erforderlich hält. Ueberblicken wir den Kreis der reichlichen eigenen Versuche und Beobachtungen des Verfassers, so sind wir gezwungen einzuräumen, dass die dabei hervorgetretenen Erscheinungen sich weder durch Hallucination, noch durch Illusion, noch durch Wachtraum, sondern einzig und allein durch die Annahme der Existenz und Hereinwirkung jenseitiger Geister, die früher auf Erden gelebt haben, erklären lassen. Der Verfasser befand sich als Experimentator und Beobachter stets im nüchternsten, besonnensten Zustand, ganz so wie er auch bei andersartigen Arbeiten sich befand; die selbst empfangenen Eindrücke waren stets der Art, dass sie nicht aus seinem Innern entsprungen sein konnten, sondern eine von ihm verschiedene und zwar jenseitige Geistesquelle voraussetzten; es erfolgten Mittheilungen über frühere Lebensverhältnisse der Abgeschiedenen, die ihm unbekannt waren, aber sich genau bestätigten, und die Vergleichung mit den Manifestationen seiner Medien und jenen vieler anderen Medien führte stets zu der gleichen Auffassung und Ueberzeugung. Die wichtigste sich daran anschliessende Frage ist jene, ob nach ihren Aussagen den abgeschiedenen Seelen oder Geistern nach der Befreiung von ihrer irdischen Körperlichkeit eine nicht grobmaterielle, doch physische, feinere Leiblichkeit eigene. Es wird

sich unter den zahllosen Geistermanifestationen seit den vierziger Jahren des laufenden Jahrhunderts nicht ein Beispiel nachweisen lassen, dass solche feinere Leiblichkeit in Abrede gestellt worden wäre. Reine, eigentlich abstrakte Geistigkeit wird nur in idealistischen abstrakten Theorien abgeschiedenen Seelen oder Geistern zugeschrieben, nie in beglaubigten Geistermanifestationen. Unseres Wissens wird die feinere Leiblichkeit der Abgeschiedenen von den Meisten, wenn nicht von Allen als eine Entdeckung des neueren Spiritualismus und Spiritismus angesehen. Damit verhält es sich aber anders. Denn Baader (1765—1841) hatte schon lange vorher diese Lehre aufgestellt und damit im Princip einen Hauptpunkt des Spiritismus antecipirt. Die bezüglichen Untersuchungen ziehen sich durch die meisten philosophischen Schriften Baader's hindurch, werden aber am meisten und concentrirtesten im IV. Bande seiner S. Werke verfolgt. Unter dem Titel: Gedanken Franz v. Baader's über Menschen-Magnetismus, Somnambulismus, Geisterwelt, zeitliches und ewiges Leben, wurden von dem Recensenten ergiebige auszugsweise Mittheilungen im II. Jahrgang der Spiritisch-rational. Zeitschrift von Meurer und Mutze (Leipzig, Mutze, 1873) einverleibt. Aus denselben schöpfen wir nur einige bezeichnende Sätze in dem Folgenden: Nachdem Baader hervorgehoben hat, dass jede Einwirkung der Geisterwelt, wenn ungehemmt, zwar stille und unbemerkt vor sich gehe, wenn aber gehemmt, in eine gewaltsame und laute umschlage, fährt er fort: „Daher bietet sich die Frage dar, ob in dieser mit Beschleunigung — Verkürzung der Zeiten — vor sich gehenden Entwicklung jenes Organisationsprocesses (der Erhebung des Zeitlichen ins Ewige) nicht Epochen eintreten müssen, in welchen das Durchschauen und Durchbrechen jener bemerkbaren Schranke (des lauten Geistereinflusses) unvermeidlich wird. Vielleicht befinden wir uns dermalen einer solchen Epoche nahe oder bereits in sie eingerückt . . .

„Leicht aufzuritzen ist das Reich der Geister,
Sie liegen lauschend unter dünner Decke,
Und leise hörend stürmen sie herauf!"

Baader hatte also das Vorgefühl eines Herannahens einer neuen Epoche der Geistermanifestationen, und zwar ziemlich lange vor der Erscheinung der Seherin von Prevorst von Justinus Kerner und vor der Ankündigung des amerikanischen Sehers A. J. Davis.*)

*) W. Howitt verweist bereits auf die Seherin von Prevorst, wusste aber nichts von Baader's Beobachtungen und Ideen. S. Bericht des Comité's der dialectischen Gesellschaft in London etc. III, 20.

Weiterhin sagt Baader: Ein Geist ohne Leib — Materie — ist aus metaphysischen Gründen wie auch nach der h. Schrift nur ein Scheinen, und in diesem Sinne ist sowohl ächte Metaphysik wie die Schriftlehre entschieden (relativ) materialistisch im Gegensatze des Spiritualismus der Neuern (dem abstrakten), nur mit dem sehr bedeutenden Unterschiede, dass sie eine unverwesliche Materie (Physis) überall der verweslichen entgegensetzt. Nur in Bezug auf die unverwesliche — ewige — Materie (Physis) gilt, dass auch der absolute ewige Geist nicht naturlos, wohl aber naturfrei ist; von dem bedingten, geschaffenen Geiste gilt in seiner Art das Gleiche, nur dass er durch Missbrauch seines freien Willens an die verwesliche Materie gebunden und dadurch unfrei werden konnte. Der Mensch nun befindet sich in dieser materiellen Bindung und Unfreiheit, und der Somnambulismus gibt uns einen Fingerzeig auf die Möglichkeit der Befreiung von dieser Unfreiheit und Gebundenheit (in seinen höheren Stadien). Dann führt uns Baader den wichtigen Gedanken vor: „Es gibt im Menschen einen innern Sinn im Gegensatz zu den äusseren Sinnen.“ Dieser innere Sinn ist nach Baader's Bemerkung in allen Menschen und zu aller Zeit vorhanden und wirksam, obschon meist unentwickelt, im dunkeln Gefühle noch versenkt und von den Einwirkungen der äusseren Sinne übertäubt. „Der Charakter des inneren Sinnes besteht in der Totalität aller Elemente und Faktoren, wogegen die äusseren Sinne immer nur eine Composition geben.“ Nur bei völliger Befreiung desselben (von der materiellen Bindung) wird derselbe seine Objektivität in jedem und durch jeden Sinn kund geben (vorher nur vorzugsweise dem Auge und Ohre). „Von aller Theorie unabhängig steht also das Faktum fest, dass es so gut ein Sehen, Hören, Fühlen etc. von Innen heraus, als von Aussen hinein gibt. Wir gewahren diese von Innen herausgehende Sensation schon im gewöhnlichen Traume, aber sie setzt sich auch im völligen Wachen, nur von den von Aussen kommenden Sensationen überwogen, ununterbrochen fort. In Krankheiten, bei grossen und heftigen Gemüthsbewegungen, kurz vor dem Tode, seltener bei vollkommen gesundem und ruhigem Zustande, steigert sich oft genug diese Sinnenerregung von Innen heraus. Solche unter dem Namen von Ekstasen, Visionen bei allen Völkern und zu allen Zeiten vorkommende und immer wiederkehrende psychologische Erscheinungen werden als Fakta nicht weggeleugnet, noch auch wegerklärt, wenn man sie ohne Unterschied und sämmtlich für momentane, vorübergehende Verrücktheiten ausgibt. Erst die Erscheinungen des magnetischen Hellsehens machten in neuerer Zeit

es möglich, zum Begriff einer concentrischen Sensation zu gelangen und diese von subjektiven Einbildungen zu unterscheiden. Diese concentrischen Sensationen folgen einem andern Gesetze als die von den materiellen Sinnen kommenden Sensationen und zwar einem nicht materiellen, nicht irdischen . . . Die (abstrakten) Spiritualisten folgen daher einer ungegründeten Annahme, wenn sie den von materiellen Sinneswerkzeugen Abgeschiedenen alle Sensation absprechen. Vielmehr ergibt sich, dass unsere von Innen nach Aussen tretenden Sinneserscheinungen, wie wir solche im Traume, in Krankheiten und Ekstasen erfahren, nahe mit jenem Zustande verwandt sein müssen, welcher unserer nach dem Tode wartet, welche Verwandtschaft sich auch sonst auf mancherlei Weise kund gibt. Als solche Anticipationen unseres Zustandes nach dem Tode nehmen darum derlei Erscheinungen besonders das religiöse Interesse in Anspruch. Die ihnen zugewendete Forschung wird beweisen, dass dasjenige, was wir als höchst ungewisse Zukunft unendlich ferne von uns wähnen, bereits in uns ist und wir in ihm uns befinden, und dass die Benennung eines excentrischen und ekstatischen eigentlich unser materielles Leben trifft.“ Gibt es nun eine Sensation der abgeschiedenen Geister, so kann sie nicht ohne eine entsprechende Leiblichkeit, die nothwendig zwar physisch sein muss, aber nicht irdisch-materiell sein kann, gedacht werden. (Vergl. S. 19—61.)

Der Verfasser gibt uns (Cap. II) Nachricht von seinen Medien, einem englischen wie mehreren deutschen Damen, wie von den Geistern, die sich ihm wie seinen Medien manifestirt haben. Unter ihnen werden vom Verfasser besonders hervorgehoben Humnur Stafford, Walter Tracy, Speyer, Glabisch, Heine (ein Lehrer) und Pauline Seigner, deren interessante, zum Theil frappante und nicht überall ganz durchsichtige Manifestationen über Gott und Welt, Körper, Geist, Seele, Tod, Geistermacht, Geisterleib, Kinderfortbildung, Hölle, Land der Sphäre etc. in dem Buche selbst nachzulesen sind. Obgleich der Verfasser sich hauptsächlich mit mediumistischen (medianimischen, mesitischen) Manifestationen befasst, so widmet er doch auch den Materialisationen (Cap. XV) einen Abschnitt. Er sucht sie, da auch ihm ihre Thatsächlichkeit „tausendfach“ festgestellt ist, einer verständnissvollen Erklärung näher zu bringen, obgleich er das Wie der dabei stattfindenden Vorgänge für ganz räthselhaft erklärt. Nur das müsse man annehmen, dass die Substanz, deren sich die Geister dabei allein bedienen könnten, jene äusserst feine magnetische „Ausströmung“ sei, welche alle lebenden Geschöpfe beständig verlasse und dann mit einer für jene

Wesen leuchtenden Hülle oder Sphäre sie umgebe. Die Geister entnähmen also von uns, namentlich von den Medien, dieses Substrat und vermöchten es, ihren eigenen Körper (Seelenleib) so zu verdichten, dass er uns sichtbar werde. Aus einem Specialbericht des James Burns an das Comité der dialektischen Gesellschaft in London führt der Verfasser zur Erläuterung das Ergebniss von dessen Erfahrungen an, die mit dem eben Gesagten übereinstimmen,*) und schliesst das Capitel über die Materialisation mit den Worten: „Es genügt darauf hingewiesen zu haben, dass den Geistern unter Voraussetzung der nöthigen Kenntnisse die Macht verliehen ist, sich und die Materie zu verkörpern und zu entkörpern, zu materialisiren und zu dematerialisiren, ähnlich wie uns unter Anwendung von Elektricität es möglich ist, Wasser in zwei Luftarten zu verwandeln und umgekehrt aus den beiden Luftarten wieder Wasser zu bilden." Vergleiche die tiefgehende Abhandlung des Herrn D. Jencken im zweiten Theile des Berichts über den Spiritualismus des Comités der dialektischen Gesellschaft zu London S. 12—30. Ohne ihn zu kennen, berührt sich hier Jencken stark mit Baader. Befremdlicherweise wird aber Hegel als Materialist (?) vorgeführt, wohl in der Meinung, nur ein Materialist könne die Unsterblichkeit leugnen. Dies ist nun freilich nicht der Fall, wie sich in den Lehren Oken's, Hegel's, Michelet's, E. Biedermann's und Anderer zeigt. Aber wie leicht der Umschlag des absoluten Idealismus in Materialismus sich vollziehen kann, offenbart sich bei L. Feuerbach und David Strauss.

Die folgenden Capitel (XVI—XX): Klopfen und Tischrücken, das Schreiben, das Lesen der Gedanken, Liebe für Alle, Sorge um uns, enthalten viel Belehrendes, aber auch nicht weniges Frappantes und noch Räthselhaftes, was der weiteren Aufklärung harrt. Nur auf das XXI. Capitel: „Religion" müssen wir etwas näher eingehen. Bekanntlich hat eine Fraktion des Spiritismus**) denselben für eine

*) Bericht über den Spiritualismus von Seiten des Comités der dialektischen Gesellschaft zu London von Wittig und Aksakow, III, 211.

**) Wir bedienen uns hier dieses Ausdrucks, weil er die Sache genauer ausdrückt als Spiritualismus, welcher auch ohne die Annahme des Hereinragens der Geisterwelt in die irdische gedacht werden kann. Ueber den Begriff des Spiritualismus, wiefern er im Sinne des Eingeschlossenseins des Spiritismus verstanden wird, vergleiche man das „Zeugniss des H. Thomas Shorter in Nr. 18 des zweiten Theils des Berichtes des C. d. dialektischen Gesellschaft, S. 128 bis 129. Dieses Werk allein, welches eben den 14. Theil der Bibliothek des Spiritualismus des H. Staatsrath Alex. Aksakow ausmacht, hätte schon dem Geschwätz deutscher Räsonneurs ein Ende machen sollen. Ueber die sittlichen Wirkungen des Spiritualismus ebendaselbst Nr. 19 S. 133.

neue und erhabenere Religion erklärt. Dem Ausdruck nach geht der Verfasser nicht ganz so weit, der Sache nach aber nähert er sich dieser Ansicht in erheblichem Grade. Sich manifestirende Geister, wie der verstorbene Vater des amerikanischen Chemikers Robert Hare, unterscheiden drei Sphären der Geisterwelt mit vielen Unterabtheilungen: die rudimentäre Sphäre der Erde, die höhere zweite Sphäre mit schon fortgeschritteneren Geistern, und die höchste dritte, das Sommerland, der Himmel, genannt.*) In die unterste und erste sind die unvollkommensten abgeschiedenen Geister aufgenommen, die zu ihrer Verkollkommnung meist lange Zeit brauchen, bis sie in die zweite höhere emporsteigen. In der zweiten Sphäre gibt es bereits keine sektirerischen und dogmatischen Streitigkeiten, da existirt nur ein Glaube, eine Religion, eine feste unerschütterliche Ueberzeugung, und das ist die, dass der allmächtige Schöpfer dieses Weltalls der liebevolle Vater aller seiner Kinder ist. Die dritte Sphäre ist die der Vollendung. Die Moral des Spiritismus (der Geister) ist nach dem Verfasser in Nichts verschieden von dem, was die Guten und Erleuchteten aller Zeiten und was vor Allem am reinsten Christus gelehrt hat. Aber ob er nicht noch Anderes als die Existenz des absoluten Geistes, des Schöpfers der Welt, der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des Willens und der Unsterblichkeit der Seele gelehrt hat, wie uns die Evangelien berichten, das ist die Frage und ebenso, ob dies Andere, und dessen ist nicht Weniges und Unwichtiges, als reine Verfälschung angesehen und so leicht und in solchem Umfang über Bord geworfen werden kann und darf, als der Verfasser meint. Hier wird Philosophie und Theologie ein Wort mitzusprechen haben, denen der Verfasser in keinem Falle Genüge thut mit seinen desultorischen Angaben über die Lehre Jesu Christi, wobei die Evangelien und die Briefe der Apostel nicht einmal berührt werden, mit seinen Bemerkungen über die Missbräuche der p. Hierarchie und die Irrthümer und Fehlrichtungen der Reformatoren. Die Lehren der christlichen Confessionen sollen wohl einer Läuterung unterzogen und es soll eine Ausgleichung der Differenzpunkte angestrebt und wo möglich ezielt werden, aber ihr relativer Werth soll doch nicht verkannt werden, und es kann sich nicht um einen radicalen Umsturz, sondern nur um eine umfassende Reformation, Läuterung, Verbesserung und Herausbildung ihres vorhandenen wahren Kernes handeln. Die viel zu weit getriebene Opposition des Verfassers

*) Experimentelle Untersuchungen über Geistermanifestationen von Dr. M. Robert Hare, von Wittig und Aksakow, S. 156, 162.

gegen die christlichen Confessionen und ihren Werth für die Culturgeschichte im besten Sinne des Wortes geht doch nur aus einem einseitigen Empirismus und dem Mangel tieferer philosophischer Bildung hervor, was sich schon in der Aeusserung (S. 287) verräth, dass wir (Deutschen) uns gern den idealen Bestrebungen jedes andern Volkes anschliessen und sogar wegen unserer unpraktischen philosophischen Träumereien uns im Ausland eines gewissen Rufes (?) zu erfreuen hätten. Die deutsche Philosophie ist der Verfasser nicht berufen zu beurtheilen.*) Er kennt sie nur wenig und verräth kein hervortretendes Talent für philosophische Spekulation. Von dem Zwitterding der sogenannten empiristischen Philosophie unterscheidet er sich fast nur durch den Vorzug, nicht so inconsequent zu sein, ganze Regionen des Erfahrbaren — die spiritistischen Erscheinungen — von der Untersuchung auszuschliessen. Was man allenfalls seine Philosophie nennen könnte, ist sehr lückenhaft, desultorisch und mehr von einer mit mystischen Elementen versetzten Verstandesphilosophie als von einer tieferen Vernunftphilosophie angeweht. Gäbe es keine andere und festere Begründung des Spiritualismus und Spiritismus als die des Verfassers, so würde er keine weltumgestaltende Kraft entwickeln können. Denn da seine philosophischen Begründungen schwach sind und er den Aussagen der Geister nur einen, wenn auch hohen, Grad von Wahrscheinlichkeit zuschreiben kann, so ist er — in dieser Form — unvermögend, in grossem Stile und standhaltend gegen den römischen Kirchenkoloss und gegen die evangelischen Confessionskirchen sich durchzusetzen. Seine Schrift ist mehr eine feste Ueberzeugung ausdrückende Confession als eine ausreichende philosophische Begründung. Vom bestimmteren Verhältniss Gottes zur Welt, vom Schöpfungsbegriff und seinen Consequenzen, vom Verhältniss des göttlichen Gesetzgebers zum Inbegriff seiner Gesetze, von seiner Macht über sie, vom Verhältniss des ethischen Gesetzes zur Gnade erfahren wir wenig oder nichts von dem Verfasser. Die Freiheit des Willens wird von ihm in hohem, um nicht zu sagen höchstem Maasse vorausgesetzt, ohne ihren Ursprung, ihre Begründung in Gott uns begreiflich zu machen und wie sie in allen Menschen in allen Entwicklungsstadien die gleiche sein und bleiben könnte. Im Jenseits soll die gleiche Freiheit des Willens fortdauern, und doch soll dort kein Rückschritt mehr möglich sein. Der Verfasser schreibt

*) Th. Shorter antwortete auf die Frage Jeffery's: „Wem schreiben Sie diese (spiritischen) Phänomene zu? — Ich halte sie von substantiellen, aber nicht von materiellen Wesen verursacht. Diejenigen, welche mit deutscher Philosophie vertraut sind, werden meine Meinung verstehen.“ Bericht II, 131.

bedauernd den materialistischen Bestrebungen des Jahrhunderts die Geisteslähmung zu, nicht mehr an die Unsterblichkeit der Seele glauben zu können, aber er berührt nichts davon, dass ein Theil der idealistischen Richtungen (Schelling und Schleiermacher in ihrer Jugend, Hegel, Schopenhauer) in der Bezweiflung und Leugnung der Unsterblichkeit mit den Materialisten wetteiferte, und von demjenigen Philosophen, der beiden Heerlagern am genialsten, kräftigsten und auffälligsten Widerstand leistete, von Baader, weiss er nicht das Mindeste zu sagen. Sein lebhafter ernster Wunsch ist vollauf berechtigt, dass Deutschland bei der Anbahnung der grossen geistigen Bewegung des Spiritualismus und Spiritismus nicht die Rolle eines passiven Zuschauers spielen möge. Aber er hätte unseres Erachtens an dieser Stelle den Deutschen sagen sollen, dass der Spiritualismus und Spiritismus in Deutschland der Sache nach uralt ist, wenn er auch begreiflicherweise in den verschiedenen Entwicklungsstadien nur die Farbe der jeweiligen Zeitbildung tragen konnte, und dass Jahrzehnte vor dem Auftreten des amerikanischen Spiritualismus einer der grossen Philosophen Deutschlands, tiefer als Kant und vollends als Schopenhauer, in Hauptzügen denselben antecipirt hatte.

Wenn der Verfasser seine Hoffnung des Sieges des Spiritualismus auf die Presse setzt, so ist dies nicht unbegründet für die Zeit, da er von einer grösseren Zahl bedeutender Forscher zur Anerkennung durchgedrungen sein wird. In der Gegenwart und nächsten Zukunft aber ist von ihr wenig zu erwarten. Sie verhält sich gegenwärtig im Grossen und Ganzen noch animirt feindselig, und wo sie in einem geringen Theil ihrer Redaktionen nicht geradezu feindselig gestimmt ist, da verfährt sie wenigstens häufig genug nach der Analogie derjenigen Schauspiel-Direktoren, welche die Wahl ihrer Stücke nicht nach ihrem inneren Werthe, sondern nach der Berechnung der Gunst des Publikums treffen. Exempla sunt odiosa! Nicht viel anders bezüglich des Spiritismus verfahren die Herren Redakteure der Zeitschriften. Mit wenig Ausnahmen gestatten sie den unbedeutendsten Ausfällen und Angriffen auf und gegen den Spiritismus den Zugang, ohne je einen namhaften Vertheidiger zu einer Darlegung seiner Untersuchungen und Ueberzeugungen aufzufordern. Das Höchste, was sie leisten, ist, dass sie eine kurze Replik oder Berichtigung eines in ihren Blättern angegriffenen Spiritisten nicht zurückweisen. Sie sehen nicht, dass man von ihnen, wenigstens seit der „Bombe" der Wissenschaftlichen Abhandlungen Zöllner's, verlangen könnte, dass sie die namhaftesten Vertheidiger und Gegner zum Hervortreten in den Spalten ihrer

Blätter auffordern und in dieser Weltfrage die Geister aufeinanderplatzen lassen sollten. Gegner des Spiritismus sind 1. Diejenigen, welche zwar den philosophischen Spiritualismus annehmen, aber sich von dem Gedanken beherrschen lassen, dass die abgeschiedenen oder überhaupt die jenseitigen Geister von der irdischen Welt so absolut getrennt seien, dass ihnen ein Verkehr mit den Geistern derselben oder überhaupt ein Einfluss auf sie unmöglich sei, 2. Diejenigen, welche die Möglichkeit und Wirklichkeit solchen Verkehrs und Einflusses zwar nicht leugnen, aber nur solchen bezüglichen Erscheinungen vertrauen, welche die Sanktion der Kirche erhalten, unter den andern aber wenigstens die gesuchten und veranlassten für unerlaubt, ja für Zaubereisünden erklären, 3. Diejenigen, welche pantheistisch, naturalistisch oder materialistisch principiell die Fortdauer des Geistes über den irdischen Tod hinaus leugnen und Alles für Trug, Täuschung oder Betrug ausgeben, was dieser Voraussetzung widerspricht. Pantheisten, Naturalisten, Materialisten stehen daher dem Spiritismus radical gegenüber, nämlich dem Spiritismus, der in Wahrheit auf dem Spiritualismus ruht und darum unsterblichkeitsgläubig ist. Allerdings gibt es auch eine Zwischenart von Spiritisten, die es nur dem Namen nach sind, weil sie die bezüglichen Thatsachen, die sie nach ihren Beobachtungen nicht mehr leugnen können, auf verzwickteste Weise materialistisch zu erklären versuchen. Persönlichkeitspantheisten können, da sie die Unsterblichkeit glauben, sehr wohl Spiritisten sein. Der Hauptkampf, den der Spiritismus zu bestehen hat, muss daher dem Materialismus gelten, der zwar schwach in seinen theoretischen Gründen, aber, gleich dem Antikopernikaner täuschendem Schein folgend, stark in seinen Einbildungen ist und daher eine Gewalt über Viele übt, die man der Verblendung der mythologischen Zeiten vergleichen möchte, wenn sie dieselbe an Verkehrtheit nicht noch überträfe. Wie es einer unvergleichlichen Geistesmacht bedurfte, um die Herrschaft der Mythen über die begabtesten Völker zu brechen und zu stürzen, so bedarf es jetzt des Zusammenwirkens geistbegabter Forscher, um den Materialismus vollends zu schlagen und aus den Gemüthern der Massen zu verbannen, und erhebenden, edlen Gedanken und Gesinnungen Zugang zu verschaffen.

Die Mittheilungen von Geistern an die Medien des Verfassers von Heine, Stafford, Gladisch, Pauline Seigner tragen alle Zeichen der Aechtheit, sind inhaltvoll, beachtenswerth und merkwürdig. Doch kommen einige Punkte mehr als bedenklicher Art vor, und andere, die der näheren Aufklärung bedürftig sind. So die Aussage des Geistes Heine, dass ihm wenigstens die Gedanken der

irdischen Menschen wie materiell (leuchtend) erschienen, was einen andern Sinn haben muss als im gewählten Worte liegt, da er ja die Geistwesenheit (im Unterschiede alles Materiellen) des Gedanken erzeugenden Menschen zugesteht (der Verfasser ohnehin).

Dem Capitel über Religion lässt der Verfasser das XXII. über die „Manifestationen“ folgen, in Anbetracht, wie er mit grossem Rechte sagt, der bei dem grossen Publikum und noch mehr bei den Gelehrten (der grossen Mehrheit nach, R.) herrschenden völligen Unkenntniss dessen, was in andern Ländern seit Decennien eine reiche Erfahrung als unumstösslich sicher beobachtete Thatsache gelehrt hat. Es kann hinzugefügt werden, dass diese Unkenntniss grösstentheils eine absichtliche, theils aus Scheu und Furcht, theils aus Antipathie und Hass hervorgegangene ist. Hat es in Deutschland schon immer nicht an Werken und Schriften gefehlt, welche wenigstens gewisse Rudimente spiritualistischer Thatsachen (im Grunde noch viel mehr) hätten an die Hand geben können, so hätte die gelehrte und die gebildete Welt seit dem Erscheinen der Bibliothek des Spiritualismus des Herrn Staatsraths Alexander Aksakow unter Mitwirkung von Gregor Constantin Wittig in 14 Bänden (1867—76) wenigstens reichliche Gelegenheit gehabt, sich über die spiritualistischen Vorgänge und Erfolge in Amerika und England zu unterrichten. Die bemerkte Bibliothek bringt in gelungenen deutschen Uebersetzungen von Wittig Werke und Schriften von Davis, Hare, Edmons, Owen, Wallace, Crookes, welche studirt zu werden verdienen, weil sie in vieler Beziehung überaus merkwürdig sind. Es ist bekannt, dass auch mehrere Schriften von Allan Kardek (dem Franzosen Rivail) in das Deutsche übersetzt worden sind, während jetzt eine Gesammtübersetzung seiner sp. Schriften in Angriff genommen worden ist. Von bemerkenswerthen bezüglichen Schriften in Deutschland seien hier nur jene von Max. Perty, Meurer, J. H. v. Fichte erwähnt. Auch die Pneumatologie des Barons v. Güldenstubbe ist ins Deutsche übersetzt worden. Die bisher gründlich verachtete „Christliche Mystik“ von Joseph von Görres dürfte jetzt erst ernstlich in Untersuchung gezogen und gründlicher beurtheilt werden. Da die Zeitungsnachricht richtig ist, dass die Görres-Gesellschaft eine neue Auflage dieses Werkes veranstalten will, so liegt sicher die Absicht zu Grunde, dem von jener Seite als rationalistisch und naturalistisch aufgefassten modernen Spiritualismus den römisch-katholisch-kirchlichen entgegenzusetzen. In einem durch Geist, Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Darstellungsgabe hervorragenden Werke eines römisch-katholischen Theologen zeigt sich ein Vorspiel dieser kirchlichen Opposition mit der Be-

zeichnung des modernen Spiritualismus als eines Unwesens, begonnen in der Methodistenfamilie Fox, die bald ein Anfragebureau für „Geisterklopferei“ errichtet habe. Jene Personen, wird fortgefahren, bei welchen das Vermögen sich kund gab, die Zeichensprache der Geister hervorzurufen und zu deuten, wurden „Mediums“ genannt; sie gehörten zumeist dem weiblichen Geschlechte an. Die Mediums empfahlen sich wie Geschäftsreisende durch Karten und Zeitungs-Annoncen und „arbeiteten“ gegen Honorar. Sie zerfielen in vier Kategorien: klopfende, schreibende, hörende, heilende. Sie bedienten sich fabrikmässig verfertigter Instrumente zum Befragen der Geister, „Spiritoskop“, „Psychograph“; aber die Geister, selbst die hervorragendsten Verstorbenen, geben vielfach widerprechende Antworten und verrathen häufig einen bedenklichen Mangel an historischem, biblischem und sprachlichem Wissen. Ein religiöses System ist bei den Anhängern des Spiritismus nicht vertreten; aber in seinen pantheistisch-socialistischen, subjektiv-klektischen Tendenzen, seinen polytheistischen Anklängen, seinen die Gesundheit des Leibes und der Seele gefährdenden Folgen (Nervenkrankheiten, Wahnsinn, Selbstmord) bildet der Spiritismus das Widerspiel zu dem lauteren, nüchternen, klaren Geist des Christenthums.“ Damit hält der Theologe die Sache für abgethan — im Princip; es sind nur noch die Glieder der Schlange zu tödten. Indess bezüglich der Bezahlung nehmenden Medien — wenn auch aus Noth —: Ex inimico consilium!

Die „Manifestationen“ des Verfassers bringen noch viel Interessantes und Merkwürdiges, welches der aufmerksamsten Beachtung würdig erscheint.

In dem letzten Capitel der Schrift, dem XXIII: „Rath“ werden lehrreiche Betrachtungen angestellt und Rathschläge angegeben, an die sich eine ganze Reihe von sorgfältig ausgedachten Fragen anschliessen, die den spirit. Cirkeln zur Aufstellung empfohlen werden, um die Geister zu entsprechenden Antworten aufzufordern, von denen wohl in vielen Cirkeln Gebrauch gemacht werden wird. Davon wird wohl Manches wenigstens in die Oeffentlichkeit dringen, worauf man mit Recht gespannt sein darf.

In einem „Nachtrag“ wird eine Photolithographie beigegeben, welche Dr. Slade in Berlin erhielt und die ein glänzender Beweis für die Aechtheit der Geisterschrift und der Mediumschaft Slade’s ist. Man muss die sechssprachige Photolithographie selber sehen, um sich zu überzeugen, dass hier weder Täuschung noch Betrug stattfinden konnte.

Der Hauptkampf bezüglich des Spiritismus in Deutschland steht noch bevor. Wie das deutsche Reich ringsum von Feinden

umgeben ist und sogar in seinem eigenen Schoosse, so analog der Spiritismus. Die Indolenz der Massen wirkt schädlich, noch schädlicher aber diejenige aktive Opposition, welche von vornherein abspricht, ohne zu untersuchen Das Einlassen auf Untersuchung erscheint ihnen schon als bedenkliches Zugeständniss. Gehen Einige auch auf theilweise Untersuchung ein, so kann doch die theilweise nicht genügen, um so weniger als sie dabei ihre Voraussetzungen unbedingt bestätigt finden wollen, und wenn sich die Erscheinungen denselben nicht fügen, gleichwohl nicht zur Prüfung ihrer Voraussetzungen sich verstehen, sondern trotz evidenter Thatsachen fortfahren zu leugnen. Es bedarf daher vor Allem einer umfassenden philosophischen Prüfung, Kritik und Widerlegung des Pantheismus, Naturalismus und Materialismus von durchschlagender Wirkung, wenn der unbefangenen strengwissenschaftlichen Untersuchung und Prüfung der spiritistischen Erscheinungen Bahn gebrochen werden soll. Auf der andern Seite bedarf es ebenso sehr einer philosophischen Untersuchung und Prüfung der Offenbarungslehren der christlichen Confessionen in ihrem ganzen Umfang, wenn Licht gebracht werden soll in das Verhältniss der sogenannten positiven Lehren zu den neueren spiritistischen.

Die in Deutschland und Oesterreich-Ungarn theils erschienenen, theils noch erscheinenden spirit. Zeitschriften: Die spiritisch-ration. Zeitschrift von Meurer und Mutze, die psychischen Studien von Alex. Aksakow, das Licht des Jenseits von Delhez, die Pesther Reflexionen und Reformirenden Blätter sind noch nirgends einer eingehenden und umfassenden Kritik unterstellt worden. Die ausländischen spirit. Zeitschriften in Amerika, England, Frankreich, Italien etc. sind in Deutschland den Meisten kaum dem Namen nach bekannt. Ein Katalog der zahlreichen spirit. Literatur existirt nicht.

32.

Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. Von Gustav Theodor Fechner (Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1879).

Wir beabsichtigen hier nicht auf eine umfassende Recension des oben angeführten geistreichen Werkes einzugehen, sondern be-

schränken uns darauf, nach einer kurzen Charakteristik des philosophischen Standpunktes des Verfasser das letzte (XXIII.) Capitel der Schrift in Betracht zu ziehen. Es ist nämlich überschrieben: „Spiritistisches. Stellung der Tagesansicht zum Spiritismus. Stellung des Spiritismus zur Religion. Persönliche Bemerkungen.“ Desshalb scheint es nicht unpassend, unter Beziehung auf das besprochene Buch Friese's erörtert zu werden. Der philosophische Standpunkt Fechner's darf als ein Theismus in jenem weiteren Sinne des Wortes bezeichnet werden, in welchem der Geistes- oder Persönlichkeits-Pantheismus auch eine Form des Theismus genannt werden mag, insofern er sich zur Anerkenntniss Gottes als des absoluten selbstbewusstwollenden Geistes und des Begründers des Weltalls und in ihm einer unvergänglichen Seelen- und Geisterwelt bekennt. Alles Organische ist Fechner'n beseelt, also nicht bloss der Mensch, sondern auch das Thier und die Pflanze; das Thier in unterschiedenen Stufen in niedrerem Grade als der Mensch, die Pflanze in niedrerem Grade als das Thier. Das Unorganische ist unbeseelt und kann relativ todt genannt werden, dient aber dem übergeordneten Leben und ist nicht unthätig, nicht unwirksam, bestehend aus unräumlichen Atomen, realen Punkten, die vermöge ihrer Anziehungen und Abstossungen, ihrer Wechselwirkungen, sich verbinden und trennen, und so die mannigfaltigsten Gruppirungen darstellen. Die Atome sind die Elemente der Körperwelt als des Unterbaues des Weltalls. Die materielle Welt besteht aus kraft-, d. h. gesetzlich verknüpften Einzelwesen. Kraft ist uns Hülfsausdruck für Gesetz. Die Atome sind einfache Wesen, die wohl einen Ort, aber keine Ausdehnung haben, materielle Punkte, punktuelle Intensitäten, unendlich kleine Wesen. Und doch sind sie nicht absolut todt, sondern haben psychische Bedeutung (sind potentiell psychisch, R.). So treten sie nicht als selbständige Seelen, sondern als letzte Elemente eines Systems auf, was in äusserer Erscheinung den Körper, in innerer Erscheinung (Selbsterscheinung) die bewusste Seele gibt. Mit dieser Annahme unterscheidet sich der Atomismus Fechner's von jenem Lotze's als synechologische gegenüber der monadologischen Ansicht. Anstatt die psychische Einheit an die einzelnen Atome zu knüpfen und mithin ebensoviel (bewusste oder unbewusste) Seelen in der Welt zu setzen, als metaphysisch oder physisch discrete Körperatome vorhanden sind, knüpft die Synechologie vielmehr die psychische Einheit in letzter und höchster Instanz an den gesetzlichen Zusammenhang des Gesammtsystems der Weltatome, untergeordnete Einheiten (Seelen) aber an untergeordnete Theilsysteme des ganzen Systems. Es kann nämlich

nach Fechner sehr wohl ein System nach Aussen, d. i. einem andern Systeme, durch Wirkungen, die es hineinerstreckt, als Körper erscheinen, ohne für sich selbst eine innere oder Selbsterscheinung zu haben; aber es wird hinreichen, dass es in eine innere psychophysische Bewegung, welche die Schwelle übersteigt, gerathe, um zum Bewusstsein zu gelangen, und wird immer ebenso mit zum Vermögen der göttlichen Selbsterscheinung im Ganzen beitragen, wie auch die Theile unseres Leibes, in denen die psychophysische Thätigkeit die Schwelle nicht übersteigt, doch nach dem organischen Zusammenhange dazu beitragen, dass sie im engeren Seelensitze die Schwelle übersteigen kann. Bei weiterer Vertiefung wird die synechologische Ansicht nicht verhindert, sich in die idealistische aufzuheben. Denn zuletzt ist unter dem den körperlichen und geistigen Erscheinungen gemeinsam unterliegenden Grundwesen nichts zu verstehen als das gesetzliche Zusammengehör der Erscheinungen selbst, die alle in der Einheit eines alles Einzelbewusstsein einschliessenden allgemeinen Bewusstseins ihren letzten Verknüpfungspunkt und Halt finden. Die Gesetzlichkeit des inneren Erscheinungszusammenhangs der Seele und des äussern Zusammenhangs der Natur sind verschieden, ohne sich zu widersprechen, sofern sie verschiedenen Richtungen des Zusammenhangs angehören, die sich nur dadurch verknüpfen, dass jede Seele selbst mit ihren Wahrnehmungen von der Natur an dem äussern Erscheinungszusammenhang Antheil hat, von wo aus der psychische Zusammenhang nach Innen, der physische nach Aussen von jeder Seele aus zu verfolgen ist. Sofern nun beide gesetzliche Zusammenhänge selbst nicht nur in jenem Verknüpfungspunkt der sinnlichen Wahrnehmung zusammentreffen, sondern ihrerseits gesetzlich zusammenhängen, können wir beide Wesen in ein gemeinsames aufheben, und in diesem Sinne den Dualismus in eine Identitätsansicht umsetzen. Endlich aber ist die gesammte Gesetzlichkeit Sache des inneren Erscheinungsgebietes des allgemeinen Geistes und hängt selbst untrennbar, also wesentlich, mit dessen Einheit zusammen, womit die Ansicht sich endlich als eine idealistisch-pantheistische abschliesst.

Dieser Abschluss nöthigt uns auf Fechner's Anhang, erkenntniss-theoretische Grundlage, zurückzugehen. Er behandelt diese theoretische Grundlage nur gelegentlich und stellt sie keineswegs, nach Kant besonders auffällig, an den Anfang seines Philosophirens, wie er doch sollte.*) Nicht von Oben nach Unten, sondern von

*) Das Hauptwerk „Zend-Avesta“ beginnt nicht mit erkenntniss-theoretischen Untersuchungen und beschäftigt sich überhaupt nicht nennenswerth mit solchen,

Unten nach Oben, nicht deduktiv, sondern induktiv beginnt seine Forschung und soll nach ihm die philosophische Forschung überhaupt beginnen. Aber ganz unmittelbar kann sie es doch nicht, sondern sie kann nur vom Selbstbewusstsein aus beginnen, durch das wir allein Kunde von einem Unten und Oben, einem Empirischen und einem Ueberempirischen (Apriorischen und Speculativen) haben. Unmittelbar ist der Denker, jeder Mensch, im Grunde bloss seiner eigenen Seele sicher. Cogito, ergo sum. Seele und Geist ist eins. Der Seele, dem Geiste des Denkers steht ein Weltall gegenüber, das nicht durch sein bewusstes oder unbewusstes Denken und Wollen gesetzt sein kann, dem also objektives Dasein zuzuerkennen ist. Die Unterlage dieses Weltalls ist, wie schon gezeigt, der Inbegriff des Unorganischen, des sogenannten Materiellen, dessen unzählbare Atome wohl innerlich psychisch beanlagt, die aber als solche noch nicht Seelen sind, wiewohl sie unter gewissen Bedingungen Seelen, unterscheidende, bewusste Wesen, werden können. Das Erdseelenreich in Pflanze, Thier und Mensch sammt der materiellen Unterlage ist umfasst von der Erdseele oder dem Erdgeist, dessen Produkte sie sind. Die Annahme der Beseeltheit der Erde, der Erdseele führt zur Annahme der Beseeltheit aller andern Gestirne. Für die Beseelung der Erde mit ihren Seelenreichen und der Gestirne mit ihren Seelenreichen bildet die Beseelung des Menschen den Ausgang und den Stützpunkt (streng genommen die Seele des Denkers Fechner, die aus gewissen Erscheinungen auf die Existenz anderer Menschenseelen schliesst). Auch Leichname und Auswurfsstoffe mag es im Himmel geben, nur ist nicht der ganze Himmel ein Kirchhof. Die Existenz der Erdseele erweist sich schon daraus, dass sie ein die Gesammtheit ihrer Organismen aus sich entwickelndes, in sich verknüpfendes, zusammenhängendes System ist. Die Gestirne als beseelte Wesen sind die Engel, für die ausser den Gestirnen kein Platz gefunden werden kann. Alle Gestirnseelen mit der Gesammtheit ihrer abgestuften Einzelnseelen sind inbegriffen in der Einigen und Einen Weltseele, die wir Gott nennen. Da Gott in seiner Welt allgegenwärtig ist und waltet, so ist er auch in jeder Gestirnseele in verschiedener Weise wesend und wirkend. Was in allen andern Gestirnseelen und Einzelnseelen

woraus allein schon sich erklären dürfte, warum es nicht einmal eine zweite, geschweige eine Reihe von Auflagen, die es verdient hätte, erlebte. Ueber Motive und Gründe des Glaubens schrieb F. eine eigene Schrift, aber eine durchgebildete philosophische Erkenntnisslehre fehlt. Mit Recht fordert J. Volkelt eine solche als erstes Glied eines philosophischen Systems in seiner hochbeachtenswerthen Schrift: „J. Kant's Erkenntnisstheorie“ etc. (1879).

vorgeht, werden wir nach der Analogie dessen vorzustellen haben, was in der Erdseele und ihren Einzelnseelen vorgeht. Hier werden wir inne das Streben der höchsten Seele, des höchsten Geistes, Gottes, die unwillkürlich sich einstellenden Widersprüche der Menschenseelen allmälig zu heben. Die Richtung dazu erkennen wir in Religion, Wissenschaft, Politik. Die Weltseele (Gott) ist ewig und so ewig wie sie (er) ist die Welt, das Weltall, seine Selbstentfaltung, sein unendlicher Inhalt. Alle bedingten Wesenheiten (die Atome) sind begründet durch die Weltseele, den Weltgeist, Gott, aber ewig und darum unentstanden und unvergänglich; die Seelen, die zu Seelen oder Geistern gewordenen Atome, sind unsterblich, unvergänglich mit Bewusstsein.

Der Mensch lebt auf der Erde dreimal. Seine erste Lebensstufe ist ein steter Schlaf, die zweite eine Abwechselung zwischen Schlaf und Wachen, die dritte ein ewiges Wachen. Auf der dritten Stufe verflicht sich sein Leben mit dem von andern Geistern zu einem höheren Leben in dem höchsten Geiste, und schaut er in das Wesen der endlichen Dinge. Auf der ersten Stufe entwickelt sich der Körper aus dem Keime und erschafft sich seine Werkzeuge für die zweite, auf der dritten entwickelt sich der göttliche Keim, der in jedes Menschen Geiste liegt. In ihr wird Alles, was uns mit unsern jetzigen Sinnen äusserlich und gleichsam nur aus der Ferne nahe gebracht wird, in seiner Innerlichkeit von uns durchdrungen und empfunden werden. In der unmittelbaren Einwirkung der Geister auf einander wird die Lust der Gedankenzeugung bestehen. Da wird der Geist in den innersten Seelen der zurückgelassenen Lieben wohnen als Theil derselben, in ihnen und durch sie denken und handeln. Im Augenblick des Todes, wo sich der Mensch von den irdischen Organen scheidet, erhält er auf einmal das Bewusstsein alles dessen, was als Folge seiner früheren Lebensäusserungen in der Welt von Ideen, Kräften, Wirkungen fortlebt und fortwirkt. Was irgend Jemand während seines Lebens zur Schöpfung, Gestaltung oder Bewahrung der durch die Menschheit und Natur sich ziehenden Ideen beigetragen hat, das ist sein unsterblich Theil, der dort fortwirken wird. Wer aber hier an der Scholle klebt und seinen Geist nur brauchte, seine Materie zu bewegen, zu nähren und zu vergnügen, von dem wird auch nur ein bedeutungsloses Wesen übrig bleiben. Das ist die grosse Gerechtigkeit der Schöpfung, dass jeder sich die Bedingungen seines künftigen Lebens selbst schafft. Wer hier Falschheit und Bosheit übt, wird dort eine Disharmonie fühlen und nicht Rast noch Ruhe finden, bis er auch seine kleinste Uebelthat abgestreift und abge-

büsst hat. Denn zuletzt wird alles Unwahre, Böse und Gemeine in Allen, früher oder später nach gelindern oder herbern Leiden überwunden und vernichtet werden. Nicht selten wandelt hienieden den Menschen eine unbestimmte Bangigkeit, eine Lust an, es drängt ihn zum Handeln oder es mahnt ihn, dies oder jenes zu unterlassen: das sind Anwandlungen von Geistern. Die guten und die bösen Geister streiten sich um die Seele des Menschen. Es gibt ein unbewusstes Sichbegegnen der Geister und der Lebenden und auch ein nur von einer Seite bewusstes. Alle Verkehrsweisen sind noch nicht ergründet und manche sind wohl unergründlich. Ein neues Leben der Lebendigen mit den Todten wird beginnen und mit den Lebendigen werden die Todten zugleich dabei gewinnen. Was unten nicht recht gewogen wird, wird oben recht gewogen. Die himmlische Gerechtigkeit überbietet endgültig alle irdische Ungerechtigkeit. Das Erfassen der ewigen Ideen von den höheren Geistern ist ein Zusammenwachsen derselben durch diese Ideen zu grösseren geistigen Organismen, und wie alle individuellen Ideen in allgemeinen und diese in allgemeineren wurzeln, so werden zuletzt alle Geister als Gliedmaassen mit dem grössten Geiste, mit Gott, zusammenhängen. Die Geisterwelt in ihrer Vollendung wird daher nicht eine Versammlung, sondern ein Baum von Geistern sein, dessen Wurzel in dem Irdischen eingewachsen ist und dessen Krone in den Himmel reicht. Nur die grössten und edelsten Geister, Christus, die Genien und Heiligen, vermögen unmittelbar mit ihrem besten Theile bis zur innern Höhe Gottes hinanzuwachsen; die kleineren und geringeren wurzeln in sie wie Zweige in Aeste und Aeste in Stämme ein, und hängen so mittelbar durch sie mit dem, was in dem Höchsten das Höchste ist, zusammen.

Von Fechner's Wissenschafts- und Glaubenslehre nur das Unumgänglichste berührend, haben wir in gedrängtesten Zügen seine philosophische Weltanschauung vorgeführt, indem wir uns eine umfassende Kritik für eine andere Gelegenheit vorbehalten. Dargelegt ist diese geniale, von edlen Gesinnungen durchhauchte Weltanschauung in einer ganzen Reihe geistreicher, nicht selten tiefsinniger Schriften, Werke und Zeitschriften-Arbeiten, neben welchen auch ein Band interessanter Gedichte und ein sinnvolles Räthselbüchlein herlaufen. Eine Jugendarbeit über Logik scheint F. der Vergessenheit überlassen zu haben.*) Da Fechner neben Weisse, v. Fichte,

*) Katechismus der Logik oder Denklehre etc. von M. G. Th. Fechner. Leipzig, Baumgärtner, 1823. — Zerstreute Arbeiten wurden gesammelt als: Kleine Schriften von Dr. Mises, 1875.

Lotze etc. zu den bedeutendsten Philosophen nach Hegel von Vielen gezählt wird, so erscheint es gerechfertigt, in dieser Zeitschrift seine philosophischen Schriften in Erinnerung zu bringen: 1. Das Büchlein vom Leben nach dem Tode (1836, 2. A. 1866), 2. Ueber das höchste Gut (1846), 3. Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen (1848), 4. Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits (1851), 5. Ueber die physikalische und chemische Atomenlehre (1855, 2. A. 1864), 6. Schleiden und der Mond (1856), 7. Elemente der Psychophysik, 2 Theile (1860), 8. Ueber die Seelenfrage (1861), 9. Die drei Motive und Gründe des Glaubens (1863), 10. Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen (1873), 11. Vorschule der Aesthetik (1876), 12. Erinnerungen an die letzten Tage der Odlehre und ihres Urhebers (1876), 13. In Sachen der Psychophysik, 14. Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht (1879). In der letzten Schrift, die sich in Grundzüge und Ausführungen eintheilt, wird dieselbe Weltanschauung vertreten, wie in den früheren Schriften, nur in anderen Zusammenstellungen, da und dort mit neuen Gesichtspunkten und mit einigen untergeordneten Veränderungen oder Modificationen.

Ohne uns hier auf eine umfassende Kritik einzulassen, bemerken wir nur, zur Wahrung unseres Standpunktes, dass uns der Persönlichkeits-Pantheismus überhaupt und die Fechner'sche Form desselben nicht befriedigen kann. Derselbe ist einem Januskopf vergleichbar, mit dem einen Gesicht dem Theismus, mit dem andern dem Pantheismus zugewendet, ohne in jenen oder diesen überzugehen. Sofern der Persönlichkeits-Pantheismus den gemeinen Pantheismus überschreitet, ist er ein bedeutender Fortschritt über den letztern hinaus und kann von dieser Seite als die nächste Vorstufe zum reinen Theismus angesehen werden. Er ist für phantasiereiche Geister ungemein bestechend, weil er als Synthese von Gott und Welt das Höchste menschlichen Tiefsinns erreicht zu haben scheint. Man kann ihn schon in Spinoza dem Keime nach angedeutet oder vorbereitet finden, wenn man auf das von ihm der unendlichen Substanz zugeschriebene unendliche Denken blickt. Schon in Leibniz hätte er sich bestimmter fixirt, im Falle seine Fulgurationen Gottes als Produktionsakte nicht nur bildlich, sondern eigentlich gemeint sein sollten, wo er dann freilich die Gestalt einer Emanationslehre angenommen haben würde. Mit voller Macht aber bricht der Persönlichkeitspantheismus in Lessing und Herder, den genialsten Jüngern des Leibniz, hervor, um späterhin in Neu-Schelling modificirt wieder aufgenommen zu werden und sich über eine grosse

Zahl namentlich deutscher Forscher, wie Weisse, J. H. Fichte, Fechner, Lotze, Carriere, J. Huber u. s. w. in verschiedenen Modificationen zu verbreiten. Er müsste auch Hegel zugeschrieben werden, wenn der rechte Flügel mit dem sogenannten Centrum (Rosenkranz) ihm die Lehre von der Persönlichkeit Gottes mit Grund und Recht zuschreiben könnte. Sofern er aber doch eine Form des Pantheismus darstellt, oder, wenn man lieber will, sich mit ihm verschmilzt, und sich damit von dem reinen Theismus entfernt, nimmt er — auch in der Fechner'schen Gestalt — Denkelemente auf, die ihn in unausgleichliche Widersprüche verwickeln. So lehrt Fechner die Nothwendigkeit des Bösen, die in Gott und doch ausser seinem Willen liegen soll, was einen Dualismus in Gott selbst setzt, von dem man, ihn einmal angenommen, nicht begreift, wie er, da in Gott alles ewig sein müsste, je aufhören könnte, obgleich er nach Fechner im gewonnenen Guten aufhören könne und zuletzt wirklich aufhören soll. Dann lehrt Fechner die gleiche Ewigkeit der Welt mit und durch Gott, also auch die Unendlichkeit von Zeit, Raum und von bewusstlosen, man weiss nicht wie, bewusst gewordenen Atomen und hiermit die Anfangslosigkeit der Zeit und der bedingten Wesen, eine Annahme, welche wahrhafte Geschichte, Entwickelung des (unendlichen) Ganzen und der Theile zur Vollendung unmöglich macht. Die Anfangslosigkeit der Welt und der Wesen soll nach Fechner ein ursprüngliches Chaos und die Endlosigkeit der Zeit nicht die Vollendung ausschliessen. Die Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit für Gesinnungen und Handlungen soll bestehen, obgleich nach ihm diese mit strenger Determination, gesetzlicher Nothwendigkeit, erfolgen. Die ethische Maschinerie der göttlichen unmittelbaren und mittelbaren kosmischen Wirkungen soll nach Aeonen der leid- und freud-verhängenden, als Strafe und Lohn empfundenen Dressur schliesslich Alle zur Vollendung führen, während doch die Annahme einer Unendlichkeit der Zeit nach der Vergangenheit hin die Unendlichkeit der Zeit nach der Zukunft hin und damit die Unvollkommenheit fordern würde.

Die philosophische reintheistische Weltanschauung erhebt sich auch über den Persönlichkeitspantheismus und die Morgenröthe derselben ist als seine grösste Tendenz im 19. Jahrhundert angebrochen in den Werken Fr. v. Baader's,*) Heinrich Ritter's, Hermann Ulrici's, Friedrich Harms'.

---

*) Die Weltalter: Lichtstrahlen aus Fr. v. Baader's Werken von Dr. Fr. Hoffmann. Erlangen, Besold, 1868.

Das XXXIII. Capitel der „Tagesansicht“, überschrieben: „Spiritistisches“, welches im weiteren Sinne (mit Einschluss des Spiritualismus) genommen ist, erklärt sich über die Stellung der Tagesansicht zum Spiritismus und des Spiritismus zur Religion und schliesst mit persönlichen Bemerkungen. Hier ist nur hervorragend wichtig, dass Fechner die Thatsächlichkeit spiritistischer Erscheinungen unumwunden anerkennt, indem er ausdrücklich bemerkt, dass „selbst das unglaublichst Scheinende davon durch die sorgfältigsten, mit ängstlichsten Vorsichten angestellten Beobachtungen strenger Forscher, von denen die meisten, wenn nicht alle, mit dem entschiedensten Unglauben an dies Gebiet herangetreten sind, bewährt erscheint“. Er bezieht sich hiebei nicht bloss auf die Beobachtungen Zöllner's, sondern auch auf jene der englischen Forscher Crookes, Wallace, Huggins und Varley, bemerkend, dass auch wissenschaftliche Autoritäten in Russland und Amerika zu nennen wären und dass es unzählige bestätigende Beobachtungen von Laien gebe, von denen doch gar manche einen Zutrauen erweckenden Eindruck machten. Die Möglichkeit solcher Erscheinungen lasse sich überhaupt nicht bestreiten, es lägen aber überdies zwingende empirische Gründe für ihre Thatsächlichkeit vor, obschon er sich diesem Zwange insbesondere bezüglich der sogenannten Materialisationserscheinungen und was damit zusammenhänge nur mit Widerstreben füge. Ueberhaupt gehöre das ganze spiritistische Gebiet zu den Schattenseiten der Welt, die darum doch (so gut wie andere) vorhanden seien. Der Charakter des Ausnahmsweisen dieser Erscheinungen zeige sich schon in dem mehr oder weniger nicht normalen Zustande der Medien während der Manifestationen sowie in dem wirren Treiben der Geister mit ihrem meist nur vergeblichen oder läppischen Spuk, ihrem Heben, Umstossen, Verrücken, Zerbrechen von Tischen, Stühlen etc. Ein Zusammennehmen spiritischer Kräfte zu einer praktisch nützlichen Leistung sei seines Wissens noch nicht vorgekommen, und so stark die physischen Kraftäusserungen der Geister mitunter erschienen, so zwecklos und kunststückähnlich zeigten sie sich zugleich. Eine Erkenntnissförderung sei aus ihrem Klopfen, Schreiben und Sprechen noch nicht hervorgegangen. Ein solches krankhaftes Verhältniss zwischen dem Diesseits und Jenseits könne weder jenem noch diesem frommen. Es stände schlimm um den religiösen Glauben, hätte er nichts Anderes, worauf sich zu stützen, worauf sich zu erbauen. — Aus diesen und andern vorgebrachten Gründen dürfte nach Fechner gegen Beobachtungen und Versuche im Felde des Spiritismus zu wissenschaftlicher Feststellung seiner Thatsachen und Verhältnisse

seitens Berufener nichts einzuwenden sein und es Niemand verdacht werden können, Gelegenheit zur Beobachtung zu ergreifen, um sich selbst ein Urtheil bilden zu können. Da er aher den Spiritismus für eine Abnormität hält, so kann er sich nicht der Aeusserung enthalten, dass das Wachsthum und die Entwickelung desselben vielmehr zu fürchten, als zu fördern sei. Nach Fechner's Ansicht (als Moment dessen, was er die Tagesansicht nennt) hat der geistige Verkehr zwischen Diesseits und Jenseits nicht erst auf die Vermittelung durch ein diesseitiges Medium zu warten, ist vielmehr und war von jeher ein unmittelbarer, und die Zwischenschiebung des Mediums, anstatt den Verkehr erst zu schaffen, kann ihn nur aus den richtigen Bahnen lenken und wenn nicht ganz in ein täuschendes Wesen übersetzen, doch mit täuschenden Elementen versetzen. Zum Beweise, dass es sich wirklich so verhalte, glaubt Fechner auf die Unsicherheit der Aussagen der Geister, die Schwierigkeit der Identitätserkennung, die Möglichkeit der Einmischung von Subjektivem der Schreibmedien in die Aussagen der Geister etc. hinweisen zu dürfen, und diese und andere Schwierigkeiten treiben ihn bis zu der Aeusserung: „Man erspart sich nun freilich alle solche precär bleibende Vermuthungen, wenn man das ganze wüste Wesen des Spiritismus — und etwas Anderes ist es bisher doch nicht — einfach über Bord wirft, und das kann ja jeder thun, dem es nicht behagt, sich damit zu befassen; nur wird man damit, dass man es subjektiv thut, den Spiritismus objektiv nicht los.“ Zuletzt berührt Fechner noch die Frage nach der (Zöllner'schen) vierten Dimension, findet sie aber bisher weder aprioristisch noch empirisch hinreichend entschieden, um sie näher in Betracht zu nehmen. Wenn er aber sagt, in der That dürfte das Gelingen und die zulängliche Deutung einiger für die Frage wichtiger Experimente (Umkehrung linksgedrehter in rechtsgedrehte Formen, Deutung gewisser Wärmephänomene) erst noch abzuwarten sein, um der jetzt noch bestehenden Möglichkeit einer andern Hypothese zur Erklärung derselben Erscheinungen um so wirksamer zu begegnen, so sieht dies nicht so aus, als werde Fechner seine unmuthige Drohung verwirklichen, bezüglich des Spiritismus die Flinte in das Korn zu werfen.

Was würde nun für die „Tagesansicht“ gewonnen sein, wenn wir Fechner einräumten, dass der Spiritismus zu den Schattenseiten der Welt gehöre, eine anomale oder abnorme oder Ausnahmserscheinung sei, da er doch die Thatsächlichkeit spiritistischer Erscheinungen zugestehen muss? Uns ist das Zugeständniss der Thatsächlichkeit der beregten Erscheinungen untrennbar verknüpft

mit dem der Würdigkeit und Nothwendigkeit der Untersuchung, nicht blos mit der Erlaubniss dazu. Fechner selbst würde die Behauptung zurückweisen, dass die menschlichen Krankheiten nicht untersucht werden sollten, weil sie nicht normale Erscheinungen seien; sucht doch auch der Naturforscher alle Naturerscheinungen zu erforschen, sie mögen von den Menschen schön oder unschön und hässlich, wohlthuend oder widerwärtig etc. genannt werden. Wir glauben nicht, dass die Abneigung Fechner's so viel Macht über ihn selbst gewinnt, vom Spiritismus sich gänzlich zurückzuziehen, geschweige dass es ihm gelingen wird, Spiritisten dem Spiritismus abwendig zu machen oder Nichtspiritisten, die sein Buch lesen, zu bewegen, demselben gänzlich fern zu bleiben. Der Spiritismus ist einmal da und hat nicht bloss Hunderttausende, sondern sogar Millionen Menschen ergriffen. Da kann ihm weder ein Machtspruch, noch eine vermeintlich vernünftige Vorstellung seiner Entbehrlichkeit Einhalt thun. Eine Bewegung dieser Art und von dieser Ausdehnung, die eine Literatur von einigen tausend Schriften und von 20—30 Zeitschriften in der Welt hat, will und muss ihren Verlauf haben, sei es ein vorübergehender, sei es dass er eine bleibende Bedeutung gewinne. Unter diesen Umständen halten wir es für angemessener, anstatt zu sagen, dass sein Wachsthum vielmehr zu fürchten, als zu fördern sei, auf seine wissenschaftliche Erforschung zu dringen, sie nicht bloss nicht zu verpönen, da sie allein uns, wenn nöthig, von ihm erlösen, oder, wenn möglich (wie wir glauben), zu tieferer Einsicht in die universalen Weltverhältnisse und in diesem Falle zu ausserordentlich grossem Gewinn bringen kann. Wie sollte aber Letzteres nicht möglich sein, da die auch von Fechner eingeräumten Thatsachen wirklich auf im Menschen bisher den Meisten verborgene Kräfte hinweisen und uns zwingen, den jenseitigen Geistern Vermögen und Kräfte zuzuschreiben, die über Alles weit hinausgehen, was uns innerhalb der irdischen Region im Menschen bekannt geworden ist. Unsere Naturgesetze werden sich im Verfolge dieser Untersuchungen als, wenn auch weitausgedehnte, ganze Welt-Theilsysteme umfassende Specialgesetze, als bedingte und veränderliche erweisen, die jedenfalls kein Präjudiz bezüglich der Naturgesetze des Jenseits bilden, und die möglicherweise bestimmt sind, sich dereinst in die jetzt nur im Jenseits herrschenden Gesetze umzubilden und aufzulösen. Gegen diese kosmischen Umbildungsmöglichkeiten verhalten sich die hypothetischen Metamorphosen Darwin's wie der Zwerg zum Riesen. Heute für Phantasien gehalten, werden diese Ideen dereinst zu wahren Erkenntnissen erhoben werden. — Was die Zu-

stände der Medien während der Manifestationen betrifft, so sind sie ausserordentlich verschieden und durchlaufen die Scala von gar nicht merklicher Abweichung von ihrem gewöhnlichen Zustande bis zu dem der Verzückung (Trance). Krankhaftigkeit liegt wenigstens nicht überall zu Grunde, wohl aber stets eine eigenthümliche Nervendisposition, die man Sensitivität nennen mag und die in grösserem oder geringerem Grade vorhanden sein kann, auch steigt oder sinkt und entweder vorübergehend oder bleibend zurücktritt, verschwindet oder richtiger ineffektiv wird. Diese Verhältnisse sind noch lange nicht genug erforscht, aber es steht fest, dass es Nervendispositionen in grosser Zahl unter Männern und Frauen gibt, welche geeignet sind, Verkehrsverhältnisse mit Geistern des Jenseits anzuknüpfen. Das Klopfen, Umstossen, Verrücken, Zerbrechen von Tischen, Stühlen etc. erklärt Friese nicht uneben daraus, dass die niedern Geister diesen Weg ergreifen, um sich bemerkbar zu machen, da sie durch ihr sichtbares Erscheinen, wenn es ihnen möglich sein sollte, was jedenfalls nur unter nicht leicht, meist, wie es scheint, nur schwer herstellbaren Bedingungen stattfinden könnte, Schrecken und Davonlaufen bewirken würden. Und wenn da und dort Verdruss, Aerger, Laune, Muthwillen, sogar Bosheit mancher Geister mit unterlaufen sollte, so stünde diess nicht im Widerspruch mit der wohlbegründeten Annahme, dass nur niedere Geister sich zu solchen Effektstücken herbeilassen. Die praktisch nützliche Leistung läge danach, soweit beabsichtigt, in der Herstellung eines Rapports mit den Lebenden, bei welchen sie nicht selten geistige Hülfe durch Gebet, wohlwollende Gesinnungsäusserung und Belehrung suchen. Die niederen Geister suchen die Menschen mehr um sich selbst, als um jenen zu nützen. Nur wenn höhere Geister sich der niederen als Werkzeuge ihrer guten Absichten bedienen, erwächst mittelbar wesentlicher Nutzen, Vortheil und Förderung für die Menschen. Dass aber auch bessere, höhergestellte Geister sich mit den Menschen (Medien) in Verkehr setzen, zeigen sehr viele mediumistische Manifestationen, in welchen, wenn auch nur selten neue Gedanken, doch edle Gesinnungen, Ermahnungen, Erweckungen, schöne Gebete und Gedichte hervortreten, neben denen freilich schwächere, schwache und selbst bedeutungslose Diktate vorkommen, die sich dennoch als aus dem Jenseits stammend kennzeichnen. Sogar tiefsinnige Gedanken finden sich in Niederschreibungen der Medien, wenn auch, besonders bei umfangreicheren Mittheilungen Unklares und selbst Unfassliches nicht zu fehlen pflegt. Viele derselben sind frei von jedem Verdachte der unbewussten Einmischung der Gedanken der Medien, weil der Inhalt ihren Ansichten nicht

entspricht, ja nicht selten widerspricht und Gedanken enthält, welche ihnen nie in den Sinn gekommen sind, also auch nicht früher ins Unbewusstsein zurückgetreten sein konnten. So also kann dennoch der Geisterverkehr dem Diesseits zu gut kommen und nicht selten auch dem Jenseits durch gemüthliche Rückwirkung, durch Gebete und Ermahnungen.*) Der unterrichtete und gläubige Christ bedarf des neueren Spiritismus nicht zu seinem christlichen Leben. Aber ein spiritistisches Element, ein erhebliches, wenn es auch diesen Namen nicht hat oder hatte, ist dem Christenthum eingeboren, wie denn die h. Schrift alten und neuen Testamentes voll ist von spiritischen Bezügen im weitesten Sinne des Wortes. Es war daher, gelinde gesagt, unbedacht von Johannes Huber,**) dem Vorkämpfer des Altkatholicismus, zu erklären, er sei nicht Spiritist, während er höchstens sagen konnte, er huldige nicht dem neuern Spiritismus, sofern er sich von der christlichen Grundlage entferne und sofern ihm manche angebliche Thatsache spiritistischer Art (wenn er unterrichtet war, so durfte er nicht sagen: alle neuern spirit. Thatsachen) nicht sicher genug gestellt erscheine. Auch wenn es nach Fechner, der wissen könnte, dass diess Baader Jahrzehnte vor ihm behauptet hatte, von jeher einen unmittelbaren (stillen) Verkehr zwischen dem Jenseits und dem Diesseits gegeben hat, konnte gerade wegen eingetretener pantheistischer und naturalistischer Abnormitäten weitverbreiteter Anschauungen zumeist in den Kreisen der Gebildeten ein mittelbarer, lauter und sich evident erkennbar machender Verkehr nothwendig werden, wie Baader die Sache schon vor mehr als 60 Jahren aufgefasst hat, wo bereits der Geisterverkehr und nur nicht der Name „Spiritismus" Einsichtigen bekannt war.***) Dass die Ueberzeugung von der Fortdauer des Menschen nach dem Tode und der Verkehr des Jenseits mit dem Diesseits auf dem Grunde des philosophischen Spiritualismus, der identisch mit dem Theismus ist, ruhen musste, bedurfte keines besonderen Ausdrucks oder geschärfter Hervorhebung. Allerdings kann beziehungsweise der neuere Spiritualismus den Verkehr, richtiger die gesunde Auffassung desselben, aus den richtigen Bahnen lenken; aber diese mögliche Ablenkung wird nicht verhütet durch

*) Verhielte es sich jedoch auch nicht so, so gälte auch hier, was sonst in der reinen Wissenschaft gilt, dass sie nicht nach dem Nutzen zu fragen hat, sondern um ihrer selbst willen werthvoll ist.

**) Moderne Magie von J. Huber in „Nord und Süd" von P. Lindau X. Bd. 2. S.

***) Sämmtliche Werke Baader's IV, 3—40, 63—92, 95—114, 135—162, 203 ff.

den subjektiven Wunsch, er möchte gar nicht aufgetreten sein, oder durch den ohnmächtigen Rath, dem Spiritismus gänzlich fern zu bleiben oder ihn aufzugeben, sondern nur durch Anfeuerung zur Erforschung desselben, durch rechte und richtige Aufklärung über denselben, also durch Ermittelung der Thatsachen, durch Erweiterung der Versuche, die noch Neues und Unerwartetes darbieten können, und durch Aufstellung und Ausbildung einer tiefgreifenden Theorie der einschlägigen Erscheinungen und Thatsachen, welche die umfassende Kritik aller bisherigen Erklärungsversuche einschliesst. Daher ist, wie gesagt, ein Buch der Thatsachen und ein Buch der Theorien erforderlich, welches Buch aus der Kritik der bisherigen Theorien die wahre Theorie hervorgehen lassen muss. Denn etwa falsche oder einseitige Theorien werden nur durch die wahre Theorie gestürzt, nicht durch fromme Wünsche und nicht durch Verstecken des Kopfes in den Busch.*) Mag eine Unsicherheit der Aussagen der Geister in vielen Fällen vorhanden sein, so ist es doch in allen wohlconstatirten Manifestationen, seien sie Inspirationen, Eingebungen, Diktate, oder wie man dergleichen nennen will, seien es sogenannte Materialisationen, sicher, dass es Aussagen und Kraftwirkungen von Geistern sind, und diess ist schon wichtig genug, für die Gläubigen zur Bestätigung, für die Ungläubigen zum Nachdenken, zur Warnung, zur Umkehr. Die ernstlichste Prüfung von Geisteraussagen kann und darf in keinem Falle erlassen werden und, wo zunächst nicht mehr als Wahrscheinlichkeit zu erlangen ist, da ist der Spiritist nicht schlimmer daran, als der Naturforscher in seinem gewöhnlichen Gebiet, der noch oft genug auch nicht über geringere oder grössere Wahrscheinlichkeiten hinauskommen kann, wie denn auch Fechner, der Naturforscher und Philosoph, reichlich in seinen Forschungen mit Wahrscheinlichkeiten operirt. Aber leichter wird man nicht selten durch fortgesetzte Versuche und geduldige Wiederholung von Fragen und Vergleichung von Aussagen verschiedener Geister unsichere Angaben heben können, als z. B. die Physik, Chemie und Physiologie über die grosse Zahl aufgetauchter Hypothesen hinaus zur sicheren Erkenntniss des wahren Sachverhalts gelangen wird. Sind doch die meisten Erklärungsversuche der

*) Dr. Werners Siemens sagt in der Beilage zur A. allgemeinen Zeitung Nr. 281 l. J. in anderem Bezuge treffend: „Fortes fortuna adjuvat — es zeigt sich hier (bezüglich des Technologen Blümner) wieder, dass alle Schwierigkeiten, in der Wissenschaft wie im Leben, dadurch nicht geringer werden, dass man sie vermeidet oder zu umgehen sucht, sondern, umgekehrt, erst dann zu schwinden beginnen, wenn man entschlossen auf sie losgeht und ihnen den Zauber der Unbesiegbarkeit mit kräftiger Faust entreisst.“

Erscheinungen in den empirischen Forschungsgebieten bis heute nur erst mehr oder minder wahrscheinliche Hypothesen, und wenn die Naturwissenschaft nur durch Aufstellung von Hypothesen oder wenigstens nicht ohne sie zu Erklärungen der Erscheinungen fortschreiten kann, so sind doch ganze Reihen derselben nicht viel mehr als vielleicht nothwendig gewesene Durchgangspunkte zu tieferen und der Wahrheit sich annähernden Erklärungen. Die Fülle der Hypothesen im Gang der Naturwissenschaft ist cum grano salis vergleichbar dem Blüthenreichthum eines kräftigen Baumes im Frühjahr, von welchem nur ein geringer, und mitunter ein recht geringer Theil, gegen Wind und Regen etc. sich erhaltend, zu gedeihlichen Früchten reift, während ohne Blüthenreichthum viel weniger oder sehr wenig zur Reife gelangt sein würde. Warum soll das Analoge nicht vom Spiritismus gelten? Also verbinde sich geduldige Erwartung des Kommenden und thatkräftige Geistesarbeit. Sie werden wohl nicht verloren sein. Uebrigens gibt es Geisteraussagen, deren Inhalt Sicherheit gewährt. Gegen deren Bestimmtheit verblassen z. B. innere Anwandlungen, die von Fechner auf stille Geistereinwirkungen gedeutet werden, deren meiste jedoch Zweifel an ihrer Objektivität zurücklassen, auch wenn man dergleichen als möglich principiell einräumt. Die Schwierigkeit der Identitätserkenntniss ist allerdings oft sehr gross, aber es gibt Fälle genug, wo jeder Zweifel gehoben ist. Die Geisterphotographien, deren Fechner gar nicht erwähnt, bieten eclatante Fälle der zweifellosen Identitätserkenntniss in nicht geringer Zahl dar.*) Die Möglichkeit der unbewussten Einmischung von Subjektivem der Schreibmedien in die Eingebungen der Geister ist allerdings nicht ganz abzuweisen, aber gerade bei den inhaltvollsten Manifestationen ist solche Einmischung am Wenigsten anzunehmen, weil sie über den geistigen Gesichtskreis der Medien weit hinausgehen, und nicht haltbar erscheint, dass ganze inhaltvolle Gedankenreihen, die nie im Bewusstsein der Medien gewesen sind, aus dem Unbewussten ihres Innern stammen könnten. Die in der Schrift der Frau Baronin Adelma (Adelheid) von Vay: „Geist, Kraft, Stoff“ (Wien, Holzhausen, 1870) mitgetheilten Manifestationen tragen ein theosophisches Gepräge. So viel Bedenkenerregendes, Irriges, Unklares, ganz Unverständliches — besonders in den beigegebenen ebenfalls diktirten Tabellen — neben Geistreichem, Tiefsinnigem

*) Die Psychischen Studien geben in mehreren Jahrgängen Nachrichten darüber. Vergl. Eine Vertheidigung des modernen Spiritualismus von Wallace S. 35 ff. Der jetzige Spiritualismus von Perty S. 174—179.

darin vorkommt, so ist es doch nicht möglich, diese Manifestationen als aus dem Unbewussten dieses Mediums entsprungen anzusehen. Man kann es nur einer Inspiration vom Jenseits zuschreiben und Einmischung von Subjektivem ist dabei um so weniger annehmbar, als die dieser Dame eigenen Entwürfe nicht an solchen Unklarheiten leiden und sie bis heute nichts von der Symbolik der „Zahlenfiguren" versteht (wie dieselben auch sonst Niemand deuten kann) und solche Figuren ihr bis auf die einfachsten nie bekannt gewesen sind.*) Allerdings ist die Zahl der Geistergeschichten bei allen Nationen seit undenklichen Zeiten so riesenhaft gross, dass, auch von allem evident Mythischen abgesehen, kein vernünftiger Mensch sie alle oder doch der Mehrheit nach glauben kann. Aber je mehr der Zweifel bis zum vollen Unglauben mit der Zahl der angeblichen Geistergeschichten wächst, um so wichtiger wird die Frage, ob sie alle als Täuschung oder Betrug erwiesen werden können. Es ist aber rein unmöglich, solchen Beweis zu erbringen. Doch könnte es vielen als möglich erscheinen, dass nicht ein einziger Fall streng beweisbar wäre, sondern manche sich nur allenfalls dem Glauben annehmbar machten. Wem es nun darum zu thun sein sollte, vorerst wenigstens e i n e n eminent evidenten Fall kennen zu lernen, der darf nur den dritten Theil des Berichtes des Comité's der Londoner dialektischen Gesellschaft aufschlagen, um einen solchen zu finden, der gleich einem Felsen im Meer alle heranstürmenden Wogen des Zweifels zurückzuwerfen geeignet ist. Man lese nur dort S. 95—160 die „Geschichte eines Spiritualisten" von Léon Favre nach. Wenn schon ein einziger streng erwiesener Fall eines Geisterverkehrs, wie zu behaupten ist, den Materialismus und Naturalismus stürzt, so reicht d i e s e r vollkommen dazu aus, und wer diess einmal erkannt hat, der wird auch andere Fälle unter ihm bis dahin fremdgebliebenen Gesichtspunkten betrachten lernen. Statt vieler andern evidenten Fälle bei Hare, Edmonds, Home, Crookes,**) Wallace, Zöllner verweisen wir nur noch auf einen sehr einfachen in P h i l i p T i m m ' s „Andeutungen über einige wichtige Punkte des modernen amerikanischen Spiritualismus" etc. (Neu-York 1873, zu haben bei Oswald Mutze in Leipzig), S. 83—85.

*) Vergleiche Kritik über Geist, Kraft, Stoff etc. von Hoffmann. Wien Finsterbeck, 1871. Psychische Studien II. Jahrgang (1875) S. 459—469. Es ist noch zu untersuchen, ob das Gleiche von den zwei folgenden Schriften Adelma's v. Vay gilt: Studien über die Geisterwelt (1874) und Visionen im Wasserglas (1877).

**) Vergl. die merkwürdige Erscheinung des Geistes K. King, mitgetheilt in Nr. 1 des Psychologischen Sonntagsblattes: Licht, mehr Licht S. 6—8.

Auf die Annahme einer vierten Dimension des Raumes, die ausser unserer Anschauung läge, werden auch wir nicht eher eingehen, als bis Zöllner seine bezügliche Theorie gesondert von Nebenfragen, übersichtlich dargelegt haben wird, was vielleicht im vierten Bande seiner Wissenschaftlichen Abhandlungen zu erwarten sein dürfte nnd begnügen uns hier nur zu wiederholen, was wir in den Psychischen Studien, II. Heft, S. 79 (Jahrgang 1874) schon gesagt haben: dass die vierte Dimension anzuerkennen sein würde, wenn nur durch deren Annahme die relativ bedeutend grössere Freiheit von Raumbeschränkungen bei den jenseitigen Geistern, die unleugbar stattfindet, erklärt werden könnte.

Bespricht nun weiterhin Fechner die „Stellung des Spiritismus zur Religien", so unterlässt er die vorhandenen versehiedenen Theorien des Spiritismus zu unterscheiden und ihre Abweichungen von einander zu prüfen. Er spricht eigentlich nur von einem Duschschnitt spiritualistischer Ansichten, und fasst weder J. A. Davis, noch Allan-Kardek, noch Hare, Edmonds, Crookes, Wallace, Meurer insbesondere in's Auge und nimmt nieht Notiz von Baader,*) Perty, Fichte. So konnte seine Charakteristik der Stellung des Spiritismus unmöglich befriedigend ausfallen. Weil er die spiritischen Erscheinungen für abnorme, ausnahmsweise ansieht, darum will er in ihnen nicht eine Stütze des religiösen Glaubens der „Tagesansicht" suchen, und bedauert vielmehr, dass eine Zeit da ist, für welche eine solche Stütze allerdings noch erwünseht erscheint. — Wem erwünscht? Wenn ihm selbst, so bräche dieser Wunsch seiner Abneigung doeh etwas die Spitze ab; wenn Andern, so möchten wir wissen, welchen Andern. Den Orthodoxen sieher nicht, denn diese sind ihm sogar mehr als abgeneigt, soweit er sich nicht der Autorität unterwirft. Den Ungläubigen auch nicht, denn diese hassen ihn noch mehr als die Orthodoxen, die wenigstens die Mögliehkeit wunderbarer Erscheinungen einräumen. Sollen die Spiritisten gemeint sein, so ist es niehtssagend und zugleich unzutreffend, weil für sie der Spiritismus nicht Stütze für irgend eine Meinung, sondern erprobte unerschütterliche Ueberzeugung ist, mag er ihnen vor dem Eintritt ihrer Ueberzeugung unerwünscht gewesen sein oder mag ihnen der Wunsch innegewohnt haben, er möge in der Prüfung sich bewähren und möge es ihnen nachher erwünscht geworden sein, dass seine Realität feste Ueberzeugung in ihnen

*) Auch sonst ignorirt Fechner Baader bis auf eine einzige Erwähnung in „Zendavesta", während doch derselbe, was man später Spiritismus nannte, schon vor Justinus Kerner in den Hauptgrundzügen verkündigt hatte.

werden konnte und geworden ist. Fechner selbst brauchte im Spiritismus gar keine Stütze zu suchen, wenn er einer bedurfte. Er konnte sie finden, ohne zu suchen, wenn er aus den ihm abgedrungenen Zugeständnissen wichtiger spirit. Thatsachen folgerechte Schlüsse ziehen wollte. Solche Schlüsse waren keineswegs gehindert durch die Berufung auf das angebliche oder wirkliche Abnorme und Ausnahmsweise spiritischer Erscheinungen. Denn sie sind jedenfalls thatsächlich und zwar so thatsächlich, das viele spirit. Erscheinungen nur zu erklären sind aus der Existenz und Hereinwirkung jenseitiger Geister. Es verhält sich ungefähr so, wie, wenn ich durch ein nicht ganz gut geschliffenes Glas einen Stern sähe, doch nicht sagen könnte, dass ich ihn gar nicht sehe, obgleich ich ihn durch ein gut geschliffenes Glas besser und richtiger sehen würde. Wenn nun aber vollends das Anomale, Ausnahmsweise der spiritischen Erscheinungen als Mittel gebraucht würde gegen eine intellektuelle und moralische Abnormität, nämlich gegen den Unglauben an die Unsterblichkeit, gegen den Atheismus und Materialismus — wie ja auch sogar Gifte mit Erfolg gegen Krankheiten gebraucht werden —, wie dann? Warum sollte das Mittel nicht benutzt werden, wenn es zum Ziele führt, den Zweck erfüllt? Was würde man dazu sagen, wenn Jemand behaupten wollte, unsere Criminalrichter, unsere Aerzte seien abnorme Erscheinungen: im normalen Leben der Menschheit dürften und würden solche gar nicht vorkommen. Aber wann war das Leben der Menschheit normal, frei von Abnormitäten, Anomalien? Wurden die Criminalrichter, die Aerzte nicht nothwendig, seit es Verbrechen und Krankheiten gab? Sind sie Folgen von Abnormitäten, gegen sie gerichtete Folgen, so sind sie selbst keine Abnormitäten, sondern Wohlthaten der Menschheit. So sind die spiritischen Erscheinungen, wenn auch in anderer Weise, im Ganzen und Grossen eine Wohlthat für diejenigen, die ihrer bedürfen, und schaden den Andern nicht, sondern geben ihnen Anlass zu Forschungen von unübersehbarer Perspektive. Dass es Betrüger dabei gibt, trifft die Sache selbst nicht, dass Ungeschicklichkeiten, Dummheiten und Thorheiten dabei im Einzelnen vorkommen, fällt nicht der Sache selbst zur Last. Missbrauch hebt in keinem Gebiet den rechten Gebrauch auf. Erst klagt Fechner: wären diese Erscheinungen nur nicht abnorme, nicht ausnahmsweise vorkommende, willkürlich nicht herzustellende! und auf der nächsten Seite spricbt er von den aus dem Jenseits ins Diesseits hereinbeschworenen Spirits. Einmal scheint es, als ob er mit den spiritischen Erscheinungen ganz zufrieden wäre, wenn sie nur nicht ausnahmsweise, sondern ganz

allgemein vorkommende und jeden Augenblick herzustellende wären; dann scheint er den Spiritisten und insbesondere den Medien vorzuwerfen, dass sie Geister hereinbeschwören, was an den Höllenzwang abergläubischer Zeiten erinnert. Er lässt unbeachtet, dass die neueren Spiritisten absolut nichts von den Beschwörern jener Zeiten wissen wollen und sich auf tausende von Erfahrungen stützen, welche beweisen, dass kein jenseitiger Geist beschworen, d. h. gezwungen werden kann, zu kommen und sich irgendwie erkennbar zu machen, so wenig als sich auf den Befehl des Mediums zu entfernen. Jenseitige Geister können nur herbeigewünscht und herbeigebeten werden, aber sie erscheinen nach eigenem Willen oder erscheinen nicht, erscheinen und gehen, wann sie wollen und kein Befehl eines Mediums hat Macht über sie, wie auch kein vernünftiges und moralisches Individuum (Medium) Macht über sie gewinnen will. Sie regen nicht selten das Medium innerlich merklich an, nach ihnen zu verlangen, und wenn sie ihre Gegenwart irgend wie bekunden, z. B. durch Diktate, so brechen sie oft gerade da ab und entfernen sich, wo das Medium weitere Mittheilungen auf das Sehnlichste und Gespannteste wünscht.

Das Verhältniss der Spiritisten zu der Werthschätzung des Spiritismus ist ein sehr verschiedenes. Die christlichen Spiritisten freidenkender Art, weil sie desselben in den neuern Formen für ihren Glauben und ihr Leben nicht bedürfen, sind von seinem Erscheinen nicht überrascht und heissen ihn mit Ruhe als Bestätigung willkommen, indem sie zugleich durch ihn einen Fortschritt der Wissenschaft erwarten. Diejenigen aber, welche, zuvor ungläubig, durch die Evidenz der Thatsachen zum Spiritismus geführt wurden und damit zur Unsterblichkeitsüberzeugung — und deren Zahl läuft auf Tausende in allen Ländern —, wurden begreiflicherweise sehr tief von ihm bewegt. Nicht Wenige aus ihrer Mitte schweiften in ihrem Enthusiasmus für die neue Entdeckung bis zu dem Glauben aus, dass im Spiritismus sich eine neue, alle früheren überflügelnde, Religion ankündige, welche zwar aus der bis dahin vollkommensten, der christlichen, Religion die tiefsten Elemente aufnehme, sie aber dem neuen Standpunkte gemäss fortbilde und vergeistige. Schon die Witterung, wenn nicht die Erkenntniss davon, dass in diesem Spiritismus eine neue Religion aufzutauchen versuche, macht die Orthodoxen der christlichen Confessionen zu den schroffsten Gegnern des Spiritismus, trotz dem dass Thatsachen, die ihrem Wesen nach doch nur, sachlich betrachtet, spiritistische genannt werden können oder in naher Verwandtschaft mit ihnen stehen, in den h. Schriften des Christenthums wie in der Geschichte der christlichen Religion

hundertfach, ja tausendfach vorkommen.*) Protestantische Theologen machen sich die Widerlegungsversuche des Spiritismus überhaupt ungemein leicht, indem sie ohne Kenntniss der neueren Thatsachen vom hohen Ross herab alles auf Subjektivität, Phantasie, Nervenstörungen, phantastische Hypothesen etc. zurückzuführen suchen, wie z. B. Edmund Spiess in seinem sonst vielfach sehr verdienstlichen Werke: Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung (S. 125—129). Anders die römisch-katholischen Theologen, welche, die Möglichkeit spiritistischer, unter ihnen diabolischer Erscheinungen einräumend, nur solche annehmen wollen, die kirchlich sanktionirt sind, alle andern als unerlaubt, als sogenannte Zaubereisünden verwerflich finden und meist, wenn nicht allgemein, geneigt sind, überall dabei den Teufel und Dämonen im Spiele zu haben glauben, worin sie von orthodoxen Protestanten unterstützt werden. Da ist es nun merkwürdig, dass diejenigen Anhänger des Spiritismus, die in diesem eine neue Religion suchen oder zu finden glauben, bezüglich der Frage vom Verhältniss Gottes zur Welt und der Welt zu Gott im Wesentlichen mit demselben Persönlichkeits-Pantheismus zusammentreffen,**) welchen Fechner vertritt, mag er sich in den secundären Fragen noch so sehr von den halbpantheistischen Spiritisten unterscheiden. Wie die Letzteren in keiner Form christlicher Orthodoxie Befriedigung finden, so auch Fechner nicht, und wir insoweit mit ihm nicht, indess wir übrigens zum reinen Theismus gegen jede Gestalt des Persönlichkeitspantheismus stehen. Nun ist es klar wie der sonnenhelle Tag, dass die christlichen Confessionen den Persönlichkeitspantheismus verwerfen und an dem reinen Theismus, der Lehre von der ewig in sich vollendeten Gottheit, des freien Schöpfers des Weltalls (mit Recht) festhalten und

*) Die christliche Mystik von Joseph Görres mag strenger Kritik weit nicht überall genügen. Aber sie wird doch einer Revision — erneuter Prüfung bedürfen. Merkwürdiger Weise war man zu seiner Zeit in Rom drauf und dran, dieses Werk auf den Index der verbotenen Bücher zu setzen, was nur durch die Intervention des König Ludwig I. von Baiern nicht zur Ausführung kam.

**) Dieses Zusammentreffen scheint den blinden Unsterblichkeitsfeind Eduard Baltzer zu der Meinung veranlasst zu haben, dass die Fechner'sche Glaubenslehre nur bei den modernen Spiritisten eine Zukunft finden könne. S. Fünf Bücher vom wahren Menschenthume von E. Baltzer, S. 195. E. Baltzer, das Vegetarianerhaupt, huldigt lediglich einer pantheistischen Irdischkeitsphilosophie, zusammengeschweisst aus Oken, Feuerbach, Schopenhauer mit einem Zusatz von Gemüthsprincip aus Rousseau, oder Jacobi, oder Schleiermacher entlehnt.

zwar mit allen wichtigen Consequenzen dieser erhabenen Grundlehre, welche jede Form der Weltvergötterung von sich weist. Wegen dieser Differenz Fechner's mit dem reinen Theismus ist er auch zu der Behauptung nicht vollberechtigt, dass in Bezug auf die höchsten und letzten Dinge die Glaubenssätze der christlichen Religion zugleich die der „Tagesansicht", d. h. seiner Philosophie, seien. Er sieht nicht, dass die christliche Religion niemals einen Dualismus in Gott, nämlich den seines Willens und einer von diesem unabhängigen Nothwendigkeit des Bösen in ihm — den Fechner statuirt — als Wahrheit anerkennen kann, niemals den Schöpfungsbegriff — durch Umdeutung in Selbstentfaltung Gottes — sich abstreiten, niemals Gott und Welt als Eine und dieselbe Wesenheit, nur unterschieden wie Form und Inhalt, Wesenheit und Erscheinung, Geist und Leib, sich aufbürden lassen kann.*) Die Annahme der Nothwendigkeit des Bösen und des Willens-Determinismus müssen ihr als Rückfall in mindestens halbes Heidenthum erscheinen und, wenn sie sich in Fechner's Sprache ausdrücken wollte, so würde sie sagen, dass diese Annahme ein unüberwundener Rest der Nachtansicht in seiner angeblichen Tagesansicht sei.

Aus gleichen und verwandten Gründen werden die christlichen Confessionen und Theologen diejenige Form des Spiritismus verwerfen und nachdrücklich bekämpfen, die ihn zu einer neuen Religion hinaufschrauben will. Nur mögen sie ihr Recht auch nicht überschreiten. — Darin ist Fechner allerding beizustimmen, dass er die Wunder Christi mit den spiritischen Erscheinungen nicht auf die gleiche Stufe gestellt, nicht mit ihnen vereinerleit wissen will; aber Höherstellung der christlichen Wunder setzt die Anerkennung des reinen, des christlichen Theismus voraus. Eine gewisse Verwandtschaft jener Wunder und eines Theils der spiritischen Erscheinungen wird indess doch angenommen werden können. Wenn Fechner sagt, dass wir in diesen Dingen doch nur ein unvollkommenes Einsehen haben, so kann dies Einsehen möglicherweise gerade durch die Weiterentwickelung des Spiritismus weiteres Wachsthum erhalten. Was Fechner an solchem Glauben und Hoffen hindert, knüpft sich doch hauptsächlich an seine Vorstellung von der Abnormität der spiritischen Erscheinungen, die ihn in dem Grade beherrscht, dass er sich bis zu der Aeusserung hinreissen

*) Den Persönlichkeits-Pantheisten genirt es nicht oder er setzt sich über das peinliche Gefühl hinweg, dem er sich nicht ganz entziehen kann, dass nach ihm Gott im Tiger grausam, in der Schlange listig, in der Kröte giftig und hässlich etc., in dem Dummen dumm, im Genialen genial, im Schlechten schlecht und im Guten gut sein müsste etc.

lässt, die durch die Medien vermittelten Erscheinungen seien für das Diesseits und das Jenseits gleich nichtsnutzige Dinge, Sache einer Laune und Curiosität des Tages.*) Es ist schwer zu begreifen, wie ein Mann von dem Genie und Edelsinne Fechner's sich in solchen Auslassungen gefallen konnte. Gegen die grossen Erfolge, welche der Spiritismus bereits für die Veredlung von mindestens Hunderttausenden weiblichen und männlichen Geschlechts aufzuweisen hat, sind die Missstände, die sich dabei gezeigt haben, klein, und was davon noch fortwuchert, kann nach und nach abgestellt werden. Das weibliche Geschlecht, soweit es den Spiritismus kennen lernte, besonders soweit es ihn selber übte, ist in unzähligen Individuen durch ihn frömmer, besser und heiterer geworden, vorzüglich diejenigen unter ihnen, welche vom irreligiösen Unglauben her für ihn gewonnen wurden. Es unterliegt auch keinem Zweifel, dass Viele von ihnen auf niedere jenseitige Geister einen bessernden Einfluss geübt haben, da das weibliche Gemüth sehr zur geistigen Hülfsbereitschaft, zum Mitgefühl, Mitleid, Ermahnung und Gebet für unglückliche Geister neigt. Thatsächlich bemühen sich sehr viele Medien, wohlthätige, erhebende Einflüsse auf hülfsbedürftige Geister zu gewinnen. Von der männlichen Welt ist bekannt, dass Tausende durch den Spiritismus von den Umstrickungen des Atheismus und Materialismus zu edleren Ueberzeugungen und Gesinnungen sich los und empor gerungen haben, unter ihnen eine ganze Reihe durch Begabung und Kenntnisse hervorragende Männer in vielen Ländern des Erdkreises. Dabei ist es nutzlos darauf zu pochen, dass die christliche Religion und Philosophie sie vor jenen Verirrungen hätte bewahren können, wenn sie nur gewollt hätten. Es wäre ungerecht nicht glauben zu wollen, dass der Spiritismus diese Männer nicht veredelt und besser gemacht habe, und diese vielfältigen Besserungen fallen auch darum sehr ins Gewicht, weil sie meist zu den begabten und zum Theil hochbegabten zählen, deren weiteres Wirken nach den gewonnenen Ueberzeugungen für das Wohl der Menschheit nicht zu unterschätzen ist. Gefällt es Gott, der Menschheit noch andere Wege höherer Offenbarungen zu erschliessen, so soll dies ja recht willkommen sein, aber man soll darum die wirklich erschlossenen nicht vernachlässigen und nicht unterschätzen oder gar verachten. Wer hat das Recht, Gott die Wege vorschreiben zu wollen, die er einschlagen soll zur Er-

---

*) Es lautet seltsam, Dinge, die seit Jahrtausenden unter allen Nationen sich gezeigt haben, wieviel auch Irrthum untergelaufen sein mag, Laune und Curiosität des Tages genannt zu finden.

weckung der Menschheit? Auch hier könnte man an das Wort der Schrift erinnern: „Euere Wege sind nicht meine Wege.“ Ob manche Manifestationen der Geister durch Schreibmedien so tief herabsinken, wie Fechner angibt, wollen wir dahin gestellt sein lassen, behaupten aber, dass die Geringfügigkeit mancher erbaulich sein wollender Manifestationen darum noch nicht im Geist des Mediums gesucht zu werden braucht, sondern sehr wohl aus der niedern Bildungsstufe mancher sich manifestirender Geister erklärt werden kann. Wie lange wird das Vorurtheil noch in den irdisch Lebenden haften, dass jeder Abgeschiedene sofort eine respektabele Bildungsstufe erlangt haben müsse? Wenn Fechner fragt, was wir, im Falle fromme Betrachtungen der Geister durch Medien uns zukommen sollten, damit gewönnen, dasselbe, was wir unmittelbar aus Büchern, die jedem zugänglich, holen könnten, aus spiritischen Sitzungen zu holen, so ist zu antworten, dass beide kaum je sich identisch zeigen werden, hauptsächlich aber, dass gläubige Christen aus Büchern zu schöpfen nicht versäumen werden, für diese also nicht gesorgt zu werden braucht, dass es aber naiv wäre, das Gleiche von Ungläubigen, besonders von Atheisten und Materialisten beiderlei Geschlechts zu erwarten, während eben solche, nachdem sie auf Widerlegung und Entlarvung des Spiritismus ausgegangen, überrascht und in Staunen versetzt von so gänzlich unerwarteten, ja für unmöglich gehaltenen Erscheinungen, wie sie in spiritischen Manifestationen hervortreten, sobald sie sich von der Realität derselben überzeugt haben, erbauliche Betrachtungen der Geister mit erwecktem Sinne auf sich wirken lassen, besonders wenn sie, wie nicht selten, mit begeisternder Wärme und ergreifendem Schwung vorgetragen erscheinen. Allerdings wäre es sehr schön und hocherwünscht, wenn uns, wie Fechner verlangen würde, hochgestellte Geister des Jenseits Genaueres über Leiden und Sterben Christi etc., über die Ursprungs- und Aechtheitsverhältnisse der Evangelien etc. — und warum nicht auch z. B. von den verlorenen Werken der genialsten Denker und Dichter Griechenlands etc. berichten könnten und wollten. Was in dieser Richtung allenfalls noch hervortreten mag,*) ist abzuwarten, sicher aber ist, dass das ganze oder theilweise Fehlen des Bemerkten keinen Beweis gegen die Thatsächlichkeit vorhandener hochinteressanter Manifestationen und sogenannten

*) Einiges Bezügliche mediumistischen Ursprungs ist indess schon vorhanden, aber es konnte noch nicht geprüft werden. Gemeint sind die Commentare oder Betrachtungen zu den Evangelien in den Budapester Reformirenden Blättern zur Bildung reiner Ethik, unddie Offenbarung über die Offenbarung von Roustaing, übersetzt von Paulicek.

Materialisationen abgeben kann. Die Mittheilungsfähigkeit jenseitiger Geister in die diesseitige geistige Welt ist thatsächlich erwiesen, und den Umfang derselben dürfen wir als ungemein viel grösser annehmen, als er bis jetzt sich bethätigt hat. Es scheinen sich bis dahin nur niedere und Geister der Mittelregion manifestirt zu haben. Es ist möglich, dass die Geistermanifestation vom Niedern zum Höhern aufsteigt. Dann wäre das Bedeutendste erst noch zu erwarten. Zuletzt gibt Fechner noch „Persönliche Bemerkungen“. Den wichtigsten Passus müssen wir hier zur Charakterisirung der Stellung dieses hochbegabten Forschers zum Spiritismus wiedergeben. Er lautet: „Zöllner hat in dem Berichte, den er in seinen „Wissensch. Abh.“ von den in Leipzig mit dem Amerikanischen Medium Slade abgehaltenen spiritistischen Sitzungen gegeben, ausser dem Zeugnisse von W. Weber und Scheibner auch meines Zeugnisses dafür gedacht; und ich entziehe mich diesem Zeugnisse nicht, nur dass es viel weniger weit reicht und sogar für mich selbst weniger ins Gewicht fällt, als das von Zöllner selbst und seinen andern Mitbeobachtern. Ich bin nämlich nur bei ein paar von den ersten jener Sitzungen, die nicht zu den entscheidendsten gehörten, gegenwärtig gewesen, auch das viel mehr nur als Zuschauer, denn als Experimentator, was keineswegs hingereicht haben würde, auch nur für mich selbst, dem Verdacht von Taschenspielerei gegenüber, von durchschlagender Beweiskraft zu sein. Nehme ich aber das, was ich doch selbst gesehen, ohne bei geschärftester Aufmerksamkeit eine Täuschung entdecken zu können, mit den Resultaten fortgesetzter Beobachtungen und wirklicher Experimente meiner wissenschaftlichen Freunde in den späteren Sitzungen und mit denen der englischen Forscher zusammen, nehme ich ferner hinzu, dass dieselben Phänomene, die man hier als Schwindel und Taschenspielerei verdächtigt, anderwärts auch durch Vermittelung von Medien, die jedem Verdacht in dieser Beziehung enthoben waren, von guten Beobachtern constatirt sind, so übt das einen Zwang der Ueberzeugung auf mich, dem ich mich nicht zu entziehen vermag, so sehr ich es in Betreff gewisser Phänomene auch möchte.“ Fechner's Zeugniss beruht also nicht ganz ausschliessend, aber überwiegend auf Autorität, d. h. auf seinem Vetrauen auf Zöllner's ihm bekannte Exaktheit im Experimentiren, auf seinem nicht minderen Vertrauen auf die Beobachtungsgabe und das Zeugniss W. Weber's und Scheibner's und endlich auf der Glaubwürdigkeit der englischen Forscher Crookes, Wallace, Varley, sofern sie dieselben Phänomene wie Zöllner constatirt hätten, nur schwach oder weniger durch-

schlagend auf den Beobachtungen, die er selbst als Zuschauer einiger Experimente gemacht habe. Ein klassisches Zeugniss ist diess nun gerade nicht, reicht aber doch soweit, dass Fechner uns als Ueberzeugter von der Realität oder Thatsächlichkeit eines Kreises spiritischer Phänomene erscheint. Diese Ueberzeugung spricht Fechner in dem zunächst Folgenden mit grosser Entschiedenheit aus. Danach sollte man nun erwarten, dass er zu weiterer Forchung in diesem Gebiete ermuntern, auffordern würde. Statt dessen erklärt er in dem Weiteren: „Habe ich mich im Vorigen der Thatsächlichkeit des Spiritismus angenommen, so geschah es, wie nicht minder aus dem Vorigen ersichtlich, nicht aus Sympathie für ihn, sondern weil der Sache und den Personen ihr Recht zu geben ist; denn so gern man den ganzen Spiritismus um jeden Preis beseitigen möchte, ist doch der Preis der Wahrheit dafür zu hoch. Die Tagesansicht kann mit und ohne den Spiritismus bestehen; bestände aber doch lieber ohne als mit demselben; denn, wenn schon sie in wichtigen Punkten mit ihm zusammentrifft, und hierin eine Stütze suchen könnte, ja, wie ich meine, bis zu gewissen Grenzen wirklich darin findet (S. 253 der „Tagesansicht"), stört er doch mit seinen Abnormitäten nicht nur in sie, sondern das gesammte System unserer bisherigen Erkenntnisse hinein; und nur eben dadurch weiss ich mich mit seiner Thatsächlichkeit abzufinden, dass ich zugleich diesem seinem abnormen Charakter Rechnung trage, wonach er sich weder in das gesunde Leben selbst noch in die Wissenschaft um das gesunde Leben passend einfügt. Nur ist es für den Vertreter der Tagesansicht keine Freude, eine Schattenseite mehr in die Weltrechnung aufnehmen zu müssen."

Wir können hierin nur eine Ablenkung von der strengen Objektivität des Forschers erblicken, den nach unserer Ueberzeugung die Anerkennung der Realität spiritischer Erscheinungen zu der Ueberzeugung von der Erforschungswürdigkeit desselben leiten sollte, sogar wenn er nicht selbst solcher weiteren Erforschung sich widmen wollte. Anstatt des Spiritismus, vollends um jeden Preis ausser dem der Wahrheit, los werden zu wollen, müsste er, auch wenn er ihn nicht willkommen heissen könnte, vielmehr die unerschrockenen Männer, die seiner Erforschung sich hingeben, feiern und preisen und nicht bloss sie von einer Verirrung frei sprechen. Es ist überhaupt nicht zu begreifen, wie ein solches Sichsperren gegen eine Erscheinung, die Millionen ergriffen hat und deren Kern andern Millionen in zum Theil anderen Formen längst bekannt war, mit dem eigenartigen Determinismus Fechner's sich vertragen soll. Denn wenn nach ihm Alles nothwendig ist, so ist auch der Spiritismus

nothwendig, und wer sich von diesem Standpunkte aus gegen den Spiritismus, wenn auch nur mit Antipathie, auflehnen wollte, müsste sich consequenterweise mindestens gegen alles Unideale, Abnorme, Sündliche, Corrupte der gesammten Menschheitsgeschichte auflehnen. Es ist hier nicht der Ort, Fechner's Determinismus zu prüfen, aber wer ihn zugibt, muss auch den Spiritismus, sei er vorübergehend oder dauernd, als nothwendiges Moment der Entwicklungsgeschichte der Menschheit anerkennen. Auch wenn der Spiritismus eine Abnormität wäre, wie Fechner annimmt, so dürfte, ja, müsste man doch überzeugt sein, dass Gott alle Uebel zum Guten wendet, die Abnormitäten menschlicher Sünden, Verbrechen und selbst physische Krankheiten zu Mitteln der Förderung der Entwickelung der Menschheit zur Vollkommenheit verwendet. Sind die Völkerkriege, vom Ideal einer würdigen, normalen Gesellschaftsgestaltung der Menschheit aus betrachtet, nicht Anomalien, Abnormitäten? Haben sie desshalb nur Zerstörung gebracht und nicht vielmehr neues Leben, höhere Culturzustände hervorblühen lassen, wenigstens bei kräftigen, bildungsfähigen Nationen, wie vielleicht vor allen der deutschen Nation, die aus nach Jahrhunderte hindurch sie belastenden Vertheidigungskriegen zu der jetzt errungenen hohen Weltstellung sich emporgearbeitet hat. Sollte nun Gott nicht analog gewisse psychophysische Anomalien, wenn sie solche wären, als Mittel seiner Zwecke gebrauchen können und wollen? Dann müsste Fechner's Antipathie gegen von ihm selbst als thatsächlich zugestandene Erscheinungen doch wohl auf einer anormalen Empfindlichkeit des Subjekts beruhen, das sich nur ungern aus einmal angenommenen, gewohnt gewordenen Vorstellungen von der Gesetzlichkeit der Dinge herausgetrieben sehen möchte. Was könnte diess aber helfen, wenn die Thatsachen gegen jene Vorstellungen sprächen? Wenn jene vermeintliche Gesetzlichkeit der Dinge nun nur eine bedingte, begrenzte wäre, somit in gewissem Maase abänderbare beim Einfluss von Kräften, welche unter gewissen Bedingungen aus der Latenz hervortreten und zum Theil aus einer nichtirdischen Sphäre hereinwirken? Wenn das, was Fechner in den Medien abnorm nennt, auf einer allgemeinen Anlage der Menschheit beruhte, so dass jedem Menschen die magnetische Anlage angeboren wäre, nur dass sie in den Menschen in unendlich verschiedenem Grade vorhanden wäre und nur in einem Theile derselben, sei es der Anlage, sei es auch der Effektivität nach, jene Höhe erlangte, die zur Mediumschaft befähigte? Zu dieser Ansicht leitet die Erfahrung. Magnetische Anlage ist unleugbar im Menschen vorhanden. Donato und

Hansen sind neuste eclatante Beispiele.*) Viele haben ihre magnetische Anlage nur zufällig und spät entdeckt, wie z. B. Julius Neuberth. Sie ist ebenso evident in Verschiedenen in verschiedenem Grade der Stärke vorhanden. Warum sollte sie Andern nicht in sehr geringem Grade bis zum Unbemerkten, ja Unmerklichen, wenn nicht immer der Anlage nach, doch der Effektivität nach, angeboren sein? Es ist gar kein Grund zu der Annahme gegeben, dass die magnetische Anlage verhältnissmässig Wenigen ausschliesslich zu Theil geworden sei. Man darf annehmen, dass sie in unzähligen Menschen in so geringem Grade vorhanden oder effektiv ist, dass Hunderttausende aus dem irdischen Leben scheiden, ohne je merkliche Spuren von ihr in sich entdeckt zu haben. Werden die Menschen aber einmal darauf aufmerksam gemacht, zur Selbstprüfung veranlasst, so wird eine grosse Anzahl von ihnen die ihnen eingeborene Anlage entdecken. Darauf weist schon die grosse Zahl der echten Medien hin, die seit dem Auftauchen des Spiritismus aus der Verborgenheit hervorgetreten ist. Unter Hunderttausend wird die Zahl in der civilisirten Welt nicht zurückbleiben. Wenn es sich so verhält, worauf Alles hinweist, so sinkt das, was Fechner im Spiritismus abnorm finden will, zunächst zu einem gar sehr Relativen herab, weil es allgemein der menschlichen Natur zukommt, und sich somit als Moment in das Anomale der irdisch lebenden Menschen einfügt. Oder ist der irdische Mensch absolut normal? Nach Seele und Leib ist er es nicht, und wenn man das relativ Anomale nicht studiren wollte, so müsste man das ganze Studium des Menschen aufgeben. Weil es auch bei Thieren und Pflanzen (wie bei den Menschen) keine ganze und volle Gesundheit gibt, dürfte dies abhalten, Zoologie und Botanik auszubilden? Wenn nicht, warum sollten dic spiritischen Erscheinungen, die von F. als thatsächlich zugestanden sind, nicht erforscht werden? Warum wäre hier Antipathie gerechtfertigt, dort aber nicht? Allein was Fechner im Spiritismus anomal, abnorm erscheint, ist es nur relativ vom Standpunkt der irdisch materiellen Lebensordnung aus betrachtet. An sich ist das Magnetische nicht mit dem Kränklichen oder Kranken im Menschen zu identificiren und zu verwechseln, sondern es ist ein über das Irdisch-Materielle Hinaus-

---

*) „Herr Donato und der thierische Magnetismus in Paris" im Januarheft 1879 der Psychischen Studien S. 3—9. Dann: „Magnetiseur Herr Charles Hansen in Leipzig" im Aprilheft der Psychischen Studien S. 145—152 und im Maiheft 193—199. Vergl. die Geschichte des M. Magnetismus etc. von Mesmer bis Ennemoser in den Philos. Schriften von F. Hoffmann.

weisendes und Hinauswirkendes, entspringend aus dem im Menschen waltenden immateriell Seelisch-Leiblichen, welches der Mensch mit in das jenseitige Leben nimmt und welches dort seine immaterielle Leiblichkeit ausmacht.*) Es ist also gerade das, was den irdisch lebenden Menschen mit dem Uebermateriellen und Ueberirdischen noch verknüpfbar macht, eine Verbindung und Wechselwirkung ermöglicht. Die Verfolgung dieser Gedankenreihe lässt den Spiritismus in einem andern Lichte erscheinen, als in welches ihn Fechner stellt. Wird aber die Pflege dieses Verkehrs mit der Geisterwelt und sonach mit dem Ueberirdischen, welches nicht mit dem Uebernatürlichen zu verwechseln ist, nicht gewissenhaft rein und lauter gehalten, mischen sich subjektive, egoistische Tendenzen ein, so entspringen daraus falsche Deutungen des Inhalts der Manifestationen, verkehrte Vorspiegelungen, übereilte Folgerungen etc. Es wurde von uns nun schon eingeräumt, dass der Spiritismus mit der Gefahr der Ablenkung vom reinen Theismus und von den grundwesentlichen christlichen Lehren, die für uns freilich nicht mit dem Inbegriff der dogmatischen Formulirungen identisch sind, bedroht. Aber es gibt noch andere Gefahren, welche auf der relativ entgegengesetzten Seite liegen: jene der möglichen Ausartung zum Aberglauben. Diese Gefahren sind schon darum nicht gering, weil in den Massen der Bevölkerung, besonders der Landbevölkerung, der Aberglaube nie völlig ausgerottet werden konnte und sogar vielfältig theilweise gar nicht ausgerottet werden wollte. So wuchert er denn auch in Deutschland noch recht kräftig fort und tritt nicht selten in grellen Erscheinungen zu Tage, wie z. B. die angeblichen Marienerscheinungen in Marpingen und Dittrichswalde zeigen. In Deutschland stammt der Volksaberglaube, wie Adolf Wuttke**) nachweist, überwiegend aus der altgermanischen, also vorchristlichen, heidnischen Religion und Mythologie, wozu sich jedoch Elemente der morgenländischen Magie und Missverständnisse, Entstellungen und Entartungen christlicher Lehren gesellten. Wenn nun die so schon mit einer Fülle abergläubischer Vorstellungen erfüllte Volksphantasie sich, mit dem Spiritismus bekannt geworden, die mediumistischen Geisteraussagen und die sogenannten spiritischen Materialisationen zu deuten versuchen würde, so wären die seltsamsten und unge-

*) Vergl. Orientirung über den philosophischen Standpunkt Baader's und Gedanken Baader's über M. Magnetismus etc. in der Spirit. Zeitschrift von Meurer, 2. Jahrgang, S. 173—192, 210—233, 262—273, 299—308.

*) Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart von Prof. Dr. Adolf Wuttke. Zweite völlig neue Bearbeitung, 1869, S. 6, 10.

heuerlichsten Verstellungsgebilde und daran sich knüpfenden Vornahmen, Versuche, Handlungen zu besorgen. Da wünschen nun Bedenkliche, der Spiritismus möchte gar nicht vorhanden sein oder doch so bald wie möglich wieder verschwinden. Allein solche Wünsche sind eitel, vergeblich, machtlos. Eine ungemein grosse Zahl spiritischer Gedankenmittheilungen und sog. Materialisationen der Geister ist unleugbare Thatsache. Die Ersteren sind nicht aus sogenannter Cerebration — Wirkungen aus der unbewussten Seelentiefe der Medien — zu erklären und können nur geistigen Ursprungs aus dem Jenseits sein. Die Letzteren in ihren mannigfaltigen überaus merkwürdigen Formen sind so evident geworden wie das Tageslicht. Adolf Wuttke ereifert sich umsonst gegen diese thatsächlichen Erscheinungen in seinem erwähnten Werke über den Volksaberglauben der Gegenwart. Er weist eine Unsumme von Aberglauben nach, der noch heute in Deutschland verbreitet sei, wenn auch der eine fast nur hier, der andere dort vorkomme. Er unterscheidet den „naturwüchsigen“ Volksaberglauben von dem aus dem Orient eingedrungenen „Kunstaberglauben“ (der Magie) und stellt den ersteren viel höher als den zweiten, d. h. er hält den ersteren für minder gefährlich und verderblich als den zweiten, wiewohl er beide Formen in der Wirklichkeit für nicht ganz trennbar erklärt. Wie weit er bezüglich des Spiritismus neben das Ziel schiesst, mag seine folgende drastische, aber befangene Aeusserung zeigen. Er sagt S. 239 seines Werkes: „Dem Volksaberglauben nicht angehörig und denselben an Thorheit weit übertreffend ist das vor einigen Jahren gerade unter den mehr gebildeten Ständen zur sündlichen Leidenschaft entwickelte Wahrsagen durch die vermeintlichen Geister der klopfenden Tische und Psychographen, welches in ganz ähnlichen Erscheinungen in der Zeit des erstorbenen römisch-griechischen Heidenthums vorkam und von der alten Kirche als schlechthin widerchristlich und dämonisch verdammt wurde. Diese für unsere Zeit schmachvolle Verirrung ist zu bekannt, als dass wir sie hier zu erörtern brauchten. Wie diese Erscheinungen zu erörtern seien, ob durch rein mechanische Wirkung (!), oder durch eine dem Magnetismus oder der Elektricität ähnliche Kraftströmung oder sonstwie, das ist für die sittliche Beurtheilung der mit den Tischen getriebenen Wahrsagerei ganz gleichgültig (!); gerade indem die den Tischen Vertrauenden darin Geister suchen, haben sie angesichts der heil. Schrift ihr Urtheil selbst gesprochen (5 Mos. 18, 22; 3 Mos. 20, 6, 27). Gleiches gilt von der durch somnambule Träumerei und vermeintlichen Verkehr mit den Geistern getriebenen Wahrsagerei.“ Man sieht, A. Wuttke ist in Verlegen-

heit, ob er die fraglichen Erscheinungen natürlichen oder dämonischen Ursachen zuschreiben soll, scheint aber die letzteren gar nicht auszuschliessen. Die Berufung auf Moses ist nicht passend, schon darum nicht, weil es sich im Spiritismus nicht um Todten-Beschwörungen handelt. Wuttke ist bei Weitem nicht genug unterrichtet im Spiritismus und vor Allem nicht in dem, wodurch sich derselbe himmelweit von Todtenbeschwörung unterscheidet. Wollte er aber beide dennoch mit Unrecht identificiren und Moses unbedingt als göttliche für alle Zeit gültige Autorität aufspielen, so möge er erwägen, ob er heute ausgeführt sehen möchte, was Moses (3, 20, 27) gebietet, wenn er sagt: „Und ein Mann oder ein Weib, in denen ein Todtenbeschwörer- oder Wahrsager-Geist ist, die sollen getödtet werden; man soll sie steinigen; ihr Blut über sie!“ So etwas könnte allenfalls vom römischen Pontifex erneuert werden, wenn die Zeiten dazu angethan wären: wie aber würde es zu einer evangelischen Confession des 19. Jahrhunderts passen? — Das Daraufausgehen, Wahrsagungen durch die Geister zu erhalten, d. h. Eröffnung über Zukünftiges, sowie das unkritische unbedingte Fürwahrhalten und Glauben ungesucht erhaltener Wahrsagungen verwerfen auch wir und dringen darauf, dass es von den Spiritisten gänzlich unterlassen und ausgeschlossen werde.*) Der Kern, das Wesen des Spiritismus besteht nicht im Wahrsagungen-Erhalten, sondern in der Ermittelung und Feststellung der Möglichkeit und Wirklichkeit des Verkehrs der Lebenden mit den Abgeschiedenen und der weiteren Erforschung desselben und alles dessen, was aus ihm sich ermitteln lassen mag. Wären Philosophie und Wissenschaft die Magd der Kirche, so dürften sie freilich nichts zu erforschen suchen als was die Kirche zu erfoschen erlaubte; ist die Wissenschaft überhaupt aber frei, so kann sie kein Gebiet des Seins und des Werdens, also auch nicht das in Frage stehende, sich entziehen lassen. Man weiss, dass so lange man die Wissenschaft als Magd der Kirche ansah, dieselbe den grössten Hemmungen unterlag, aber im 19. Jahrhundert ist es unmöglich, jenes hemmende Verhältniss wieder herstellen zu wollen. Man wird also den Forschern Raum lassen müssen, zu versuchen, was auf diesem eigenthümlichen schwierigen Gebiete für die Wissenschaft gewonnen werden mag. Wenn man die spiritischen Erscheinungen

---

*) Uebrigens sind nicht alle Aussagen der Geister über Zukünftiges Wahrsagungen im Sinne Wuttke's zu nennen, so wie z. B. gewisse Voraussagungen der Astronomen nicht Wahrsagungen und auch nicht Weissagungen sind.

Zerrbilder der christlichen Wunder nennt und den Spiritismus mit Zauberei vereinerleit (Wuttke, S. 456), so übersieht man, dass jene Erscheinungen von den Spiritisten gar nicht für Wunder im theologischen Sinne gehalten werden, sondern für psychophysische Wirkungen, die nur noch nicht oder nicht hinlänglich erforscht sind, aber nicht das Mindeste mit Zauberei zu thun haben. Will aber Wuttke doch sich für berechtigt halten, den Spiritismus Zauberei zu nennen, so muss er Zauberei entweder für Wahn, Selbsttäuschung, Illusion, Hallucination oder für dämonisches Wirken erklären. Fasse er einmal die zuverlässigen thatsächlichen Erscheinungen des Spiritismus, wie sie von hervorragenden nüchternsten Forschern beobachtet worden sind, scharf ins Auge, so wird er finden, dass ihre Erklärung aus Wahn etc., Hallucination etc. schlechterdings unmöglich ist. Aber auch Spiegelfechtereien der Hölle, Wirkungen des Teufels und der Dämonen, wenn es solche geben sollte, können sie nicht sein. Ihr ganzer Charakter spricht dagegen. Wuttke sagt S. 458 seines Werkes: „Tausende, welche die christliche Offenbarung verlachen, glauben den buchstabirten Worten klopfender Tische, und die Zahl der durch die Tischbeine in Verkehr mit den Geistern Getretenen und ihre Orakelsprüche gläubig Befolgenden geht diesseits und jenseits des Oceans in die Millionen, und wir werden noch Aergeres als dies erleben. In Boston vermittelt seit mehreren Jahren ein Geisterbeschwörer als „Postmeister aus dem Geisterreich", wie er sich ausdrücklich und öffentlich nennt, einen Briefwechsel zwischen Lebenden und Todten, das Stück für einen Dollar. Die Geister diktiren ihm selbst die Antworten" etc. Für diese Angabe ist eine Zeitung genannt, die nicht für eine glaubwürdige Quelle erachtet werden kann. Man weiss, dass unsere meisten Zeitungen unbesehen Alles aufgreifen, was gegen den Spiritismus gerichtet ist und ihn in übles Licht zu bringen geeignet scheint. Aber gesetzt die Angabe wäre richtig, und in Nordamerika fehlt es auch an anderem Humbug und grellen Formen der Ausbeutung nicht, so hätte Wuttke noch lange kein Recht, den Spiritismus in Bausch und Bogen zu verwerfen. Er sehe sich nach ihm bei den hervorragenden Forschern um, oder er beobachte auch selber, dann wird er ein anderes Urtheil gewinnen und vielleicht, wenn er sich zur Vorurtheilslosigkeit erschwingen kann, wird er dann es besser finden, nicht den Spiritismus selbst, sondern hie und da vorhandene Missstände seiner Ausübung, Missbräuche seiner Verbreitung, einseitige und falsche Theorien desselben zu bekämpfen. So wenig das Christenthum als unwahr verworfen werden konnte und kann, weil so viele

Priester und Laien Missbrauch mit ihm trieben und das geistliche Rom zur Aufrechthaltung seiner Macht zu den grässlichsten Mitteln griff, so wenig kann der an viel geringern Uebeln bei Einzelnen leidende Spiritismus durch Aufdekung derselben widerlegt oder aus der Welt geschafft werden. Vielmehr wird solche Enthüllung, wenn sie wirkliche Missstände trifft, ihm nur zur Reinigung, Läuterung und damit zur Förderung gereichen. Denjenigen aber, die ihn lästig finden, sei das treffende Wort des geistvollen M. J. Monrad*) in Erinnerung gebracht, welches er gegen Comte's Bestreben, die Sideral-Astronomie los zu werden, gerichtet hat: „Als wenn man den Fixstern-Himmel aus der Existenz hinwegzuschaffen vermöchte, weil man es etwa unbequem findet, sich mit demselben zu befassen.“ Es gibt einseitige und sogar sehr falsche Theorien vom Spiritismus, aber — es muss wiederholt werden — spiritische Thatsachen stehen als evident erwiesen fest. Diese letztern mit Wuttke viel grössere Thorheiten zu nennen als die Verirrungen des Volksaberglaubens, beruht, wenn nicht selber auf Thorheit, so doch auf crasser Unkunde und grossem Mangel an Unterscheidungsvermögen. Wuttke illustrirt seine von ihm für weise gehaltene Behauptung auf die frappanteste Art durch die leider nur zu gut belegte Nachweisung (S. 244—245), dass heute noch Teufelsverschreibungen, ja geheime Corporationen vorkommen, welche nach Jüngern für ihre scheusslich abergläubische Geheimkunst fahnden; Dinge, die gerade von allen Fraktionen des Spiritismus auf's Aeusserste perhorrescirt und mit tiefster Verachtung angesehen werden.

Den Gegnern des Spiritismus oder Spiritualismus (beide Ausdrücke bezeichnen insofern dasselbe, als jener diesen voraussetzt, dieser jenen einschliesst), z. B. Eduard Reich, Ernst Haeckel, Preyer, Benno Erdmann, Virchow, Dubois-Reymond, Helmholtz, Wundt, Edmund Spiess, Radestock, Eduard Baltzer, J. B. Mayer, H. W. Vogel, G. Teichmüller und hundert Anderen muss gesagt werden, dass sie gar nicht hinreichend über den Gegenstand orientirt sind. Wollen sie sich orientiren, so mögen sie sich mit der Bibliothek des Spiritualismus vom Staatsrath Alexander Aksakow bekannt machen und besonders die folgenden, nicht infalliblen aber lehrreichen, beachtenswerthen Schriften, zum Theil in jener Bibliothek enthalten, studiren: 1. Die Geheimnisse des Tages etc. von Dr.

*) Denkrichtungen der neueren Zeit von M. J. Monrad, Prof. der Philosophie an der Universität zu Christiania. Deutsche Bearbeitung, S. 171. Monrad muss das Gesagte aber auch sich selbst gesagt sein lassen. Vergl. S. 202.

F. W. Rechenberg,*) 2. Der amerikanische Spiritualismus von J. W. Edmonds, 3. Der Spiritualismus und die Wissenschaft von William Crookes, 4. Die wissenschaftliche Ansicht des Uebernatürlichen von A. R. Wallace, 5. Eine Vertheidigung des modernen Spiritualismus von Demselben, 6. Das streitige Land von R. D. Owen, 7. Bericht über den Spiritualismus von Seiten des Comité's der dialektischen Gesellschaft zu London, 8. Der jetzige Spiritualismus von M. Perty, 9. Der neuere Spiritualismus von I. H. Fichte, 10. Wissenschaftliche Abhandlung von Friedrich Zöllner. Endlich genügt auch eine ausgedehnte Literaturkenntniss nicht, auch wenn sie mit kritischem Geiste durchwandert wird, sie muss noch ergänzt werden durch eigene Beobachtungen und Experimente. Warum fürchten sich die Spiritisten nicht vor den strengsten und genauesten Untersuchungen, wohl aber scheuen sich offenbar viele Gegner auf Beobachtungen und Experimente einzugehen? Warum wohl anders als weil sie geheime Furcht hegen, durch Thatsachen widerlegt zu werden? Denn das Vorgeben, sich dadurch schon zu compromittiren, dass sie auch nur die Möglichkeit spiritischer Erscheinungen einräumten, ist doch von Befangenheit oder Feigheit nicht frei zu sprechen. Wenn man gewiss, ganz gewiss wäre, dass nichts daran sei, würde man keine Besorgniss vor Compromittirung zu hegen brauchen. Das Motiv der Zurückhaltung von Untersuchungen möchte bei mehr als Einem in der Besorgniss liegen, wenn man doch etwas daran finden sollte, ehrenhafter Weise in einen unangenehmen, aufopferungsvollen Kammpf eintreten zu müssen. Anders freilich die gänzlich rabiat verbissenen Unsterblichkeitsfeinde, Feuerbachianer, Schopenhauerianer, Hartmannianer, Baltzerianer etc., welche Trost darin, vielleicht nicht finden, aber suchen, nichts weiter werth zu sein als dem Untergang zu verfallen. Statt Gott wohnt Mephisto in ihnen, der durch sie der Welt weiss macht:

„Denn Alles, was ensteht,
Ist werth, dass es zu Grunde geht.“

*) Wichtig wegen geschichtlicher Orientirung über die Anfänge des amerikanischen Spiritualismus bis zum Bekanntwerden desselben in Deutschland.

33.

Die transscendentale Physik und die sogenannte Philosophie. Eine deutsche Antwort auf eine „sogenannte wissenschaftliche Frage“ von Friedrich Zöllner. Mit den Bildnissen und Handschriften von Crookes, Slade und Hansen nebst 8 Tafeln in Lichtdruck und 1 Tafel in Steindruck. Wissensshaftliche Abhandlungen III. Band. (Leipzig, Staackmann, 1879.)

Der erste und zweite Band dieses hervorragenden Werkes wurde vom Hrn. Unter-Red. in den Psychischen Studien besprochen. Der dritte sollte weitere Arbeiten zur Astrophysik bringen. Allein die Herausforderung des Herrn Prof. Wundt in seiner Broschüre: Der Spiritismus etc. (1879) veranlasste den Herrn Verfasser, diesen Band der weiteren Begründung und Vertheidigung des Spiritismus zu widmen. Vorausgeschickt ist eine treffliche Ansprache an William Crookes. Die Schrift selbst leitet sich durch eine reichhaltige Vorrede ein, in welcher der Verfasser den Begriff der Transscendentalphysik feststellt und seinen wissenschaftlichen und religiösen Standpunkt nach Rechts und nach Links kennzeichnet in kritischer Berücksichtigung von Aussprüchen namhafter Schriftsteller von mehr oder minder verwandter oder ausgesprochen gegnerischer Richtung, unter den letzteren besonders Du Bois-Reymond und Wilhelm Wundt. Er nimmt Veranlassung Protest gegen die Wiederkehr der Scholastik zu erheben, vertheidigt die Freiheit der Wissenschaft gegen die päpstliche Encyclica, verwirft die Vivisektionen wie die Ansprüche des modernen Judenthums, erwartet eine christliche Wiedergeburt des deutschen Volkes und befürwortet die Rückkehr zur Kantischen Philosophie oder vielmehr das Wiederaufleben derselben (wenigstens in ihren Hauptgrundlagen, wie sie inhaltlich in Kant's praktischer Philosophie etc. hervorgetreten sind, wenn wir den Verfasser genau richtig verstehen).*) Seiner Begeisterung für Kant gibt der Verfasser einen besonders prägnanten Ausdruck in der Wiedervorführung von enthusiastischen Worten, welche er schon S. 283 des ersten Bandes seiner Wissenschaftlichen Abhandlungen ausgesprochen hatte. Aus Lichtenberg's Schriften und aus Immer-

*) Das heisst, wenn unsere Annahme richtig ist, dass Zöllner eine theoretische Begründung der praktischen Philosophie für möglich und nothwendig hält.

mann's „Münchhausen“ führt er noch Hauptstellen vor, die ihm in gleicher Richtung zu gehen scheinen. Wenn der Verfasser das Glaubensbekenntniss Lichtenberg's heranzieht, dass darauf hinausläuft, Christi Lehre, gesäubert von Verunreinigungen, als das vollkommenste System (der Religion) anzuerkennen, aber zu glauben, dass es ein philosophisches System gebe, das ganz aus der reinen Vernunft erwachse und eben dahin führe (er meint das Kantische), und dann die Frage aufwirft: „Wäre es nicht gut, die Theologie etwa mit dem Jahre 1800 für geschlossen anzunehmen und den Theologen zu verbieten, fernere Endeckungen zu machen?“ so widerspricht dem der Verf. nicht, obgleich er hätte widersprechen können und sollen. Eine Stelle aus Kant soll dann beweisen, dass derselbe die ehrenvolle Mission einer Wiedergeburt des Christenthums der Naturwissenschaft und ihren Vertretern, den Naturforschern übertragen habe. Kant habe bereits die Ueberzeugung ausgesprochen, dass es künftig noch werde bewiesen werden, dass die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unaufhörlich verknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe etc. Dass der Verf. auf diese hypothetischen Aeusserungen Kant's (die er nachher bis auf die nicht ganz zu verwerfende blasse Möglichkeit, die man besser auf sich beruhen lasse, einschränkt) etwas zuviel Gewicht legt, ist zu ersehen aus dem Artikel J. Kant und E. Swedenborg in des Recensenten Philosophischen Schriften (Philosophische Schriften Hoffmann's VI. Band, S. 426—450). Viel angemessener wäre die Bezugnahme auf Lessing (vergleiche die Unsterblichkeitslehre Lessing's in den Psychischen Studien J. 1879, und den IV. Band der Werke Baader's), auf Herder, Baader und beziehungsweise selbst auf Schelling und Krause gewesen.

Die Schrift selbst enthält folgende Stücke: 1. Der Spiritismus und die sogenannten Philosophen. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Wilhelm Wundt, S. 1—82, 2. Der Spiritismus und die sogen. Mathematiker. Offener Brief an Herrn Prof. und Akademiker Dr. A. Buttlerow, S. 85—104, 3. Zur Vertheidigung des Amerikaners Henry Slade, S. 107—308, 4. Deutsche Naturforscher „von unanfechtbarer Glaubwürdigkeit“ vor dem Richterstuhl von Buchhändlern, Juden und liberalen Protestanten, S. 311—390, 5. Die Transscendentalphysiologie und der sogenannte animalische Magnetismus mit besonderer Rücksicht auf die Experimente des Magnetiseurs Carl Hansen, S. 393—558, 6. Der Spiritismus und die christliche Offenbarung. Offener Brief an Herrn Consistorialrath, Professor der Theologie Dr. Ch. E. Luthardt, S. 561—626. Es folgt noch ein Nachtrag: Herr Magnetiseur C. Hansen in Altenburg. Ver-

suche über Biomagnetismus mit Influenz-Elektricität von Professor Dr. A. F. Weinhold, S. 629—639. Beigegeben sind 9 Tafeln.

Da wir in diesen Blättern nicht auf das gesammte Detail des umfangreichen Bandes (639 Seiten) eingehen können, so fassen wir unsere Besprechungen in drei Hauptpunkten zusammen: 1. Die eigenen Experimente Zöllner's und die Berichterstattungen über die Anderer. 2. Die Erklärungsversuche dieser Erscheinungen, die Theorie. 3. Die Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern, die Kritik und Polemik.

Was den ersten Punkt angeht, so müssen wir der Methode, der Umsicht, Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit und Geschicklichkeit des Experimentators die vollständigste Anerkennung zollen und behaupten, dass in allen diesen Rücksichten Zöllner nicht im Geringsten hinter den Leistungen seiner bewährtesten Vorgänger, namentlich des grossen Forschers und Experimentators William Crookes zurückbleibt, und dass seine thatsächlichen Ergebnisse vollkommen sicher gestellt erscheinen, so überraschend und befremdend sie dem ersten Anblick erscheinen mögen. Zöllner hat mit Recht nach sogfältigster Forschungsmethode die Erfahrung, das Experiment sprechen lassen, ohne der unberechtigten Frage Eingang zu verstatten, ob die hervorgetretenen Erscheinungen sich in unsere bisherigen Anschauungen einfügen lassen. Denn unsere bisherigen Anschauungen konnten bedingte, beschränkte, der Erweiterung und durch sie geforderter Umbildung fähig sein. Die empirische Forschung sieht nicht danach aus, oder genauer, sie ist wirklich nicht der Art, dass sie je erschöpft werden könnte, und wie in der Vergangenheit neue Entdeckungen Modificationen und sogar Umbildungen bis dahin geltender Anschauungen herbeigeführt haben, so war dies von vornherein nach gewissen Richtungen hin auch noch weiterhin zu erwarten. Grossen Forschern geziemt daher vor allem der Muth, für neue Entdeckungen gegen die Vorurtheile jener Eingebildeten einzutreten, die sich selbst in als unverbrüchlich angenommene Ansichten fest eingewurzelt haben oder höchstens nur solche Erweiterung des Wissens annehmen wollen, welche sich in ihre gewohnten Ansichten oder Meinungen einreihen lassen. Zöllner's Leistungen in der Astrophysik sind so bedeutend, dass ihm der Rang eines grossen Forschers zuerkannt worden ist, was sogar der crasse, übrigens kenntnissreiche Atheist und Materialist Hermann Sonnenschmidt zu bestätigen sich gedrungen fand (Kosmologie: Geschichte und Entwicklung des Weltbaues, 2. Aufl. S. 326, 360). Nun kann zwar auch ein grosser Physiker in Einzelnheiten irren, aber man wird doch wohlthun, erst die Vorlagen eines solchen

Forschers vorurtheilslos und umsichtigst kennen zu lernen und allseitig zu prüfen, bevor man ein Urtheil abgibt. Wir unsererseits können, wie gesagt, die Umsicht, die Sorgfalt und den Scharfsinn nur bewundern, womit Zöllner seine thatsächlichen Ergebnisse gewonnen hat. Zöllner's Berichterstattungen über die Ergebnisse anderer Forscher und Experimentatoren auf dem Gebiete des Spiritismus und animalischen Magnetismus, von Wallace, Varley, Crookes, Nikolaus Wagner, Joseph Eduard Schmid etc. und von Carl Hansen, sind mit grösster Sorgfalt erstattet und inhaltlich in hohem Grade erstaunlich. Mit Recht hat Zöllner nach einer gedrängten Orientirung über die Geschichte des animalischen Magnetismus*) die überaus merkwürdigen Experimente Hansen's in grösstem Detail vorgeführt, weil sie nach allen jenen hundertfältigen Ableugnungen der Unwissenheit, des Vorurtheils und der Entstellung, wie sie trotz Mesmer, Wolfart, Carus, Passavant, Reichenbach und Ennemoser (um nur diese wenigen deutschen Namen zu nennen) gäng und gäbe geworden sind, so evident und eclatant die Wirklichkeit und Wahrheit animalisch-magnetischer Erscheinungen beweisen, dass jede Widerrede vergeblich ist und die Anwendung der magnetischen Kraft zu Heilzwecken ungehemmter wie bisher sich zum Wohle der Menschheit entfalten kann.**) Die Erklärung der spiritischen und magnetischen Erscheinungen, die Theorie derselben, befindet sich erst in den ersten Stadien ihrer Entwickelung. Hier tritt uns ein Problem der schwierigsten, aber auch wichtigsten Art entgegen. Denn da es unmöglich ist, die zwei Strömungen spiritischer Erscheinungen, die medianimischen und die materialisationistischen sowie die magnetischen für Täuschungen zu halten, so ist nichts gewisser, als dass unsere bisher zur Vorherrschaft gelangte vermeintliche Wissenschaft einer unermesslich tiefgreifenden Umgestaltung unterzogen werden muss. Wenn Sonnenschmidt sagt: „Wo Thatsachen vorliegen, hat die (vermeintliche, R.) Denkbarkeit nicht mehr zu entscheiden, sondern es handelt sich nur noch um die Erklärung (also objektive Denkbarkeit, R.) des Unerhörten", so ist er mit der gesammten Gesellschaft der Atheisten beim Worte zu nehmen. In der That werfen diese exakt ermittelten, evidenten Thatsachen die gesammte üble Wirthschaft des Pantheismus, Na-

*) Wenn Zöllner den für seine Zeit energischesten und der Erkenntniss des Wesens nach tiefsten Vertheidiger des animalischen Magnetismus unter den deutschen Philosophen, Franz Baader, nicht erwähnt, so kann diess kaum auf etwas Anderem als auf der Unbekanntschaft mit seinen Werken beruhen.

**) Daran ändert sich auch nichts durch Herrn Prof. Weinhold's Broschüre: Hypnotische Versuche.

turalismus, Hylozoismus und Materialismus über den Haufen. Auch Schopenhauer und v. Hartmann sinken zurück in wesenlosen Schein. Fragen wir nun: was hat Zöllner für die wissenschaftliche Erklärung, die Theorie der von ihm evident gestellten Erscheinungen und der sichergestellten spiritischen und magnetischen überhaupt geleistet, so können wir ihm zwar unsere Bewunderung seiner Geisteskraft, Charakterstärke und Experimentirkunst mit aller Entschiedenheit aussprechen, aber auch eine Reihe von Bedenken nicht zurückhalten.

Man vermisst eine übersichtliche Zusammenfassung seiner Theorien der spiritistischen und magnetischen Erscheinungen und muss sich seine bezüglichen Gedanken aus dem weitschichtigen Werke mühsam zusammensuchen, wobei nicht leicht ist, die Sicherheit zu gewinnen, ihn überall ganz genau verstanden zu haben. Folgt eine solche Zusammenfassung in einer Fortsetzung des Werkes nach, so wird dieses Bedenken um so mehr hinwegfallen, als Gründe vorlagen den dritten Band nicht noch mehr auszudehnen. Die philosophischen Gedanken, auf welche Zöllner bei seinen Erklärungsversuchen sich stützt, gehen guten Theils auf Kant zurück. Es hat aber den Anschein, als ob er den Standpunkt Kant's in seinen vorkriticistischen und in seinen kriticistischen Schriften nicht überall unterscheide und dem strengen Kriticismus, der theoretische Erkenntniss des Uebersinnlichen ausschliesst, nicht eigentlich huldige. So sieht es nach seinen Berufungen auf die Gotteslehren von Newton, Hartsoeker, den vorkriticistischen Kant nicht danach aus, als bestreite er mit Kant die Zulänglichkeit von Beweisen für das Dasein Gottes, der Seele etc. und verweise diess Alles in das Gebiet des Glaubens aus moralischen Gründen. Kant als eine Art Propheten des Spiritismus in Anspruch zu nehmen, ist misslich genug, schon weil er die allerdings zur Sprache gebrachte Hypothese einer dereinstigen Entdeckung einer Gemeinschaft der menschlichen Seele mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt weiterhin so gut wie fallen, wenigstens gänzlich dahingestellt sein lässt *). In der Vorrede zu seiner Schrift: „Träume eine Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik“ finden sich folgende Aeusserungen: „Das Schattenreich ist das Paradies der Phantasten. Hier finden sie ein unbegrenztes Land, wo sie sich nach Belieben anbauen

*) „Die Folge die sich aus diesen Betrachtungen ergibt, hat dieses Ungelegene an sich, dass sie die tiefen Vermuthungen des vorigen Hauptstücks ganz entbehrlich macht“ etc. S. W. Kant's, II, 355. Den Gipfel der Verspottung bilden die Worte S. 356.

können. Hypochondrische Dünste, Ammenmärchen und Klosterwunder lassen es ihnen an Bauzeug nicht mangeln .... Welcher Philosoph hat nicht einmal zwischen den Betheuerungen eines vernünftigen und festüberredeten Augenzeugen und der inneren Gegenwehr eines unüberwindlichen Zweifels die einfältigste Eigur gemacht, die man sich vorstellen kann? Soll er die Richtigkeit aller solcher Geistererscheinungen gänzlich ableugnen? Was kann er für Gründe anführen, sie zu widerlegen? Soll er auch nur eine einzige dieser Erzählungen als wahrscheinlich einräumen? Wie wichtig wäre ein solches Geständniss (!), und welche erstaunliche Folgen zieht man hieraus, wenn auch nur eine solche Begebenheit als bewiesen vorausgesetzt (!) werden könnte? Es ist wohl noch ein dritter Fall übrig, nämlich sich mit dergleichen vorwitzigen oder müssigen Fragen gar nicht zu bemengen und sich an das Nützliche (!) zu halten. Weil dieser Anschlag aber vernünftig ist, so ist er jederzeit von gründlichen Gelehrten durch die Mehrheit der Stimmen verworfen worden ... Er (Kant) bekennt mit einer gewissen Demüthigung, dass er so treuherzig war, der Wahrheit einiger Erzählungen von der erwähnten Art nachzuspüren. Er fand, — — — wie gemeiniglich wo man nichts zu suchen hat, — — — er fand nichts*)". Kant schliesst die Vorrede mit der ironischen Bemerkung, dass der Leser das Vornehmste der Abhandlung nicht verstehen, das Andere nicht glauben, das Uebrige aber belachen werde. — Dies ist die ganze Kantische Prophetie des Spiritismus! Dabei fehlt es in der Schrift selbst nicht an unzuständigen Bewitzelungen und Verspottungen aller Geisterverkehr-Gläubigen. Dazu kommt noch, dass Kant in seiner Anthropologie den animalischen Magnetismns sich nur als Betrug denken kann, indem er sagt: „Gröber, wenigstens schädlicher (als die freche Lüge einer Treulosen) war der Betrug, den die Bauchredner, die Gasser, die Mesmerianer u. dgl. vermeinte Schwarzkünstler verübten." (S. Werke Kant's von Hartenstein, 2. Aufl. VII, 462. Vergl, S. 474, 502, 507). Zu den widersinnigen Dingen, die selbst bei Vernünftigen Eingang fänden, blos darum, weil allgemein davon gesprochen werde, gehören nach Kant unterschiedslos die Sympathie, die Wünschelruthe, die Ahnungen, die Wirkung der Einbildungskraft schwangerer Frauen, die Einflüsse der Mondwechsel auf Thiere und Pflanzen etc.**).

---

*) Kant leugnet also ab, was er in jenem Briefe an Fräulein v. Knobloch zugestanden hatte. Vergl. den genannten Brief vom Jahre 1763 (nicht 1758) in Zöllner's Wissenschaftlichen Abhandlungen I, 194—198.

**) Werke Kant's, II, 365. Bezüglich der Wirkung der Einbildungskraft

Was nun die Zöller'sche Annahme einer vierten Raumdimension angeht, die sich auf Kant zurückführt, so halten wir sie für ein noch nicht genug geklärtes Problem, auch nach den scharfsinnigen Erläuterungen, welche v. Hellenbach im 2. Bande seiner „Vorurtheile der Menschheit“ dargeboten hat. Zöllner hat Erscheinungen beobachtet, welche sich ihm nur durch die Annahme einer vierten Raumdimension zu erklären schienen, und die Erscheinungen waren allerdings der Art (z. B. Verschwinden und Wiedererscheinung eines Tisches), dass eine solche Erklärung nicht allzufern zu liegen scheinen konnte. Aber hätte Zöllner statt dessen nicht auf den Gedanken kommen können, diese Erscheinung aus einem Vermögen der Geister zu erklären, die Theile des Tisches im Nu in seine Atome, die uns unsichtbar sein würden, aufzulösen und wieder zusammenzufügen, wodurch uns der Tisch wieder sichtbar würde? Diese Annahme würde allerdings ein enormes Vermögen der Geister voraussetzen, erfordern; aber wer will die absolute Unmöglichkeit solches Vermögens höher organisirter Geister erweisen? Nehmen wir einen andern Fall, den des Transports materieller Körper aus allseitig umschlossenen Räumen eines materiellen Körpers, wovon Zöllner Beispiele gibt, und auch eine selbstbeobachtete Erscheinung vorführt. Hier soll nun nach Zöllner dem allseitig eingeschlossenen Körper die vierte Dimension eine Oeffnung bieten, herauszukommen, ohne durch die Wandungen des einschliessenden Körpers hindurchzugehen (ohne sie zu durchdringen). Diess bleibt uns unbegreiflich, undenkbar, da wir das Verhältniss der angenommenen vierten Dimension zu dem dreidimensionalen Raum und zu dem eingeschlossenen und umschliessenden Körper in keiner Weise zu fassen vermögen, also auch nicht das Herauskommen ohne Durchdringung. Ist ein solcher Transport faktisch geschehen, und eine Reihe von Beobachtungen bezeugen es, so müssten wir auch hier eher eine Lösung in die Atome und Wiederzusammenfügung voraussetzen, als eine unfassbare Oeffnung durch eine vierte Dimension. Würde auch diese Er-

---

von Frauen auf die Frucht hätte sich Kant eines Anderen belehren können aus K. Christ. Krauses Abhandlung von den Muttermälern, Leipzig, Gollner 1758. Dieselbe Schrift erschien 29 Jahre später abermals unter dem Titel: Von der Wirkung und dem Einflusse der Einbildungskraft auf die Frucht, Leipzig, Weygand, 1787. Die wesentlich gleiche Auffassung fand sich schon in des Königsberger Univ.-Prof. der Medicin Joh. Jak. Woyt's Schatzkammer medicinischer und natürlicher Dinge, welches Werk, zuerst 1707 erschienen, in 6. Auflage 1729 in Leipzig bei Lamb wieder aufgelegt wurde. S. S. 616—21. Vergleiche Philos. Schriften von Hoffmann VI, 438.

klärung nicht angenommen (sie genügt auch uns nicht), so könnte der die Thatsache Anerkennende, dächte er nicht weiter, sich nur sagen müssen: die Wirkung ist offenbar, die Ursache ist verborgen. Aber es gab einen Philosophen, der weiter dachte. Schon Baader waren Thatsachen solcher und anderer Transportirungen sehr wohl bekannt. Da er die materielle Atomistik, die nur Materie aus Materie, idem per idem erklärt, als flach, sinnlos, wiedersprechend mit Recht verwarf, so musste seine Erklärung beregter Erscheinungen tiefer greifen. Er erklärt sich hierüber in folgender Weise:

„Vorerst muss uns jeder (einsichtige R.) Naturphilosoph zugeben, dass das materielle Wesen doch nur das wegen seiner fortlaufenden Erzeugung oder vielmehr seines fortlaufenden Erzeugtwerdens fortdauernde Produkt nichtmaterieller Principien ist, ohne welche der Urstand jenes Wesens so wenig als sein Bestand denkbar wäre, welches folglich in seinem Bestande entweder gänzlich oder doch wenigstens auf einige Zeit verschwinden müsste, falls man jene Produktivität seiner immateriellen Principien entweder gänzlich oder doch auf einige Zeit hemmen oder ihnen eine andere Richtung zu geben vermöchte. Und wenn man darum eine höhere, jene Produktivität niederhaltende Macht sich denken kann, ja sogar anderer Gründe wegen denken muss, so scheint der Gedanke wenigstens nichts Absurdes zu enthalten, dass eine temporäre Suspension jener Produktivität oder Produktion unter gewissen Bedingungen eintreten könnte, in welchen oder während welcher das materielle Corpus gleichsam in einem geistigen Menstruum aufgelösst verschwände, so wie der Salzkrystall in seinem flüssigen Menstruum verschwindet, ohne doch radikal zerstört zu sein, ja ohne selbst bei seinem Verschwinden an einem Ort und seinem Wiederzum-Vorschein-Kommen an einem andern einer Zeitsuccession unterworfen zu sein*).“ Baader fügt (in einer Anm.) hinzu: „Es gibt Erfahrungen und Beobachtungen, welche uns die Vermuthung nahe legen, dass es mit der Permanenz der Materie sich ebenso verhält, wie bei der Permanenz einer Lichtscheibe, welche man durch das schnelle Drehen eines lichten Stabes effektuirt.“ Als eine Folge dieser Einsicht hebt Baader hervor, dass ein Geistwesen so gut und noch leichter ein materielles Wesen in sich verbergen könne als dieses jenes, dass also ein ungleich kräftigeres Geistwesen unter gewissen Bedingungen ein materielles Wesen in sich aufzuheben,

*) Lehrt nicht auch Faraday die Durchdringlichkeit der Materie unter gewissen Bedingungen?

in dieser Aufgehobenheit in andere Materien — diese durchdringend und also nicht verletzend — einführen und in denselben wieder als materiell abzusetzen vermöge. (S. Werke Baader's, IV, 158 bis 160).

Könnte nun Zöllner uns ganz evidente Beweise für die Existenz einer vierten Raumdimension geben, die sich etwa mit Baader's Ansicht verbinden liesse, so würde es Pflicht sein, sie unbefangen zu erwägen. Denn da seine Hypothese von so bedeutenden Forschern wie Kant, Gauss, Riemann und noch andern namhafteu Mathematikern für wenigstens logisch möglich erklärt wird, und zum Theil wohl für noch etwas mehr als diess, so kann ihr doch wohl vorerst der Rang eines zu lösenden Problems zuerkannt werden. Wollte Zöllner eine besondere Abhandlung über seine Raumtheorie an das Licht stellen, so wäre zu wünschen, er möchte uns eingehender und zusammenhängend die Geschichte der Entwickelung seiner Hypothese mit Rücksicht auf namhafte Philosophen und Mathematiker vorführen und auch diejenigen seiner Gegner in Untersuchung ziehen, die er bisher sehr wenig, wie Lotze (Metaphysik von H. Lotze, S. 193 ff., 226 ff., 230, 254 ff.), oder gar nicht wie Stumpf (Aus der vierten Dimension von Stumpf im 1. Heft des XIV. Bandes der Philosophischen Monatshefte (1878) S. 13—30.), Spir. („Ob eine vierte Dimension des Raumes denkbar ist,“ in derselben Zeitschrift (Ph. M.) VI. Heft des XV. Bandes, S. 350—52. [1879]), Michelis, Benno Erdmann, Quäbicker etc. berücksichtigt hat. — Die Transscendental-Physik und Physiologie haben jedenfalls noch andere Fragen zu lösen als die der Raumdimensionen. Die erstere hat vor Allem die Frage zu beantworten, ob ein Physisches im Jenseits nachweisbar ist, und wenn, wie es sich von dem Irdischmateriellen unterscheidet, ob die Geister reine Geister sind und ob sie dann nur ein feineres Physisches wie eine Hülle annehmen und wieder entlassen können, oder ob ein feineres Physisches als Organ und Werk von dem Geistigen unabtrennbar, wenn gleich in übermateriell- (nicht übernatürlich-) physiologischen Processen veränderbar ist? Die Transscendental-Physiologie hätte nicht bloss nach den Processen der überirdischen Leiblichkeit der Geister zu fragen, sondern auch danach, ob eine überirdische Welt natürlicher Wesen sie umgeben, wie in vielen medianimischen Mittheilungen behauptet wird. Beide hätten die Gesetze, Mittel und Wege zu erforschen, vermöge deren die Geister Wirkungen auf die irdische Natur- und Geisterwelt zu üben und Rückwirkungen zu empfangen vermögen. Ueberdiess wären noch die Ursachen und Gesetze des animalischen Magnetismus zu ent-

hüllen in Fortsetzung und Erweiterung der bezüglichen Ergebnisse der Forschungen Baader's, Eschenmayer's, J. Kerner's, Passavant's, Reichenbach's, Ennemoser's und Anderer.

Für alle diese und verwandte Untersuchungen hat unter allen Philosophen Baader am Meisten vorgearbeitet. Nicht bloss der IV. Band seiner S. Werke enthält vielseitige Beiträge zu solchen Untersuchungen, sondern dieselben ziehen sich auch durch fast alle Bände der Gesammtsausgabe hindurch. Baader berührt sich mit Kant's Theorie des Raumes und der Zeit allerdings, inwiefern er einräumt, dass Kant zwar mit seiner Bestimmung von Räumlichkeit und Zeitlichkeit als subjektiver Anschauungsformen zu weit gegangen sei, wenn er Zeit und Raum jede Objektivität abgeleugnet habe — denn die statuirte empirische Realität ist doch nur die Wirklichkeit der subjektiven Anschauung —, dass er aber doch damit das abstrakte Unwesen der Zeitlichkeit erkannt und damit zugleich der Einsicht in die gleichfalls abstrakte Natur der Materie näher gekommen sei als seine Nachfolger*) (Fichte, Schelling und Hegel, R.). Baader will damit sagen, dass die zeitlich-räumlich-materielle (beengende, R.) Existenzweise des Menschen nicht die ursprüngliche und nicht die vollendete, vollendende, sei, dass er sich durch religiös-sittliche Lebensführung in eine höhere Region nach diesem Leben zu erheben habe, in welcher er — angelangt — nicht zwar raum-, zeit- und naturlos, aber raum-, zeit und naturfrei werde. Sollte diess nicht geschehen können ohne eine solche Umbildung seiner Organisation zur Befähigung erweiterter Raumanschauung durch eine vierte (und in höheren Stufen einer fünften, sechsten etc.) Raumdimension, so wäre gegen die Raumdimensions-Erweiterung nichts zu sagen, nur dass sie nicht ins Grenzenlose gehen könnte. Aber eben das ist die Frage, ob die raumfreie oder zunächst doch freiere Existenzweise des abgeschiedenen Menschen die Raumdimensionen-Erweiterung verlangt, oder ob die grössere Raumfreiheit nicht auch im dreidimensionalen Raum erlangbar wäre. —

Wie der Kantianismus mit den Dogmen der evangelischen Confession sich soll vereinbaren, wie die letztere mit jenem sich soll verschmelzen können, ist uns nicht begreiflich. Die für die

---

*) S. Werke Baader's VIII, 219. Vergl. VIII, 287, wo die Aeusserung Kant's herangezogen wird: „es sei auch bei den gröbsten Täuschungen der Sinne nicht zu verkennen, dass der Opferduft, den Grazien und Horen in diesem Reihentanze von den Altären der Natur aufsteigen lassen, für eine höhere Ordnung der Dinge und in eine uns jetzt noch unsichtbare Welt aufsteige."

Geschichte der Philosophie unstreitig eminente Grösse Kant's wird für uns durch Manches verdunkelt, woraus wir zwei Punkte herausheben. Kant erklärt, er müsse das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, (Werke Kant's von Hartenstein, 2. A. III, 25.) d. h. er spricht der theoretischen Vernunft das Vermögen ab, Uebersinnliches zu erkennen, d. h. von Gott, Seele, Freiheit, Unsterblichkeit etc. wirkliches Wissen zu erlangen. Dann aber kann auch die praktische Vernunft nicht wirkliches Wissen gewähren. Inhaltlich ist Kant's praktische Philosophie überaus ideenreich und grossartig, wenn auch gar mancher Correktur bedürftig, aber die philosophische Begründung ist gekünstelt, weil sie mit Verneinung theoretischer Erkenntniss doch wieder Theorie des Praktischen aufzustellen versuchen muss. Sollen aber die Postulate der praktischen Philosophie nicht Theorie, nicht Wissen, sein, so hätte sich die Kantische Philosophie — a potiori — von der Kritik des Dogmatismus und der Auffassung des formal Apriorischen abgesehen — als Glaubensphilosophie bekennen müssen, wenn auch in anderer Form als bei Haman, Herder, Jacobi. Nimmt man hinzu, dass Kant auch der theoretischen Vernunft unvermeidliche Widersprüche zuschreibt (Kant's Werke v. H. III, 272—273, 293.), so kann man zwar der trotz Dem und Jenem eminenten Denkkraft und der Grösse des Charakters dieses hochbegabten Philosophen volle Bewunderung darbringen, aber man kann doch die Grundlagen seiner Philosophie, so hoch man auch seine Aufrechterhaltung des Apriorischen (wäre es nur nicht zum Subjektiven gemacht) stelle, nicht in Allem theilen und darf noch höhere Leistungen der Philosophie erwarten. Ja, solche liegen bereits — allerdings mehr inhaltlich als formlich — in reicher Fülle in den Werken Baader's vor, inhaltlich weit näher verwandt mit Kant als mit Fichte, Schelling und Hegel. Denn Kant hält — wenigstens im moralischen Glauben — Gott, Schöpfung, Freiheit und Unsterblichkeit aufrecht. Diese Bemerkungen über Kant könnten auf den ersten Blick von den Gedanken Zöllner's sehr weit entfernt zu liegen scheinen. Bei näherer Betrachtung möchte sich aber herausstellen, dass der Gegensatz wenigstens nicht so gross ist, als zuerst scheinen mag. Denn jedenfalls geht Zöllner über die Schranken der Lehre Kant's hinaus und zwar in der Richtung auf Baader zu; wenn auch vielleicht ohne Kenntniss dieser inhaltlichen Annäherung. In seinem offenen Briefe an Luthardt bekennt sich Zöllner zum philosophischen Rationalismus ohne im Mindesten mögliche und wirkliche Inspirationen aus der höheren (jenseitigen) Welt auszuschliessen, die er also in ihrer Sphäre unter gewissen Bedingungen und innerhalb

gewisser Grenzen als inhaltlich werthvoll anerkennt, nur dass er darin niemals wissenschaftliche Erkenntniss einräumt. Diess widerspricht Baader nicht, nach welchem alle Wissenschaft, also auch die Religionsphilosophie, rational sein soll, wenn auch die Religionslehren aus göttlicher Offenbarung (Inspiration) stammen, nur nicht ebenso die religionsphilosophischen Erkenntnisse. Ihm ist auch die Einsicht nicht fremd, dass das Selbstbewusstsein die Bedingung aller menschlichen Erkenntniss ist, was er in der Weise ausspricht, dass nur ein von sich selbst wissendes Wesen von Anderem, sei es unendlich (unbedingt), sei es endlich (bedingt), natürlich oder geistig, wissen könne. (S. Werke Baader's VIII, 202, 226). Die Beschränktheit unseres Erkenntnissvermögens im Geistigen und Sinnlichen ist ihm ebenfalls nicht unbekannt, nur ist ihm diese Beschränktheit keine so enge wie bei Kant, dem alles Uebersinnliche, sofern es über das bloss Formale, Apriorische hinausgeht*), unerkennbar ist, während Baader eine begrenzte Erkenntniss des Uebersinnlichen gegen Kant behauptet. Wenn wir Zöllner recht verstehen, so steht er hierin nicht auf der Seite Kant's, sondern Baader's. Bezüglich der Raumtheorie ist wenigstens soviel Gemeinschaftliches vorhanden, dass beide (B. u. Z.) die Objektivität des allgemeinen (Z. sagt absoluten) Raumes anerkennen. Dagegen nimmt Zöllner die Kantische Subjektivität der Raumanschauung an, ohne die Objektivität des „absoluten" Raumes zu leugnen, die er sogar der Kantischen Vernunftkritik vindiciren will, und hält sie damit für einen Specialfall, sofern anders organisirte Geistwesen andere Specialformen der Raumanschauung haben könnten, während Baader in der Annahme der Subjektivität unserer Raumanschauung, die ihm mit der Annahme einer blossen Einbildung gleich steht, eine Trübung und Verwirrung der Raumlehre erblickt (S. Werke Baader's XIII, 320.), dennoch aber in der damit verknüpften Annahme der Möglichkeit einer anderen Raumanschauungsweise eine Annäherung an die Erkenntniss der Abstraktheit der Raumanschauung des in die materielle Leiblichkeit eingegangenen Menschen einräumt (S. Werke Baader's VIII, 219). Die Raumanschauung und das räumliche Wirken des Menschen ist nach und für Baader nicht sowohl ein Specialfall, als vielmehr eine Folge der Degradation des Menschen, insofern sie nicht die ursprüngliche (unvermittelt normale) und auch nicht die des Vollendungszustandes (des vermittelt und fixirt normalen) ist und bestimmter als eine durch die Materiali-

*) Das Apriorische als das Centrale wird von Baader anerkannt, ohne dass er sich zu den einseitigen Aprioristen gesellt.

sirung seiner Leiblichkeit und seiner Naturregion bewirkte Beschränkung und Einengung zu fassen ist. Mit der Erhebung des Menschen über die irdische Lebensregion in die überirdische (nicht darum übernatürliche) erhebt sich der Mensch nach Baader über die irdische Beschränktheit seiner Raum- (aber auch seiner Zeit-) Anschauung wie seines Wirkens und wird zwar nicht raum-, zeit- und naturlos, wohl aber raum-, zeit- und naturfrei. Für Baader ist es oberflächlich, wenn Kant die die irdische (beschränkte, beschränkende) Raumanschauung bedingende Organisation des Menschen und der ihn umgebenden Natur (beides untrennbar) auf ein Belieben Gottes zurückführt, der auch eine andere Organisation und Naturordnung und damit eine andere Raumanschauungsform für uns hätte wählen können, während er sie in einem verschuldeten Herabsinken und einer Herabsetzung (Degradation) des Urmenschen und der Menschheit aus der überirdischen (nicht übernatürlichen) in die irdische Region hätte finden sollen. Da die Kantische Subjektivitätsanschauung aber wenigstens die Alleinmöglichkeit und Verfestigung der irdischzeitlichen Raumanschauung vermeidet, so steht er der Erkenntniss der Wahrheit doch noch weit näher als seine Nachfolger Fichte, Schelling und Hegel, welche sich jener Verfestigung schuldig machten; nur dass Fichte und Schelling in verschiedener Weise über sich selbst hinausgingen. (Philosophische Schriften von Hoffmann VI, 450—472 [die Unsterblichkeitslehren I. G. Fichte's und Schelling's].)

Zöllner hält die zu erringende Raumfreiheit oder doch grössere Raumfreiheit nur durch Annahme einer vierten etc. Raumdimension für möglich. Baader scheint dieses Erforderniss nicht zu kennen und folglich nicht anzuerkennen und die grössere, ja selbst die vollendende Raumfreiheit einer anderen und höheren Organisation des Menschen auch im dreidimensionalen Raum für möglich zu erachten. Er spricht sich darüber nicht aus, weder bejahend noch verneinend*), und darum stünde von seinem Standpunkt aus der Anerkennung einer vierten oder mehrerer Raumdimensionen nichts entgegen, wenn der strenge Beweis ihrer Erforderlichkeit für die

*) Auch wo Baader (S. Werke XIV, 78) bei einem Geisteskranken mitten aus seinen Wahnvorstellungen eine Aeusserung hervorblitzen sah, die er tiefsinnig fand, und die ihm noch am Ehesten zu dem Gedanken einer über die Dreiheit hinausgehenden Mehrheit von Raumdimensionen hätte Anlass geben können, spricht er nichts von einer Möglichkeit einer vierten etc. Raumdimension. Jener Geisteskranke hatte ihm nämlich unter Anderem gesagt, „dass der Himmel mit jedem neuen Ankömmling weiter und grösser, die Hölle mit jedem neuen Ankömmling enger und kleiner werde“.

grössere sowie die höchst erreichbare, vollendende Raumfreiheit höher und höchst organisirter Geistwesen im Jenseits geführt werden sollte, oder sogar auch für die Wirkung jenseitiger höher organisirter Geister auf die irdische Materie, namentlich bei Dislocationen, beim Verschwinden und Wiedererscheinen materieller Gegenstände und auch der Geister selber. Nun hat zwar Zöllner verschiedentlich, besonders im III. B. s. W. Abhdl. in dem Abschnitt seiner Experimente und im offenen Brief an Luthart mit dem Aufwande grossen Scharfsinns die vierte Dimension zu begründen gesucht und v. Hellenbach hat ihm in seinen „Vorurtheilen der Menschheit“ (2. Band, S. 744, 114.) auf merkwürdig eingehende und scharfsinnige Weise secundirt — und dennoch wollen schwerste Bedenken nicht weichen. Wir müssen abwarten, ob Zöllner sie noch zu beseitigen vermag oder nicht, wenn uns auch keine sonderliche Erwartung vorschwebt.

Was Zöllner von Oetinger und Fricker für die vierte Dimension vorbringt, spannt auf den ersten Blick die Erwartung. Allein Oetinger schliesst doch zu rasch aus des Apostels Paulus Unterscheidung von Breite, Länge, Tiefe und Höhe auf die Existenz einer (für uns unanschaubaren) vierten Dimension, da doch zwei von diesen vier Bezeichnungen (Höhe und Tiefe) nur eine und dieselbe Dimension bezeichnen können, widrigenfalls man Paulus die haltlose Annahme von vier anschaubaren Dimensionen zuschreiben müsste, nicht aber eine vierte unanschaubare Dimension. Sagt Oetinger mit Recht: „Die Geister haben Vermögenheiten, die wir nicht kennen“, also auch nicht ausmessen können, so können dieselben doch nicht in der vermeintlichen vierten Dimension aufgehen, sondern höchstens könnte unter den neuerworbenen Vermögen allenfalls auch das der vierdimensionalen Anschauung des Raums vorkommen und zwar bedingt durch die mit der höheren Organisation erworbenen neuen Vermögen, die sich nicht minder auch auf die Zeitanschauung und auf das Physische erstrecken müssten. Die Umbildung der irdischen Organisation in die überirdische (nicht übernatürliche) im Jenseits muss den ganzen Menschen ergreifen, nach Geist, Seele und Leib, nach den geistigen, seelischen und physischen (natürlichen) Vermögenheiten. Dass sich darunter das Vermögen erweiterter — freierer — Raumanschauung und räumlichen Wirkens befinden würde, ist dem Pauliner nicht zweifelhaft; es fragt sich nur, ob sie durch eine vierte Dimension bedingt sein könnte und wäre. Diese anzunehmen ist überaus schwierig, weil uns jede Möglichkeit versagt ist, sie in irgend ein denkbares Verhältniss zu den drei uns bekannten, anschaubaren, Dimensionen

zu setzen*) und weil man fragen kann, wenn für die abgeschiedenen höher organisirten Geister eine vierte Dimension anschaubar ist, warum nicht noch höher auch eine fünfte, sechste u. s. w.? Und welche wäre denn die höchste, da eine doch die höchste sein müsste, weil die Kantische Annahme eines Fortschritts, einer Vervollkommnung ins Unendliche doch rein unhaltbar ist, wie Kant auch einmal, unbekannt ob vorübergehend oder endgültig, eingesteht. Oetinger hatte die Annahme einer vierten Dimension, wie Zöllner zeigt, von Fricker hergenommen. Ist sie nun bei diesem besser begründet? Auch er deutet sie aus des Apostels Paulus Länge, Breite, Tiefe, Höhe heraus, indem er unrichtig Tiefe und Höhe als zwei Dimensionen nimmt, während sie doch nur vom Standpunkt des Menschen aus betrachtet zwei Seiten und Ausdrücke für eine und dieselbe Dimension sind. Was Fricker in seinem Manuscript, das nie gedruckt wurde, und Oetinger aus ihm vorbringt, sagt nur aus, was nicht bestritten wird, dass die wiedergeborenen, zu höherer, überirdischer Organisation gelangten Menschengeister des Jenseits unbeschreiblicher Schönheiten, die uns verborgen seien, sich erfreuten, uns unbekannte Vermögenheiten erlangt hätten etc. Die weiteren Ausführungen Fricker's und Oetinger's können als Folgerungen aus den Aussprüchen des Apostels Paulus angesehen werden (Eph. 3, 18), deren Berechtigung bezüglich der Herrlichkeiten des vollendeten Lebens der Erlösten uns nicht zweifelhaft ist, wohl aber die Deutung der „Höhe" (neben Länge, Breite und Tiefe) auf eine vierte geometrische Raumdimension.

Es ist nicht erweislich, dass Paulus die Höhe geometrisch als vierte Raumdimension verstanden wissen will. Paulus hat offenbar Hiob XI, 7—9 im Auge gehabt, wo in umgekehrter Folge von der Höhe, Tiefe, Länge, Breite der Vollkommenheit des Allmächtigen (in seiner Weltschöpfung) gesprochen wird, aber nicht von einer unserer Anschauung verschlossenen Dimension. Höhe und Tiefe sind, wie gesagt, eine und dieselbe Dimension, nur von unserem Augpunkt aus betrachtet, zerfallen sie in zwei Seiten (derselben Dimension). Wären Höhe und Tiefe zwei Dimensionen, so zerfiele auch die Breite und die Länge in je zwei Dimensionen, jene nach Rechts und Links, diese nach Vornen und Hinten (beziehungsweise nach Oben und Unten). Diese beziehungs-

*) Metaphysik von Lotze, S. 254. Vergl. Mühry: Ueber die exakte Naturphilosophie v. A. S. 36, 80. — Hauptpunkte der Metaphysik von Kirchner S. 77, 84 ff. — Die Analysis der Wirklichkeit von Liebmann (2. Auflage S. 72 ff.), der die Auffassung des Leibniz (Op. Philos. ed. Erdmann pag. 606) reproducirt.

weisen Richtungen von einem Punkte aus sind aber nicht Dimensionen zu nennen, sonst müssten wir nicht drei anschaubare Dimensionen, sondern sechs unterscheiden: Richtung nach Oben und Unten, nach Rechts und Links, nach Hinten und Vornen. Weder Hiob noch Paulus wollten mit der Wahl ihrer vier Bezeichnungen eine geometrische Lehre aussprechen, sondern nur die Grösse und Erhabenheit der Schöpfung auch im Raume verkündigen. Wenn wir Zöllner recht verstehen, so sagt er im Nachfolgenden seiner Mittheilungen über Fricker und Oetinger, Hiob und Paulus im Grunde dasselbe wie wir, und wenn er in den Aussprüchen Hiob's und Paulus' eine Art Vorahnung der von ihm geltend gemachten vierten Dimension erblickt, keine wissenschaftliche Erkenntniss, so führt sich seine eigene Behauptung der vierten (uns unanschaubaren) Dimension im mathematischen Sinne im besten Falle lediglich auf eine hypothetische, problematische Annahme zurück, die eben darum noch nicht als erwiesene Thatsache gelten kann. Sein Experiment und seine Erklärung sind zwei verschiedene Dinge.

Dass Jesus zu den Juden sagt: „Wo ich hingehe, da könnt ihr nicht hinkommen“ und zu Petrus: „Da ich hingehe, kannst du mir diessmal nicht folgen, in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen. Und ob ich hingehe, euch die Stätte zu bereiten, will ich doch wiederkommen und euch zu mir nehmen“ (Wissenschaftliche Abhandlungen III, 612), beweist noch nicht eine vierte Dimension. Denn wenn Jesus etwa von der Erde ferne dreidimensionale Regionen (Räume, Wohnungen) im Auge gehabt hätte, so würden ihm die Juden und Petrus auch nicht haben nachkommen können: wenn er aber, wie wir annehmen, seine durch Ueberwindung der Sünde und des Todes vergeistigte, verklärte Leiblichkeit im Auge hatte, so konnte er ihnen unsichtbar werden, ohne sich räumlich in fernere Regionen zu begeben und konnte durch Herablassung (Descendenz) seinen Jüngern erscheinen und ihnen wieder durch Erhebung (Ascendenz) entschwinden, ohne räumliche Entfernung.*) Jesu Erhebung in seine leibliche Verklärung gilt Zöllner für Eintreten in die vierte Dimension, sein Erscheinen den Jüngern für Eintreten in den dreidimensionalen Raum aus der vierten Dimension. Aber diess ist eben die Frage, ob dieser von uns unbestrittene Vorgang des Erscheinens und Verschwindens nothwendig die Annahme einer vierten Dimension erfordert. Wenn uns also bis dahin die vierte Dimension problematisch bleibt, so gilt uns doch der

*) Vergl. Osterbuch oder die Worte des Auferstandenen von Rudolf Stier, 2. Aufl. S. 80 ff. Baader's Werke IV, 159—162. Registerband XVI, 203—208 (Artikel: Geist und Geister).

grobe Ausfall v. Kirchmann's gegen jene Mathematiker und Philosophen, die eine vierte Dimension theils vermuthen, theils annehmen, für nicht ausreichend berechtigt. Ist nach v. Hartmann die logische Möglichkeit der Annahme nicht zu bestreiten, so könnte sie in dem Falle reellen Werth gewinnen, wenn zwingende Gründe der Erfahrung, die freilich nur indirekte sein könnten, hinzutreten sollten. Weder ist man berechtigt, Kant, Gauss, Riemann etc. Phantasterei und Hinüberführung zum Aberglauben Schuld zu geben, wenn sie die Möglichkeit einer vierten Dimension vermuthen oder annehmen, noch ist es richtig, dass Zöllner sich durch „geschickte Taschenspieler" habe betrügen lassen, da er vielmehr in Rücksicht der Experimente selbst mit grösster Kaltblütigkeit, Ruhe, Umsicht und Besonnenheit verfahren ist — wie sein grosser Vorgänger W. Crookes. Die Gültigkeit seiner Theorie ist von der seiner Experimente zu unterscheiden. Sollte sich seine Hypothese, mehr ist sie für uns noch nicht, im Fortgang der spiritischen Untersuchungen entschieden nicht bewähren, so würde sie eben fallen, wie andere erlaubte und scharfsinnige Hypothesen gefallen sind, ohne dass sie desshalb Phantastereien gewesen sein mussten. Wenn man alle noch nicht bewährten Hypothesen und Irrthümer für Phantastereien erklären wollte, so müssten wohl alle grossen Forscher beziehungsweise der Phantasterei beschuldigt werden, und man müsste behaupten, dass unsere Wissenschaften nur durch eine Unsumme von Phantastereien gross geworden seien. Was eine besondere Zeitströmung für Wissenschaft hält, wie die zum Oefteren wieder hervorgetretene jetzige materialistische (die übrigens bereits im Weichen begriffen ist), ist voll von Irrthümern, deren ein guter Theil wirklich von Phantasterei kaum zu unterscheiden ist. Wir schliessen diese Betrachtungen mit der Behauptung: Erwiesen ist nur, dass eine für unsere Sinne unsichtbare Region abgeschiedener Geister, die nicht jeder Art von Leiblichkeit entkleidet sind, experimentell als existirend ermittelt ist,*) aus welcher unter gewissen Bedingungen Wirkungen auf irdisch lebende Geistwesen, auf unsere Sinne und unsere materielle Umgebung möglich und wirklich sind, was auch ohne die Annahme einer für die jenseitigen Geister anschaubaren, zu dem dreidimensionalen Raum hinzukommenden vierten Raumdimension erklärbar erscheint.

Was endlich seine Selbstvertheidigung wie seine Vertheidigung Slade's betrifft, so ist Zöllner in der Sache selbst im höchsten

*) Bezüglich der Evidenz der ermittelten Thatsachen vergleiche man den 2. Band der Schrift: Die Vorurtheile der Menschheit von L. B. v. Hellenbach, S. 76, 90. Wir beurtheilen hier nicht v. Hellenbach's Theorie.

Grade im Rechte, und wenn er in seiner Entrüstung so leichtfertiger, schmählicher und leidenschaftlicher Ausfälle gegen ihn und Slade, wie sie zu Tage getreten sind, und die ganze unwürdige Behandlung der Sache selbst, bis zur äussersten Schärfe der Ausdrücke vorgeht, ohne doch je die Linie des Zuständigen zu überschreiten, so offenbart sich darin der Ernst und die Tiefe seiner Ueberzeugung so wie der mannhafte Muth und die Charakterstärke des genialen Forschers im hellsten Lichte.

34.

Zur Aufklärung des deutschen Volkes über Inhalt und Aufgabe der Wissenschaftlichen Abhandlungen von Friedrich Zöllner. Mit notariellen und wissenschaftlichen Attesten zur Rechtfertigung der öffentlich verletzten Ehre der Herren Slade und Hansen. Mit dem Bildnisse Hansen's. (Leipzig, Staackmann, 1880).

Ein Mann von der hervorragenden Bedeutung des Astrophysikers Friedrich Zöllner war vollauf berechtigt, seine Stimme vor dem deutschen Volke vernehmen zu lassen, um es aufzuklären über die wahre Natur der Ausfälle, Beschuldigungen und Anklagen, welche von Gegnern wider ihn, seine Bestrebungen und Forschungsergebnisse im Gebiete des Spiritualismus, wie in anderer Weise gegen Slade und Hansen erhoben worden sind. Um so berechtigter war dieses Unternehmen, als die Auslassungen der Gegner sich grösstentheils nicht in den Grenzen einer anständigen Discussion und Polemik hielten, sondern in fast unerhörter Weise verläumderische und ehrenrührige Schmähungen über die Häupter des Experimentators Zöllner, des Mediums Slade und des Magnetiseurs Hansen ergossen. Die Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit dieser Gegnerschaft lässt sich kaum anders als aus der verbreiteten blinden und weil blinden um so gebundeneren Eingenommenheit für pantheistische, oder naturalistische und materialistische Denkweise erklären. Denn der Fanatismus kann sich ebenso stark in den genannten Richtungen als in ihren entgegengesetzten erzeugen. Ja in den letzteren, den religiösen, kommt der Fanatismus um so weniger auf, je reiner sie sind, während er in der erstern um

so intensiver ausbricht, je stolzer sie auf ihre eingebildete Weisheit sind.

Wir können in dieser philosophischen Untersuchungen gewidmeten Zeitschrift nicht auf alle Details der beigebrachten Nachweisungen, Atteste und Erörterungen eingehen, aber wir können ihnen das Zeugniss nicht versagen, dass sie die Gegner gründlich schlagen und dass der Verfasser, in einer durch die Art der Angriffe herausgeforderten und gerechtfertigten derben Sprache die theils gehässigen und böswilligen, theils leichtfertigen und seichten Angriffe siegreich zurückweist. Wenn die Ergebnisse der unter den strengsten Prüfungsbedingungen angestellten Experimente mit Slade so eigenartig und in den Rahmen der bekannten oder für unantastbar gehaltenen Gesetze nicht einfügbar sind, so stand es den zweifelnden Forschern frei, sich in die Lage zu versetzen, selber analoge Beobachtungen und Experimente anzustellen, nicht aber durften sie ohne eigene Erfahrungen zu machen, a priori absprechen und verwerfen und vollends Betrug und Betrogenwerden in den Tag hinein behaupten. Diess um so mehr nicht, als sie durch ein solches Verhalten und Gebahren ihren eigenen Grundsätzen ins Angesicht schlagen mussten, nach welchen exakt Beobachtetes trotz allen entgegenstehenden vorgefassten Meinungen Gültigkeit haben muss. Beherrschte also die Gegner Zöllner's die Vorstellung, er könne möglicher oder vollends wahrscheinlicher Weise nicht vorsichtig und exakt genug beobachtet haben, trotz dem Zeugniss mehrerer ausgezeichneter Forscher als Mitbeobachter aus verschiedenen Gebieten der Wissenschaft, wie Weber, Scheibner, Fechner, so konnten sie Zöllner weder mit vermeintlich apriorischen Vorstellungen, noch mit der Berufung auf den Widerspruch mit den bis dahin ermittelten Gesetzen widerlegen, sondern sie mussten Erfahrung mit Erfahrung, ungenaue mit exakter Erfahrung schlagen, wenn sie konnten. Diesen Weg schlugen sie nicht ein, wohl weil sie damit schon ihrem Ansehen Abbruch zu thun fürchten, sondern warfen sich auf blindes Räsonniren, Schimpfen, Verunglimpfen, Herabwürdigen, ja Verläumden, womit sie sich in den Augen der Unbefangenen nur selbst schaden konnten, sicher unterliegen müssen, und durch ihr Geschrei gerade das Gegentheil des von ihnen Gewollten herbeiführen, die Richtung der allgemeinen Aufmerksamkeit auf Erscheinungen und Untersuchungen von ungeheurer Tragweite hinzulenken. Gleichwie Zöllner als Astrophysiker einen hervorragenden Rang sich erworben, als philosophischer Naturforscher und als exakter Experimentator sich ausgezeichnet hat vor und während seiner spiritistischen Beobachtungen und Untersuchungen,

so hat sich Slade in allen günstigen wie ungünstigen Lagen als wohlgesinnter, wahrheitliebender Mann und als echtes erfolgreiches Medium erwiesen. Nicht bloss in den ziemlich zahlreichen Sitzungen mit dem scharfbeobachtenden Zöllner ist nichts vorgekommen, was auch nur den Verdacht eines Betrugs hätte rechtfertigen können, sondern auch in vielen anderwärts in verschiedenen Zirkeln stattgehabten Sitzungen konnte nach seinen erstaunlichen Erfolgen ein Unbefangener nur eine echte Mediumschaft in ihm erblicken. Hansen gibt Zöllner in Rücksicht seines noblen Charakters das beste Zeugniss, und die Erfolge der Fxperimente dieses magnetisch kräftig begabten gebildeten Mannes waren in Leipzig und in vielen andern Städten so gross, dass mehrere allem Spirituellen ziemlich abgeneigte Forscher, welche die analogen oder gleichen Versuche anstellten, von der Wahrheit, Gültigkeit und Wirklichkeit der von Hansen hervorgerufenen Erscheinungen sich vollkommen überzeugten, wenn ihre Erklärungsversuche auch unzulänglich oder oberflächlich blieben, wie Zöllner in der vorliegenden Schrift gezeigt hat, wie aber auch Jeder sogleich erkennen konnte, der auch nur im ABC der lebensmagnetischen Vorkommnisse unterrichtet war.

Demselben Zwecke: „der Aufklärung und Belehrung des deutschen Volkes“ dient die im gleichen Jahre in demselben Verlag erschienene kleinere Schrift: das deutsche Volk und seine Professoren: eine Sammlung von Citaten ohne Commentar. Diese interessanten, zum Theil pikanten Citate sind für den Zweck des Verfassers mit besonderer Sorgfalt ausgewählt.

35.

Gott und die Natur. Von Dr. Hermann Ulrici. Dritte neu bearbeitete Auflage. Leipzig, Weigel, 1875. (XXIV, 749 S.) 8⁰.

Die erste Auflage dieses bedeutenden Buchs erschien im Jahre 1862. Die zweite folgte ihr 1866, die dritte 1875. Die Vorworte zu allen drei Auflagen sind genauer Beachtung zu empfehlen. Wir heben daraus nur hervor, dass der Verfasser bemerkt, der Titel habe bezeichnender: Die Natur und Gott, lauten sollen, er erlaube sich nur eine Anticipation und beziehe sich nicht auf den

Gang der Untersuchung, sondern auf das Resultat derselben. Die Einleitung befasst sich mit den Beweisen für das Dasein Gottes, erkenntniss-theoretischen Grundbegriffen, Glauben und Wissen, Nothwendigkeit metaphysischer Forschung, naturwissenschaftlicher Grundlage derselben als Ausgangspunkt jeder metaphysischen Untersuchung. Das Werk selbst zerfällt in fünf Abschnitte: I. Die naturwissenschaftliche Lehre vom Sein und Geschehen in der Natur oder die naturwissenschaftliche Ontologie. II. Die naturwissenschaftliche Lehre vom Bau und Bildungsprocess der Welt oder die naturwissenschaftliche Kosmologie. III. Gott als nothwendige Forderung und Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Ontologie und Kosmologie. IV. Gott als nothwendige Voraussetzung der Naturwissenschaft selbst. V. Spekulative Erörterung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Natur und Menschheit. Die Einleitung versetzt den Leser auf den Standpunkt, von dem aus der Verf. sein Werk angesehen wissen will. Aber im Werke selbt geht der Verfasser analystisch und regressiv von der Natur aus und steigt von dem Unorganischen zum Organischen, von diesem zum Seelischen, von diesem zum Geistigen und zuletzt zu Gott empor, um von da aus synthetisch und progressiv das Verhältniss Gottes zur Natur und Menschheit zu beleuchten.

Kein Philosoph hat wie der Verfasser in wissenschaftlich-systematischer Form sich in gleichem Umfang kritisch auf die naturwissenschaftlichen Untersuchungen der hervorragendsten empirischen Forscher eingelassen und lichtvollere Erkenntnisse erzielt. Der erste Abschnitt verbreitet sich über den Begriff der Materie, der Atome und Molecüle, Kraft, Stoff und Gesetz, die physikalischen und chemischen Kräfte, Mechanismus und Affinität, die Kräfte des Lichts, der Wärme, des Magnetismus und der Elektricität, die Wechselwirkung der Kräfte oder die sogenannte Aequivalente der Aktionen, dann die Lebenskraft und die Seele. Vier Hauptpunkte sind aus diesem reichhaltigen Abschnitte hervorzuheben: 1. Die Bestätigung der Atomenlehre von Seiten des Verfassers mit der Behauptung, dass bisher noch von keinem der vielen Gegner der Atomistik die Gründe für die physikalische und chemische Berechtigung der Atomenlehre widerlegt worden seien. 2. Aus der Unwahrnehmbarkeit der Atome folgert der Verf., das Palpable bestehe mithin in der Natur aus Unpalpablem, das Wahrnehmbare sei an sich ein Unwahrnehmbares, das Erscheinende an sich ein Nichterscheinendes, das Sinnliche an sich ein Un- oder Uebersinnliches, der Begriff des Atoms folglich ein metaphysischer Begriff. Indem dann der Verf. die Unentbehrlichkeit des Begriffs der Kraft dar-

thut, zögert er nicht, alle (natürlichen) Erscheinungen als Wirkungen der Kraft zu bezeichnen, somit die Kraft als das Wesen der Materie, das in ihr zur Erscheinung kommt, zu bestimmen. 3. Gegen die Materialisten und rein mechanischen Naturforscher vertheidigt der Verf. die Annahme der Lebenskraft für die organischen Erscheinungen mit tief eindringenden Gründen. So lange, sagt er, man von Einer Kraft der Elektricität spricht, so lange werden wir auch berechtigt sein, trotz der Vielseitigkeit ihrer Aeusserungen, von Einer Lebenskraft zu reden, d. h. mit diesem Namen die Ursache derjenigen Erscheinungen zu bezeichnen, durch welche — im Allgemeinen auf gleiche Weise — die organischen Körper von den unorganischen sich unterscheiden. 4. Dieselben Gründe, welche für die Lebenskraft sprechen, nöthigen nun den Verf. nach dem gegenwärtigen Stande der Naturwissenschaft noch eine besondere psychische Kraft oder eigenthümliche psychische Kräfte anzunehmen, d. h. Kräfte, welche den seelischen und geistigen Erscheinungen zu Grunde liegen. Denn die Naturforscher erklären einstimmig, dass sie bis jetzt ausser Stand seien, dieselben aus den in der Natur geltenden Kräften — die Lebenskraft nicht ausgenommen — abzuleiten. Es folgt also aus den Ergebnissen der physiologischen Forschung, dass es neben den übrigen Naturwesen Seelen gibt, deren Sein als reelle, selbständige Existenz zu fassen ist, obwohl ihre Thätigkeit, die Aeusserung ihrer psychischen Vermögen, an die Mitwirkung eines organisirten Leibes gebunden ist. Das Bewusstsein und Selbstbewusstsein entsteht und entwickelt sich durch die geistige Grundthätigkeit des Unterscheidens, die in der menschlichen Seele zum Sichinsichunterscheiden fortgeht und damit den Gedanken erzeugt. Die Einheit des Bewusstseins beweist zugleich, dass die Seele nur Eine, eine einzige Substanz ist.

Der zweite Abschnitt gliedert sich in die Unterabtheilungen: 1. Bildungsprocess des Sonnensystems und des Weltalls, 2. Entwickelungsstadien der Erde, 3. Erster Ursprung der Organismen, 4. Ursprung der Arten, 5. Alter und Ursprung des Menschen. Es folgen hier noch wichtige Schlussbetrachtungen. Der Verf. erörtert kritisch die bekannte Kant-Laplace'sche Hypothese, wie sie neuerlich Secchi formulirt hat, und erhebt gewichtige Einwendungen gegen dieselbe. Sie gipfeln in der Behauptung, dass die Annahme, der ungeheuere Gasball, aus dem unser Sonnensystem hervorgegangen sein soll, habe von selbst durch blosse Concentration der Massen einen Mittelpunkt, einen festen Kern, angenommen, im Widerspruch mit dem bekannten Dalton'schen Gesetz über die Diffusion der Gase stehe. Eine solche ungeheure Gaskugel könne

unser Sonnensystem nur dann gewesen sein, wenn eine Kraft vorausgesetzt werde, die ihm die Kugelgestalt gegeben habe, eine über die Gasmasse waltende Macht, welche die Gase von ihrer naturgemässen Ausbreitung in's Unendliche ab- und in Kugelgestalt zusammengehalten habe. Dasselbe gelte von der Gesammtheit der Weltkörper: auch das Universum könne nur unter derselben Bedingung als eine ursprüngliche ungeheure Gaskugel gedacht werden. Wir deuten hiermit nur den Kern und Weg der Kritik des Verfassers an, ohne uns auf das reiche Detail einlassen zu können. Es ist übrigens klar, dass jene Kraft und Macht, deren Anerkenntniss der Verf. als nothwendig nachweist, die göttliche Macht selbst ist, deren weitere Bethätigungen zum Bau des Weltalls er anzeigt. Auch hier tritt der Verf. der rein mechanischen Weltanschauung entgegen, indem er (S. 331) nachweist, dass die quantitative und qualitative Vertheidigung des kosmischen Stoffes, die räumliche Disposition desselben und die Bewegungen der damit sich bildenden Himmelskörper nicht von selbst (nicht auf rein mechanischem Wege) entstanden, sondern durch die Wirksamkeit einer metaphysischen die Materie beherrschenden Kraft festgestellt und principiell geregelt seien. Auf die vielseitigen Untersuchungen über die Entwickelungsstadien der Erde können wir nicht näher eingehen. Aber die Untersuchung über den ersten Ursprung der Organismen ist nicht ganz zu übergehen. Der Verfasser unterscheidet die Annahme der generatio aequivoca oder originaria im Sinne der Erzeugung organischen Lebens aus den unorganischen Stoffen des Erdkörpers mittelst der unorganischen (physikalischen) Kräfte von der Annahme eines Erzeugungsprocesses, der den Organismus producirt durch Verwendung unorganischer Stoffe und Verwandlung derselben in organische Materie, aber mittelst der Wirksamkeit organischer Kräfte oder einer besonderen Lebenskraft. Die erstere verwirft er mit Recht, die zweite nimmt er an. Jene widerlegt er durch eine eindringende Kritik der unhaltbaren Annahme ihrer Vertreter, diese begründet er durch die Nachweisung der Unmöglichkeit einer rein mechanischen Entstehung des Lebens und geht damit zur Untersuchung des Ursprungs der Arten über. Hier begegnet er der Descendenztheorie Darwin's und ihrer hylozoistischen, materialistischen Modification Haeckels. Er unterwirft sie einer einschneidenden Kritik, in welcher er sich mit Huber und Wigand begegnet. Gleich diesen beiden Forschern verwirft er aber nicht principiell die Möglichkeit jeder Abstammungslehre, sondern erklärt sich über diese Frage bestimmt genug in den Worten: „Für die Erklärung des Ursprungs der Gattungen und Arten reichen

die Darwin'schen Principien, trotz aller Erläuterungen, Modifikationen, Ergänzungen, nicht aus: ein Theil der Thatsachen widerspricht ihnen, ein anderer bleibt unerklärt. Stammen die Arten als solche von einander ab, so ist das nur denkbar, wenn durch Einwirkung auf den Zeugungsact seitens einer plan- und zweckmässig waltenden Kraft unmittelbar aus einem niedriger stehenden Organismus ein ursprünglich vollkommener Sprössling hervorgeht, oder wenn unter innerer und äusserer Mitwirkung einer solchen Kraft der geborene Sprössling allmälig zu einem höheren Organismus sich entwickelt und zum Stammvater einer vollkommeneren Art wird".

Die Betrachtung über Alter und Ursprung des Menschen wird mit dem Satz eröffnet: „Den Schlusspunkt dieses planmässigen Fortschrittes vom Niederen zum Höheren bildet das Menschengeschlecht." Es wird sofort eingeräumt, dass die neueren Entdeckungen erwiesen haben, dass bereits unmittelbar nach Vollendung der sogenannten Tertiärformation des Erdkörpers — also vor der Diluvialperiode — das Menschengeschlecht die Erde bevölkert habe. Obgleich der Mensch, wenn die ungefähre Berechnung der zweiten Steinperiode zu nahezu 7000 Jahren nicht trügt, etwa 12 - 15000 Jahre vor dem bisher angenommenen Anfang seiner Entstehung auf der Erde existirt hat, so verrathen doch nach Lyell die menschlichen Skelette der belgischen Höhlen aus den Zeiten des Mammuth u. s. w. keine Zeichen einer hervortretenden Abweichung von dem Zustande gewisser lebenden Menschenracen. Der Verf. untersucht nun, worin die relativ höchste Vollkommenheit der Organisation des Menschen im Verhältniss zu den höheren Thiergeschlechtern bestehe, und kommt mit Berücksichtigung der feineren Strukturverhältnisse und der chemischen Mischung seines Gehirns, der mannigfaltigen und intensiven Wechselwirkung seiner Sinnesorgane, seines aufrechten Ganges, seiner Sprache und seiner psychischen Beschaffenheit mit ihren seelischen Empfindungen, Trieben, Interessen und Kräften zu dem Ergebniss, dass der Mensch qualitativ vom Thiere unterschieden ist, wenn auch die Ausübung seiner psychischen Kräfte an die Mitwirkung organischer Funktionen, insbesondere des Nervensystems gebunden ist und Geistiges und Leibliches sich wechselseitig zu unterstützen bestimmt ist.

Hieran schliesst sich eine weitere Kritik der die Wahrheit dieser Aufstellung arg verkennenden Darwinistischen Abstammungslehre, (Selektionstheorie), deren Unhaltbarkeit kenntnissreich und scharfsinnig nachgewiesen wird.

Der dritte Abschnitt enthält die Unterabtheilungen: 1. Die ontologischen Beweise für das Dasein Gottes; 2. Die kosmologischen Beweise für das Dasein Gottes. Es ist schwer, den Reichthum der Gedanken dieses zweigliedrigen Abschnittes in die Angabe der Hauptmomente zusammenzudrängen. Die Untersuchungen über das, was wir die Materie, das Materielle nennen, ergeben dem Verf., dass sich gegen die naturwissenschaftliche Annahme einer atomistischen Grundlage und Gliederung des Stoffes nichts einwenden lasse. Sei Gott als Schöpfer der Welt nothwendig von der Schöpfung verschieden, so folge unmittelbar, dass im Unterschiede von der Einheit und Einzigkeit des göttlichen Wesens das Geschaffene ursprünglich nur ein Vieles, Mannigfaltiges, Einzelnes sein könne, das zwar — mittelst der Kräfte — in unterschiedliche Einheiten eingehen, aber niemals seine ursprüngliche Mannigfaltigkeit verlieren könne. Daher müsse Gott als die nothwendige Voraussetzung des Daseins der Atome gedacht werden. Ein einziges Atom könne daher für sich nicht bestehen und nicht nur das Wirken ihrer Kräfte, sondern auch das Dasein jedes Atoms sei durch das Dasein anderer bedingt, sie bedingten sich daher gegenseitig. Bündig fasst der Verfasser dies alles in dem Schluss zusammen: Alle Bedingtheit setzt eine Bedingung voraus, die als solche unbedingt ist.

Die Atome sind gegenseitig durcheinander bedingt.

Die Bedingung dieser gegenseitigen Bedingtheit kann nicht in ihnen selbst liegen, weil sonst das Bedingte zugleich (an sich) ein Unbedingtes sein müsste.

Folglich setzt das Dasein ein Unbedingtes voraus, das als Grund seiner Bedingtheit zugleich der Grund seiner Existenz ist.

Der Verfasser zeigt nun, dass die Begriffe von Kraft und Stoff einer Berichtigung bedürfen, welche er damit leistet, dass er zeigt, dass die Kraft das Wesen dessen ist, was wir Stoff nennen. Denn sind — wie nicht zu leugnen ist — alle Erscheinungen an der Materie die Wirkungen der Kraft, so ist offenbar die erscheinende Materie selbst nur Wirkung der Kraft; und sofern in jeder Wirkung, die erscheint, die Ursache, wenn auch nur implicite (immanent), mit erscheint, so ist die erscheinende Materie nur Erscheinung der Kraft, die Kraft also das Wesen der Materie, das in ihr zur Erscheinung kommt. Aus dem Gedanken des atomistischen Dynamismus leitet nun der Verf. die Mannigfaltigkeit der primären Naturkräfte ab und fährt in der gedankenreichen Betrachtung ihrer Wirkungsweisen im Weltganzen wie in unserem

Sonnensystem scharfsinnig die kosmologischen Beweise für das Dasein Gottes durch.

Der vierte Abschnitt betrachtet 1) die allgemeinen Principien wissenschaftlicher Erkenntniss, 2) die logischen Bedingungen der naturwissenschaftlichen Erkenntniss, 3) Gott, die unterscheidende schöpferische Urkraft, die erkenntniss-theoretische Voraussetzung der Naturwissenschaft, 4) die Freiheit als Bedingung der naturwissenschaftlichen Erkenntniss, 5) die Willensfreiheit und das Princip der Causalität, 6) Gott als ethische Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Erkenntniss.

Der Verf. tritt mit tiefeingreifenden Gründen dem einseitigen (subjektiven) Idealismus wie dem einseitigen (materialistischen) Realismus und ebenso dem einseitigen Apriorismus wie dem einseitigen Empirismus entgegen. Er zeigt die Nothwendigkeit der Geltung apriorischer Elemente unseres Denkens und damit, dass sich alles naturwissenschaftliche Wissen auf die immanente Denknothwendigkeit stützen muss. Aus der Denknothwendigkeit leitet er mit Recht die Unterscheiduug des Bedingten und des Unbedingten ab und damit die Nothwendigkeit der Anerkennung einer unterscheidenden Urkraft als Grund und Ursache aller Bestimmtheit der Dinge. Das Unbedingte ist daher das Unanfängliche, Ewige, Voraussetzungslose und damit das schlechthin Selbständige und Absolute, Grund und Ursache alles Bedingten, des Inbegriffs der Weltwesen, und zwar als sich in sich unterscheidende, somit selbstbewusste und damit auch ihres Thuns bewusste Urwesenheit. Daran knüpft sich nun die tiefsinnige Nachweisung, dass die Freiheit des Willens des Menschen Mit-Bedingung der naturwissenschaftlichen Erkenntniss sei, weil ohne Wollen kein Erkenntnissstreben gedacht werden kann, das Wollen aber sich thatsächlich im Bewusstsein des Menschen als freies kundgibt, welches Sichkundgeben nicht Täuschung sein kann, also Wahrheit sein muss, d. h. auf der Wirklichkeit der Willensfreiheit beruhen muss, widrigenfalls es wahre Wissenschaft nicht geben könnte, weil dann jedes Kriterium des Unterschieds des Wahren und Falschen fehlen würde. Denn blinder unverbrüchlicher Nothwendigkeit gegenüber kann von Wahrheit und Irrthum nicht mehr die Rede sein*). Bei der eminent scharfsinnigen Durchführung und Vertheidigung dieses Standpunkts gegen die herkömmlichen Einwendungen der Deterministen beruft sich der Verf. zugleich auf sein Werk: Gott

---

*) Vergleiche das Vorwort des Verfassers zur 3. Auflage dieses Werkes, p. XII ff.

und der Mensch I und II (Psychologie: Leib und Seele 1 und 2 und Praktische Philosophie).

Diesen reichhaltigen und vortrefflichen Abschnitt krönt der Verf. mit der tiefgedachten Nachweisung, dass Gott als ethische Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Erkenntniss gedacht werden müsse. Da gezeigt worden ist, dass die Naturwissenschaft Grund habe, die menschliche Willensfreiheit zu behaupten, so muss sie auch als Grundlage ihres eigenen Bestehens wie als Consequenz ihrer eigenen wissenschaftlichen Ergebnisse die sittliche Freiheit und damit ein Handeln nach ethischen Ideen und Motiven anerkennen. Die freie, uninteressirte, aufopfernde Hingabe an die wissenschaftliche Forschung ist an sich selbst schon ein ethischer Akt, wie für die anderen Wissenschaften, so auch nicht minder für die Narurwissenschaft. Alles Forschen setzt eine Wahrheit voraus, die erforscht sein will, die insofern über die erscheinende Wirklichkeit hinaus liegt, als sie den Grund derselben bildet. Die Wahrheit ist an sich eine ethische Idee. Ordnung und Gesetz, deren Bestand die Naturwissenschaft in der Natur dazulegen sucht, sind ethische Grundelemente. Gesetz und Ordnung werden aber nicht mit dem leiblichen Auge, überhaupt nicht mit den Sinnen, wahrgenommen, folglich nicht auf rein empirischem Wege gewonnen. Muss die Naturwissenschaft ein zweckmässiges Geschehen in der Natur anerkennen, so erkennt sie ein neues Element von ethischer Bedeutung an. Zielt das zweckmässige Geschehen in der Natur unverkennbar auf das Fortbestehen des Ganzen und den Bestand von Ordnung, Bewegung und Leben im Ganzen, auf Erhaltung der einzelnen Wesen dagegen nur als Glieder des Ganzen ab, so ist eben damit wieder ein ethisches Princip als Motiv des Naturlaufs anerkannt. Wir verweisen bezüglich der weitern Entwickelungen dieser tiefen Gedanken auf das Werk selbst und begnügen uns aus der Schlusszusammenfassung dieses herrlichen Abschnittes nur das Allerwichtigste zur Sprache zu bringen. Können, sagt der Verf., Freiheit und Vernunft und die sie bedingenden Kategorien weder in der Natur noch im menschlichen Wesen ihren letzten Grund und Ursprung haben, und stehen andererseits die Gebiete des Natürlichen und Ethischen, wie Leib und Seele, in einem so innigen unlösbaren Zusammenhange, dass sie offenbar für einander geschaffen sind, so folgt unabweislich, dass ein Gott, ein geistiges, nicht nur höchst intelligentes, sondern auch freies, ethisches, weil das Dasein eines ethisches Reiches der Freiheit, der Wahrheit, Güte und Schönheit begründetes und bezweckendes, und somit nach ethischen Motiven und Gesichtspunkten wirkendes Wesen, die

schöpferische Urkraft der Welt sei. Das Dasein Gottes, nicht nur als schaffender Urkraft der Natur, sondern als selbständigen, ethisch-geistigen (persönlichen) Urwesens, ist mithin eine unabweisliche Voraussetzung der Naturwissenschaft, weil nothwendige Consequenz ihrer Resultate, wie Grund und Bedingung ihres eigenen Daseins. Von welcher Seite wir auch die gegebene Welt, die Natur und die Menschheit in ihrer Entwickelung und Fortbildung betrachten mögen, — je tiefer wir forschend und erkennend in das Verständniss derselben eindringen, desto glänzender rechtfertigt sich der uralte Glaube an das Dasein eines schaffenden und erhaltenden, mit Weisheit und Güte waltenden Gottes. Und die neuere Naturwissenschaft, eben weil sie tiefer als je zuvor in die Natur der Dinge eingedrungen, weit entfernt diesen Glauben zu erschüttern, dient ihm vielmehr zu neuer Bestätigung und tieferer Begründung.

Allein die Naturwissenschaft dient diesem Glauben doch nur insofern, als sie in consequenter Befolgung ihres wissenschaftlichen Verfahrens zu der hypothetischen Annahme eines schöpferischen, ethisch-geistigen Urwesens führt. Diese Annahme aber, eben weil sie naturwissenschaftlich eine blosse Hypothese ist, trägt auch den Charakter einer blossen Hypothese, und erscheint daher unmittelbar wie sie aus der Naturwissenschaft hervorgeht, als eine vage, undeutliche Vorstellung, als eine blosse Hindeutung auf einen erst näher auszuführenden Begriff. Wie dieser Begriff zu fassen, insbesondere wie das Verhältniss des göttlichen Urwesens zur Welt zu denken, in welchem Sinne das Wort „Schöpfung“ zu nehmen und auf welchem Wege die in ihm wie im Begriff eines transscendenten Gottes überhaupt, angeblich wenigstens, lauernden Widersprüche zu lösen seien, — darüber gibt uns die Naturwissenschaft ebenso wenig Auskunft wie über den Grund und Ursprung des tiefgreifenden Unterschieds zwischen dem religiösen Glauben an Gott und der blossen naturwissenschaftlichen Hypothese eines göttlichen Urwesens.

Mit der Beantwortung jener Fragen soll sich der fünfte (und letzte) Abschnitt des Werkes befassen, der dazu bestimmt ist, den Gesammterörterungen des Werkes den speculativen Abschluss zu geben, „denn da, wo es darauf ankommt, das erfahrungsmässige, auf exakter Forschung und Folgerung ruhende Wissen zu ergänzen, zu systematisiren und zu einer vollständigen Weltanschauung abzurunden, da tritt die philosophische Speculation in ihre unveräusserlichen und unbestreitbaren Rechte“.

Der fünfte Abschnitt befasst sich demzufolge mit der speculativen Erörterung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur

Natur und Menschheit und zerfällt in die vier Capitel: 1. Das Wesen Gottes an und für sich, 2. Gott in seinem Verhältniss zur Welt, 3. Gott in seinem Verhältniss zum menschlichen Wesen, 4. Gott als Grund und Quell unseres Glaubens an ihn.

Was in den vorausgegangenen vier Abschnitten andeutend vorbereitet wurde, erhält im fünften seine ergänzende philosophische Begründung und abschliessende Auseinanderlegung. Mit logischer Schärfe wird dic Unhaltbarkeit des Naturalismus und Materialismus, des Pantheismus und Semipantheismus (Persönlichkeitspantheismus), sowie andererseits des Deismus nachgewiesen und der rein und streng theistischen Weltanschauung Bahn gebrochen. Alle Grundgedanken des in seiner Forschung sich aufbauenden echten Theismus finden hier ihre Begründung und die Nachweisung ihres inneren Zusammenhangs und ihrer Harmonie und Uebereinstimmung mit und unter einander.

Ueber das Verhältniss von Glauben und Wissen, über die Grenzen des menschlichen Erkenntnissvermögens wird hier triftiger geurtheilt, als Kant und Hegel urtheilten, von denen der Eine uns jede inhaltlich übersinnliche Erkenntniss ableugnete, der Andere uns oder doch sich absolutes Wissen andichtete.

Da der Mensch nicht absolut, sondern bedingt ist, so kann ihm auch kein absolutes Wissen zukommen, sondern nur ein begrenztes. So kann auch sein Wissen von Gott nur ein begrenztes sein, eben darum aber doch ein Wissen, welches wir wissenschaftlichen Glauben nennen können. Wie die Seele ihre eigenen Zustände uuterscheidet, so unterscheidet sie auch nothwendig das Bedingte vom Unbedingten. Das Unbedingte, das absolute Sein und Wesen, Gott, ist eine nothwendige Vorstellung, die sich uns aus der denkenden Betrachtung der Natur und unseres eigenen Wesens aufdrängt uud deren Inhalt wir Realität beimessen müssen. Dann aber muss das Unbedingte auch als schöpferische und schaffende Urkraft gefasst werden. Schaffen eben ist Hervorbringen aus nichts, weil es undenkbar ist, dass das Unbedingte sich selbst, sei es ganz, sei es theilweise, zu einem Bedingten mache.

Der Versuch einer Vermittelung zwischen Theismus und Pantheismus, der Semipantheismus (Persönlichkeitspantheismus) ist daher widersprechend und verfällt durch Zerlegung der göttlichen Substanz in Gott und Welt in unausgleichbare Widersprüche. Ebenso wenig kann die Urseele (Gott) Weltseele sein, sondern nur schöpferischer Urgeist von selbständiger, absoluter Substantivität, die Welt nur die Schöpfung des Urgeistes. Das Denkgesetz der Causalität fordert die Annahme einer ersten, unbedingten, absoluten

Ursache, weil es sonst lauter Wirkungen ohne Ursache geben würde. Der Schöpfungsbegriff involvirt nicht, dass Nichts von selbst in Etwas übergehe, sondern dass durch Etwas, Gott, ein anderes Etwas gesetzt sei. Der Schöpfungsakt ist und bleibt allerdings ein Mysterium, aber auch jeder andere Grenzbegriff involvirt ein Mysterium. „Denn das Mystische besteht begrifflich eben darin, dass wir uns bewusst sind, einen Gedanken haben, ein Sein annehmen zu müssen, und doch mit unsern Versuchen, es in einen Begriff zu fassen, ihn auszudenken, immer wieder scheitern, — das Denknothwendige und doch Unbegreifliche. Es ist nur ein Beweis von mangelnder Schärfe der Auffassung und des Urtheils, wenn man verkennt, dass wir von Mysterien umgeben sind und dass das Mystische ein unaustilgbares Moment des Denkens, Erkennens und Wissens ist.“

Der Verfasser leitet nun aus den bezeichneten umsichtigen Grundlagen eine Fülle ebenso scharfsinniger als tiefsinniger Folgerungen über Gott an sich und (in Cap. II) über Gottes Verhältniss zur Welt ab, wodurch der echte, reine und strenge Theismus in ein für den Unbefangenen helles Licht gesetzt wird und Einsichten gewonnen werden, welche der Pantheismus gar nicht und selbst der zu höheren Zielen strebende Halbpantheismus nicht entfernt zu gewähren vermag.

Wendet sich nun der Verfasser von der Betrachtung Gottes in seinem Verhältniss zur Welt (überhaupt) im III. Cap. zu jener des Verhältnisses Gottes zur Menschheit und zum menschlichen Wesen, so entfaltet er erst recht in unübertroffener Weise Bedeutung und Kraft der echt theistischen Weltanschauung bezüglich der Ethik, des Rechtes, des Staates, der Aesthetik, der Geschichte und Religion in reicher Fülle tiefgedachter Gedanken. Der gesammte Inhalt dieses hervorragenden Capitels enthält alle Grundgedanken, die in einer Theodicee ausgeführt werden könnten, so tief gefasst, dass nur einige wenige Fragen vom theistischen Standpunkt aus zur vollen Erledigung übrig bleiben dürften.

Beiläufig sei bemerkt, dass unsere Schilderung der Phänomenologie der Uebel, deren der Verfasser S. 707 gedenkt, dem weder widersprechen sollte, noch widerspricht, was der Verfasser S. 711 von den Uebeln als Hebeln der Entwickelung der Menschen, als Erziehungsmittel, als Medium zur Förderung des Guten sagt, eine Auffassung, welche in mehreren früheren Bänden unserer Philosophischen Schriften zur Sprache gekommen ist.*)

*) Philosophische Schriften von Franz Hoffmann, Erlangen, A. Deichert (1868—1879).

Den Schluss des sehr bedeutenden Werkes bildet (Cap. IV des V. Abschn.) die Betrachtung Gottes als Grundes und Quells unseres Glaubens an ihn.

Der Verf. stützt sich auf das Ergebniss der neueren culturhistorischen, ethnologischen und sprachwissenschaftlichen Forschungen von Burnouf, Klemm, Wuttke, J. G. Müller, Plath, Roth, Haug, Lepsius, Waitz u. s. w., nach welchen der Polytheismus nur allmälig aus dem dunkeln Schoosse eines ursprünglichen, unentwickelten, keimartigen Monotheismus hervorgegangen zu sein scheint. Die Vorstellung eines Endlichen setzte schon immer die des Unendlichen voraus, mochte sie ursprünglich auch unklar, unbestimmt, blosse Gefühlsperception gewesen sein. Die Vorstellung des Unbedingten ist ein ursprünglicher Faktor unseres Denkens. Die Beweise für das Dasein Gottes erzeugen nicht erst diese Vorstellung, sondern setzen sie voraus, und die Beweise gehen nur auf das Darthun ihrer objektiven Gültigkeit, die Realität ihres Gegenstandes. Kann die Idee des Unbedingten, die von Anfang der Menschheit vorhanden war uud bei allen Völkern angetroffen wird, nicht aus Anschauungen, nicht aus Reflexionen entsprungen sein, so muss sie ihren Ursprung in einer Einwirkung Gottes selbst haben. Es kann daher nur ein bestimmtes, ursprünglich unbewusstes Gefühl, eine durch unmittelbare Einwirkung Gottes entstehende Affektion der Seele sein, in welcher ihr das Dasein Gottes ebenso unmittelbar sich kund gibt, wie in der Sinnesempfindung das Dasein äusserer Gegenstände. Nicht das Bewusstscin und Selbstbewusstsein, wohl aber das Selbstgefühl der Seele, das Gefühl ihres eigenen Seins und Lebens involvirt zugleich ein Gefühl vom Dasein und Wirken Gottes. — Indem Gott schaffend und erhaltend in der menschlichen Seele sich offenbart, offenbart er sich zugleich der menschlichen Seele, wenn auch zunächst nur in der Form, die noch kein Glauben, kein Erkennen, kein Wissen, sondern nur die Grundlage und Möglichkeit desselben enthält. Für die weitere Ausführung dieser grundlegenden Gedanken verweist der Verfasser auf seine Psychologie *), und schliesst das vorliegende mit denselben bedeutsamen Worten, mit welchen er seine Psychologie geschlossen hatte.

*) Gott und der Mensch von H. Ulrici: Zweiter psychologischer Theil. Zweite vermehrte Auflage.

36.

Moderne Zustände. Von Alexander Jung. (Rostock, M. Werther, 1880.) 387 S.

Alexander Jung ist einer unserer edelsten und geistreichsten Schriftsteller, dessen zahlreiche Werke noch lange nicht genug beachtet worden sind. Wohl geniesst er einen weit über die Grenzen des deutschen Reiches hinaus verbreiteten Ruf. Aber gelesen und studirt wird er bis jetzt doch fast nur von der Elite der gebildeten Gesellschaft. Und diess trotzdem, dass seine Darstellungsart von so ausserordentlicher Schönheit ist, dass sich ihm in dieser Rücksicht nicht allzuviel in unserer Literatur an die Seite setzen lässt und trotzdem, dass er den Reichthum seiner tiefen Ideen in die klarsten und verständlichsten Formen zu kleiden weiss. Kein Wunder, dass auch in dieser genialen Schrift der Unmuth des im 81. Lebensjahre mit jugendlicher Geisteskraft und Geistesfrische schreibenden Verfassers über unverdiente Vernachlässigung sich Luft macht. Aber er weiss sich im Bewusstsein, dass seine Leistungen für die Welt nicht verloren gehen können und die Zeit ihrer Geltung kommen wird, darüber zu erheben und weit entfernt dem Pessimismus zu verfallen, erhebt er sich bei aller Schärfe der Verurtheilung des Verkehrten zu der edelsten optimistischen Weltanschauung, die überhaupt gedacht werden kann.

Sein Optimismus beruht indess nicht auf Unbekanntschaft mit oder der Theilnahmslosigkeit an den schweren und herben, nicht selten furchtbaren Leiden des zeitlichen Lebens der Menschheit und der empfindenden Naturwesen, sondern auf der tiefen Ueberzeugung, dass Gott, die unendliche Liebe, Alles zum endlichen Siege des Guten und zur Vollendung hinausführen wird. Zu diesem Siege an seinem Theil ein Scherflein beizutragen, entwirft er in vorliegender Schrift nach Vermögen ein Spiegelbild der Zeit mit ihren Schatten- und Lichtseiten. Wer wollte behaupten, dass Einem Manne in so mässigem Rahmen ein solches Spiegelbild auch nur in annähernder Vollständigkeit gelingen könne? Aber Hauptzüge nach Schatten und Licht lassen sich herausgreifen, ein Miniaturbild, wenn man es so nennen will, lässt sich entwerfen, und ein solches hat der Verfasser nach Inhalt und Form mit Meisterschaft entworfen. Es wird nicht fehlen, dass manchen Lesern Lob und Tadel etwas zu verschwenderisch ausgetheilt zu sein scheinen mag, aber wir müssen bezeugen, dass der Verfasser auch in den

lebhaftesten Schilderungen von Licht und Schatten Maass zu halten weiss, so grell Getroffenen manches Wort erscheinen mag.

Nach einer sehr interessanten Schilderung eines Abends bei Ludwig Tieck in Dresden, macht der Verfasser den Uebergang von der Romantik zum Modernen und führt uns nun die modernen Zustände in XXI Abschnitten vor. Um dem Leser einen Einblick in den Reichthum der Betrachtungen zu gewähren, müssen wir, um so mehr als wir auf alles Einzelne nicht eingehen können, die Uebersichten der verschiedenen Capitel angeben: 1. die sich verschleppenden Gifte in der heutigen Civilisation, 2. das Gründerwesen, der Weltkrach und die Kunst, 3. die Reclame, die Mystification und das Todtschweigen, 4. unsere Geselligkeit etc., 5. der Brief, die Correspondenzkarte und das Telegramm, 6. der Compromiss und breite Riss in der heutigen Freundschaft und Liebe, 7. das weibliche Doktorat etc., 8. galoppirende Schwindsucht der Seele und des Geistes auf dem Gebiete der Presse, 9. das socialistische Vereinswesen etc., 10. der bethörte Leichtsinn der Heutigen in Bezug auf den Tod, 11. die Monstre-Museen und Confusion in der laufenden, deutschen Literatur, 12. der hypermoderne Arthur Schopenhauer und Ziele seiner Anhänger, 13. der leibliche und geistige Arbeiter, 14. wie bewähren sich heute: „Klugheit, Gold und Erfolg?“ 15. Herabwürdigung geistiger Werke durch blosse Genuss- und Nützlichkeitsmenschen, 16. das Publikum, der Autor, die Kritik und das Honorar, 17. die Gefahren, welche gegenwärtig der deutschen Literatur drohen, 18. die heutige Geisteskrankheit in beiden Hemisphären, 19. Friedensworte zur Aussöhnung zwischen Deutschen und Franzosen etc., 20. Jean Paul, die heutige Philosophie und Naturwissenschaft, 21. Ueberlegenheit der Jetzigen.

Man ersicht aus diesem Ueberblick die Reichhaltigkeit und Vielseitigkeit der Betrachtungen. Der Stoff ist auch insofern wohl organisirt, als der Leser gleichsam durch Fegfeuer und Hölle zum Himmel der Versöhnung geführt wird. Vom Philosophen der zugleich Dichter und Literat ist, darf man keine Schulphilosophie in wohlabgezirkelten Paragraphen oder gar eine Systematik more geometrico erwarten. Der Verfasser ist fern von allem Schulzwang, in freier Beweglichkeit des Gedankens sich ergehend, ohne darum logisches Denken zu vernachlässigen. Darum versieht er auch in Mithülfe seines wohlbemessenen Periodenbaues, seiner plastischen Sprachgewalt, seiner stets gewählten, edlen, sich der jedesmaligen Gedanken- und Gefühlsstimmung anpassenden, ja anschmiegenden Ausdrucksweise eine anmuthende Schönheit der Darstellung, wie sie, besonders in philosophischen Schriften nur selten anzutreffen

ist. Es gehört schon eine höhere und feinere Bildungsstufe dazu, um diese formellen Reize der Schrift recht zu empfinden, zu würdigen und zu geniessen. Was nun den Inhalt betrifft, so interessirt uns vorwiegend der philosophische Gehalt desselben und die Art und Weise, wie sich derselbe im Sreite gegen falsche Philosophie und Lehre bethätigt. Die Begründungsweise seiner philosophischen Weltanschauung tritt zurück gegen die Unmittelbarkeit der felsenfesten Ueberzeugung des Verfassers von der unverbrüchlichen Wahrheit seiner inhaltlich tiefsinnigen Gedanken. Dies wird unseren Philosophen weniger genügen, aber um so tiefere Wirkungen auf noch unbefangene, allem Höheren offene Gemüther üben.

Dem Verfasser gilt Gott, wie er schon in einer früheren Schrift ausgesprochen hat*), für das Gewisseste alles Gewissen. Er ist das einzige Absolute und damit der absolute Geist, weil ein bewusstloser Gott nicht absolut, unbedingt, nicht seiner selbst, noch eines Andern mächtig sein könnte, und folglich nicht Schöpfer eines Weltalls. Das Weltall selbst kann er nicht sein, weil er weder aus unendlichen noch aus endlichen Einzelheiten zusammengesetzt sein kann, sondern die Urbedingung und zwar die schöpferische Urbedingung des Weltalls ist. So ist er der überweltlich ewig in sich vollendete, seiner ewigen Natur mächtige Urgeist und, weil von nichts ausser ihm genöthigt, darum der freie Schöpfer des Weltalls, in welchem er seine Unendlichkeit abbildet. Seine Unendlichkeit ist unendliches Wissen, unendlicher Wille und Liebe, unendliche Macht. Die Geisterwelt schaffend, schafft er freie Wesen, bestimmt zur freien Einigung mit ihm. In der Naturwelt schafft er die Stätte der Verwirklichung der Geisterwelt. Durch alle wegen möglichen Missbrauchs und Verkehrung des freien Willens der geistigen Wesen erfolgen könnenden und factisch erfolgten Katastrophen der Weltgeschichte führt Gott die Geister- und Naturwelt dem Ziele der Vollendung in der allseitigen Einigung mit seinem göttlichen Willen zu. Dass die Philosophie diesen Höhepunkt der Erkenntniss im Kern der Sache durch Baader erreicht hat, hebt der Verfasser nicht mit derjenigen Prägnanz hervor, die eigentlich gefordert war, aber er deutet sie bestimmt genug damit an, dass er (S. 259—260) von ihm sagt, dass es ihm gelungen sei, den Theismus und damit die wahrhafte Persönlichkeit zur Anschauung zu bringen. Darin liegt doch ausgedrückt, dass dem Verfasser die Gotteslehre der andern grossen, von ihm ge-

*) Panacee und Theodicee. Illustrationen, Caricaturen der Gegenwart und Grundlinien einer neuen Weltanschauung. 2 Theile, Leipzig, Brockhaus, 1875.

feierten deutschen Philosophen nicht oder doch weniger genügte. Die philosophische Begründung dieser Fundamentallehre ist aber auch nach dem Verfasser von unermesslich weit reichender Bedeutung. In ihr ist in nuce die gesammte Philosophie eingewickelt, in welcher Einwickelung sie aber Baader keineswegs gelassen, wie das nicht geringe Maass seiner Ausführung zeigt*). Gleichwohl bezeichnet Baader nur den Anfang einer Epoche des philosophischen Theismus und noch lange nicht deren Vollendung.

Wir können nur mit kurzen Worten auf das vielfältig Brillante hinweisen, welches der Verfasser in den neun ersten Capiteln seiner Schrift vorträgt. Ueberall zeigt sich darin die berechtigte Opposition gegen den theoretischen, wie gegen die mancherlei Erscheinungsformen des praktischen Materialismus. Im zehnten Capitel warnt der Verfasser mit Recht vor dem bethörten Leichtsinn der Heutigen in Bezug auf den Tod. Er hat hier die Pantheisten und Materialisten im Auge und widmet der Unsterblichkeit einen glänzenden Dithyrambus, indem er die tiefe Bedeutung der Reue hervorhebt und seine Verwerfung des Pessimismus durch Hinweisung auf Shakespeare, besonders seinen Hamlet und den genialen Humoristen Bogumil Goltz, illustrirt. Eines der interessantesten Capitel des Buches ist das Zwölfte: Der hypermoderne Arthur Schopenhauer und Ziele seiner modernen Anhänger. Es liess sich erwarten, dass er den verwilderten bizarren Antipoden des Theismus besonders auf's Korn nehmen werde. Sein Genie an sich weiss er in seiner enthusiastischen Art nicht hoch genug zu stellen, schreibt ihm auch in einzelnen Partien, besonders in der Aesthetik, erhebliche Verdienste zu, geht aber um so schärfer bezüglich seiner Metaphysik und Ethik mit ihm in's Gericht. Und diess mit vollem Rechte. Dem Verfasser ist Sch. kein antiker, kein scholastischer, kein blasirter, kein moderner Geist, sondern ein hypermoderner, „weil er hoch über dem Modernen dachte, philosophirte, producirte.“ Wir wollen diese Bezeichnung nicht anfechten, sofern wir sie nicht gerade in entschiedenem Widerspruch mit unserer Behauptung finden, dass er ein indisch-buddhistischer Geist gewesen ist, ein Rückfall über das eigentliche sogenannte Antike, ein Rückfall um circa dritthalbtausend Jahre in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes, nur in moderne und nicht glanzlose Formen eingekleidet. Die Behauptung des Verfassers, dass Kant einstweilige

*) Die Hauptpunkte sind übersichtlich zusammengefasst in den zwei sich wie theoretische und praktische Philosophie verhaltenden Schriften: 1. Die Weltalter: Lichtztrahlen aus Baaders Werken; 2. Societätsphilosophie Baaders, 2. Auflage, 1865.

Grenzen der menschlichen Vernunft anerkannt (behauptet) habe, können wir nicht unterschreiben. Die Grenzen, welche Kant der menschlichen Vernunft stecken wollte, waren in seinem Sinne bitterlichst definitive, für das gesammte Leben der Menschheit im Diesseits gültig sein sollende. Dies war ja der — nach Mendelssohns Meinung alles zermalmende — Trumpf, den Kant gegen allen Dogmatismus, d. h. gegen jede wirkliches, wahres Wissen vom Wesen der Dinge behauptende Philosophie ausspielte und womit er für alle Zeiten den Streit der Philosophen geschlichtet haben wollte, ein Trumpf der seinen genialen Nachfolgern in der Philosophie, Fichte, Schelling, Hegel, so empörend war, dass sie sich Kant wohl zum Trotz bei aller Hochachtung in die kühnsten Ausschreitungen lieber stürzten, als ein so unträgliches Joch auf sich zu nehmen, ein Trotz, der in dem Letztgenannten (Hegel) zum reinsten Widerspiel Kants bis zu der Behauptung absoluten Wissens sich steigerte.

Und hat nicht Baader die Einschränkung der Vernunft auf das apriorische Formale (das Logische, das Kant metaphysisch nannte, um doch noch mit etwas Metaphysischem paradiren zu können) und das Empirische, also die Leugnung der Erkennbarkeit des Uebersinnlichen, mit den stärksten Ausdrücken verworfen und als die Geistesflachheit begünstigend bezeichnet*)? In der That führte der Zwiespalt in Kant auf der einen Seite zum falschen Idealismus und Pantheismus, der dann in Materialismus umschlug, auf der anderen Seite zum Empirismus, dem noch stets der Materialismus gefolgt ist.

Das Ding an sich ist für Kant, soweit er sich selbst nicht widerspricht, nur Grenzbegriff, allenfalls bildlich gesprochen der Meilenstein unserer (angeblichen) Unwissenheit bezüglich alles übersinnlich Wesenhaften und verträgt darum nicht die ihm vom Verfasser angesonnene theoretische Erhebung zur absoluten Persönlichkeit**). Theoretisch weiss Kant nichts von Persönlichkeit, weder von einer unbedingten noch von einer bedingten. Nur aus moralischen Gründen wird von ihm in der praktischen Philosophie der Glaube an Gott als Urpersönlichkeit, an Freiheit des Willens (in verzwickter Art) und Unsterblichkeit postulirt. Es ist nicht Kantisch mit dem Verfasser zu sagen, dass die wissenschaftliche Forschung das Ding an sich noch nicht in ihren Bereich bekommen

*) Werke Baader's II, 324, VI. 305, 323 und an anderen Stellen.

**) Eine solche theoretische Erhebung — nicht ebenso der Glaube an die Persönlichkeit Gottes aus moralischen Gründen — würde für Kant nach Lange's Ausdruck nur eine Begriffsdichtung gewesen sein.

habe, sondern nach Kant soll und kann es niemals mit Erfolg in ihren Bereich gezogen werden und gerade diess wird von ihm an den „Dogmatisten“ getadelt, dass sie es in den Bereich der theoretischen Forschung zu ziehen versucht hätten, wie er nach falschen Voraussetzungen meint, ohne allen wissenschaftlich befriedigenden Erfolg. Von Schopenhauer würde Kant behauptet haben, dass er in den von ihm verurtheilten, wie Mendelssohn, schwerlich mit sich einstimmig, meinte, zermalmten Dogmatismus zurückgefallen sei, nur anders und noch anmaassender, ja verrückter als seine dogmatistischen Vorgänger. Denn nicht theoretisch, wohl aber praktisch, aus moralischen Gründen, ist Kant bezüglich Gottes, der Willensfreiheit (überhaupt genommen) und der Unsterblichkeit mit seinen dogmatischen Vorgängern, besonders mit Chr. Wolff, einverstanden, während er Schopenhauer's angebliche Um- und Fortbildung seines Kriticismus mit sittlicher Entrüstung noch viel mehr als Fichte's Idealismus zurückgewiesen haben würde. Auch der Verfasser lässt es an solcher sittlichen Zurückweisung nicht fehlen und bezeichnet den Schopenhauer'schen Willen zum Leben als ein unmoralisches (widermoralisches) Ding, als dumm und blind, Brunst und Grausamkeit. Der Schopenhauer'sche Wille schrumpft nach ihm durch exorbitante Verallgemeinerung zum Tode ein, und wenn er ihn degradirt nennt, so will er doch wohl damit sagen, dass er ihn zu einer blinden Naturkraft herabsetzt, wonach sich der sich anfangs hyperidealistisch gebehrdende Schopenhauer im Grunde als Naturalist (mit falsch mystischer Verbrämung) enthüllt. Ja, der Verfasser scheut sich nicht, den Schopenhauer'schen Willen zum Leben ein teuflisches Ungeheuer zu nennen. Wir fügen nur hinzu, dass bei Schopenhauer nur greller und nackter hervorbricht, was dem Wesen nach in jedem Atheismus, ja in jedem consequent ausgebildeten Pantheismus liegt. Wenn der Verfasser unter andern Vorwürfen auch den gegen Schopenhauer vorbringt, dass er Baader, soweit es ging, ignorirt habe, während er von ihm sehr viel hätte lernen können, so ist damit viel zu wenig gesagt. Denn Sch. hätte aus Baader nicht bloss die Haltlosigkeit seines Systems ersehen können, sondern auch, was mehr ist, die ewig wahren Grundzüge des philosophischen Theismus, deren Begründung für die Philosophie ihm der Verfasser selbst (S. 249—260) zuschreibt, die also doch bei den anderen namhaften Philosophen in voller Reinheit gefehlt haben muss. Die nächst folgenden Capitel (XIII—XV) sind sehr reich an tiefen und triftigen Gedanken. Im XV. Capitel treffen wir nun auch die Behauptung (S. 162), dass alle bisherigen Lösungen des Problems vom Ursprunge des

Uebels gescheitert seinen. Wir müssen daher gespannt auf die Andeutungen sein, die er zur endgültigen Lösung dieses Problems versucht. Die Grundbehauptung, auf die er sich zu stützen unternimmt, ist in dem Satze ausgesprochen: „Gott selbst darf nie mit dem Vorhandensein des Uebels in Zusammenhang gebracht werden, also auch nie für dasselbe verantwortlich gemacht werden.“ Allein wenn Gott Selbst absolut in keinerlei Zusammenhang mit dem Uebel (dem moralischen und dem physischen) stände und wissenschaftlich zu bringen wäre, so müsste es Quelle oder Ursprung in einer Macht (einer idealen oder reellen) ausser und neben Gott haben und man würde mit dieser Annahme in einen absoluten Dualismus verfallen, den der Verfasser doch sonst nicht anerkennen will. Wäre nicht Gott, so wäre auch die Welt nicht und überhaupt nichts, also auch kein Uebel, wenn Gott, wie der Verfasser zugibt, Schöpfer der Welt ist. Folglich kann Gott nicht ausser allem Zusammenhang mit dem Uebel stehen, da nur in der Welt Uebel sein kann und die Welt selbst nicht ohne Gott sein kann. Es kann sich also nicht darum fragen, ob Gott mit dem Uebel in irgend einem Zusammenhang steht, sondern es ist zu fragen, in welchem Zusammenhang er mit ihm steht, ob in einem solchen, welcher ihn zum bewusst wollenden Urheber des Uebels (des moralischen und des physischen) macht, oder in einem solchen, welcher ihn zwar zum Urheber der Welt und der Einzelngeschöpfe mit ihren Anlagen, darum aber nicht auch zum Urheber des in der Welt und den Geschöpfen ausgebrochenen Uebels macht. Die Möglichkeit des Uebels, des moralischen, wie des physischen, erweist sich aus seiner Wirklichkeit; denn wie könnte wirklich sein, was nicht möglich wäre. Woher nun diese Möglichkeit? Nimmermehr aus einer idealen oder realen Macht, die unabhängig von Gott selbst ihm gegenüber ein Absolutes wäre. Zwei Absolute sind undenkbar. Also muss die Möglichkeit des Uebels irgendwie in Gott selbst begründet sein, ohne dass er darum der Urheber der Wirklichkeit des Uebels zu sein brauchte, ja auch nur sein könnte. So muss denn die Möglichkeit des Uebels in Gottes Vernunft selbst ewig begründet sein, wie die Möglichkeit der Welt ewig in ihm begründet ist. Die Möglichkeit der Welt und die Möglichkeit des Uebels sind untrennbar und wie jene gut, ein Gut ist, so ist diese gut, ein Gut, weil ohne sie weder Welt noch Weltgeschichte möglich wären. Die Möglichkeit des moralischen Uebels ist bedingt durch die Natur der Geistigkeit selbstbewusst wollender Geschöpfe. Geistige Wesen konnte Gott nicht durch irgend eine Macht ausser oder über ihm gezwungen, sondern vermöge seiner

unendlich vollkommenen Vernunft nur als freie, mit freier Entscheidungsmacht des Willens bezüglich des Guten und des Bösen begabte Wesen schaffen, weil nur freie Entscheidung des Willens der geistigen Geschöpfe sittliche Einigung mit dem guten Willen Gottes ermöglichen konnte. Sittliche Einigung mit Gottes vollkommen gutem Willen ist freie Einigung und freie Einigung setzt die Möglichkeit und das Vermögen negativer Entscheidung des Willens voraus und ohne Verleihung des Vermögens des sich frei bestimmenden Willens konnte es keine sittliche Einigung mit Gottes Willen, keinen Gehorsam unter seine göttlichen Gebote geben. War das Vermögen zur guten Willensentscheidung gegeben, so konnte die mögliche negative Entscheidung nur die Schuld des Geschöpfes und nicht die Schuld Gottes sein. Gott ist schuldlos am Bösen, wie schon der vorchristliche Platon sagt, die Schuld ist des sich widergöttlich entscheidenden Geschöpfs und es hat die gesetzlichen unausbleiblichen Folgen zu tragen, die nun auch als physische Uebel empfunden werden. Wenn Gott physische Uebel verhängt, so verhängt er sie nie als Zweck, sondern stets nur als Mittel zum Zweck der Besserung, der sittlichen Förderung. Danach ist zu berichtigen, was der Verfasser des weiteren über Sünde, Sündenfall, das Seiende, das Sein-Sollende und Nichtsein-Sollen, nicht unverworren vorbringt. Nach seiner springenden Art geräth der Verfasser dann auf die Lehrkunst und sagt darüber Dinge, die man nur mit erheblichen Einschränkungen annehmen kann. So wenn er als obersten Grundsatz aufstellt: ein hervorragendes literarisches Product hat man immer wieder in sich aufzunehmen. Also: ein treffliches Buch muss von Zeit zu Zeit stets auf's Neue gelesen werden. Der Inhalt der lebhaften Besprechungen über Publikum, Autor, Kritik und Honorar, die Gefahren der gegenwärtigen deutschen Literatur, der heutigen Geisteskrankheit in beiden Hemisphären bringen eine Fülle von edlen Anregungen in steter Hinweisung auf die Schäden, welche Religionslosigkeit, Abwendung vom Idealen, Hingeben an den landläufigen Materialismus gebracht haben. Dennoch verzweifelt der Verfasser nicht und hält sich überzeugt, dass nach der Herstellung des deutschen Reiches ein neuer Aufschwung in Poesie und Philosophie folgen werde. Den Höhepunkt seiner Anklagen gegen die Verkehrtheit weitverbreiteter irreführender Zeitrichtungen erreicht der Verfasser im XVIII. Capitel: „Die heutige Geisteskrankheit in beiden Hemisphären". Unter Geisteskrankheit versteht er nur secundär die eigentlich sogenannte Geistes-Krankheit, primär die Fülle der einseitigen, verzerrten, barocken, extremen Gedankenverirrungen, die

sich über Europa und Amerika ergossen haben. Er behauptet, es habe sich aus einem der enormen Vielseitigkeit der Bestrebungen entsprungenen Ueberschuss an Geist, aber an ungeregeltem, bei Abnahme an Genies ein Geist gebildet, der sich in den tollsten Geistesprodukten kund gebe. Den Hauptquell dieser Verirrungen sucht er in der Verbreitung des je weniger wissenschaftlich begründeten, um so fanatischer festgehaltenen Naturalismus, dem eine geniale Begabung, die sein Feind hätte sein sollen, in furchtbarer Verblendung zu Hülfe gekommen sei, Arthur Schopenhauer. Das weitere Detail muss man in der gedankenreichen Schrift selbst nachlesen.

Die Friedensworte des XIX. Cap. zur Aussöhnung zwischen Deutschen und Franzosen auf dem Gebiete der heutigen Literatur gehören zu dem Edelsten und Schönsten der gesammten vorliegenden Schrift. Es war wohlgethan, dies alles den Franzosen zu Gemüth führen. Möge es von ihnen beherzigt werden! Das XX. Cap. „Jean Paul, die heutige Philosophie und die Naturphilosophie", ist besonders dadurch interessant, dass der Verfasser zeigt, wie Jean Paul Richter, der geniale Romandichter, zugleich geistvoller Philosoph war — wie Lessing, Goethe und Schiller es auch waren — und zwar theistischer Philosoph, der bereits das Bereich des Unbewussten im Menschen zu würdigen wusste ohne sich der Ausschreitungen dieses Begriffs schuldig zu machen, wie v. Hartmann in unseren Tagen, und mit tiefgedachten Gründen den Materialismus bekämpfte. Hatte der Verfasser durch das ganze Buch hindurch vielfältig die Schattenseiten der Zeit mit scharfem Griffel bezeichnet, so wusste er doch im Schlusskapitel (dem XXI.): „Ueberlegenheit des Jetzigen", die Lichtseiten der Zeit, ihre grossen und dem Früheren in den meisten Richtungen überlegenen Leistungen in wahrhaft glänzendes Licht zu stellen.

37.

Monaden und Weltphantasie von Prof. Dr. J. Frohschammer. München, Ackermann 1879. (X, 181 S.) 8°.

In der Vorrede dieser Schrift macht der Verfasser einen gänzlich missglückten, unzutreffenden Ausfall gegen mich bezüglich meiner Recension seiner früheren Schrift: Die Phantasie als Grund-

princip des Weltprocesses im III. Hefte des XIII. Bandes dieser philosophischen Zeitschrift, worüber ich am Schlusse dieser Recension einige Worte sagen werde. Vorerst will ich unbeirrt und gerecht, wie ich immer zu sein strebte, die vorliegende neue Schrift einer Beurtheilung unterziehen. Sie zerfällt nächst einer kurzen Einleitung in zwei Abtheilungen: I. Die schöpferische Weltphantasie und die Erklärung des Weltprocesses aus derselben mit vielen Unterabtheilungen und Schlussbemerkungen; II. die Monaden und die Erklärung des Weltprocesses durch dieselben. Die erste Abtheilung gewährt eine kurze Uebersicht des Inhaltes des früheren Werkes. Diese sorgfältig geführte Recapitulation kann allen denjenigen willkommen sein, welche den Standpunkt des Verfassers kennen lernen wollen, ohne zu dem früheren Werke selbst zu greifen. Bestimmter als in dem Hauptwerk wird hier der Versuch gemacht, den gesammten Weltprocess in Form und Stoff, Geist und Natur, aus der hypothetischen Weltphantasie abzuleiten, aber auch hier ist der Verfasser seiner Sache so wenig sicher, dass er nicht weiter geht, als zu behaupten (S. 14), die Ableitung der Natur (des Stoffs, der Materie) und des Geistes aus Einer Wurzel oder Quelle sei wenigstens nicht geradezu unstatthaft, sondern empfehle sich aus Gründen der Analogie, wobei also nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch gemacht wird. Man sieht hier deutlich, dass diese (hypothetische) Theorie nur eine Nachbildung der Schelling-Hegel'schen Philosophie ist, indem sie aus der „Weltphantasie" ableiten will, was Schelling und Hegel aus dem Absoluten unmittelbar abzuleiten versuchten. Ich habe meine Recension des früheren Werkes des Verfassers nochmal nachgelesen und finde keinen Anlass, etwas Wesentliches davon zurückzunehmen.

Hinzufügen könnte ich nur noch, dass diese Weltphantasie, wenn man sie richtiger als Weltseele auffassen wollte, entweder das Absolute selbst sein müsste oder nicht. Im ersten Falle hätten wir nichts Anderes, als den Pantheismus vor uns, im zweiten Falle könnte es von vornherein nicht zweifelhaft sein, ob die Weltphantasie oder richtiger Weltseele absolut oder nicht absolut zu denken wäre. Sie könnte nur geschaffen sein, da ein absoluter Dualismus jedenfalls unstatthaft ist, und dann müsste ihr Gott alle Fähigkeiten, Vermögen Kräfte anerschaffen haben, durch deren ebenfalls von Gott ermöglichte Bethätigung sie aus sich den Weltprocess, das explicirte Weltall, hervorbrächte. So wäre Gott mittelbar der Urheber der Weltprocesse, wie er ohne Annahme der Weltseele unmittelbar wäre. Was wäre nun durch Einschiebung der unmittelbar von Gott geschaffenen Weltseele für die Erklärungen

der Negativitäten des Weltprocesses, der Uebel und des Bösen gewonnen? Rein gar nichts. Die Erklärung der Negativitäten des Weltprocesses muss mit anderm Maasse, dem Maasse Baaders, gewonnen werden. Wenn die angenommene Weltseele selbst schon Bewusstsein und Willen hätte, so müsste sie sich zum Guten oder zum Bösen bestimmen können und die Möglichkeit der Zerwürfnisse wäre schon in sie hineingetragen, was für ihre Bildungen verhängnissvoll sein würde. Ist sie aber nicht bewusstwollend, sondern nur die Potenz des Bewusstseins und Willens, wie kann sie dann aus sich befähigt sein, sich zur Actualität (in ihren Bilduugen) überzuführen? Ist es aber Gott, der es durch sie bewirkt, so ist Gott doch wieder der Alles iu Allem Wirkende und das Mittelglied der Weltphantasie (die besser Weltseele zu nennen wäre) erweist sich unnöthig und überflüssig, wenigstens zur Erklärung der Weltnegativitäten, die ihren Grund nur haben können in dem Willen Gottes, geistige und folglich freie Wesen zu schaffen.

In der zweiten Abtheilung seiner Schrift unterstellt der Verfasser die monadologischen Systeme und Anläufe einer in Vielem scharfsinnigen Kritik. Zuerst wird die Monadologie des Leibniz und des Herbart in Betracht gezogen, dann der Monadologismus neuerer Philosophen: J. H. Fichte's, Moritz Carrière's, Hermann Ulrici's, während Lotze, Fechner, Drossbach, Bahnsen nur berührt, aber nicht näher beleuchtet werden. Zum Schluss folgen noch kurze Bemerkungen über die Monadenhypothese neuerer Naturforscher: Ph. Preyer, K. Nägeli, Häckel, Zöllner. In der Kritik des Leibniz wird die Untersuchung vermisst, ob sein System rein theistisch oder halbpantheistisch (persönlichkeits-pantheistisch) gewesen ist. Der Verfasser sagt (S. 91): „Obwohl an sich die Monaden als unveränderlich, als unzugänglich für alle äussere Naturgeschehen und daher auch als unzerstörbar betrachtet werden, so hält sie Leibniz doch nicht für unentstanden und also nicht für absolutes Urprincip des Daseins. Vielmehr lässt er sie, seiner theistischen Weltauffassung gemäss, durch Gott entstehen. Er fasst sie auf als Ausstrahlungen (Effulgurationen) Gottes als der Urmonas.“ Hier wäre die Entscheidung der Frage erforderlich gewesen, ob man denjenigen Recht geben kann, welche den Ausdruck: Effulgurationen bildlich verstanden wissen wollen, oder denjenigen, welche den Ausdruck im eigentlichen Ernste gedeutet haben. Im ersten Falle wäre der strenge Theismus des Leibniz aufrecht erhalten, im zweiten wäre Leibniz dem Halbtheismus verfallen (dem Verschmelzungsversuch von Theismus und Pantheismus, den jedenfalls seine geistreichsten Jünger, Lessing und Herder,

ernstlichst aufgestellt haben, wie später in ihrer Weise Schelling, Weisse, Lotze u. s. w.). Den Unterschied, ja beziehungsweisen Gegensatz des Herbart von Leibniz hebt der Verfasser sehr stark hervor. Aber die Art, wie Herbart Gott zu Hülfe nimmt (der ihm nicht Schöpfer der Realen oder Monaden ist, da die ihm absolut sind, wie die Atome Leukipps, Demokrit's, Epikur's), um eine teleologisch wirkende Macht zur Erklärung der organischen Bildungen etc. zu gewinnen, hätte einer schärferen Beleuchtung bedurft, da sie in Herbart's theoretische Philosophie gar nicht passt, sondern nur einem auf Wahrscheinlichkeitsgründe gestützten Glauben angehört.

Mit gutem Grunde behauptet der Verfasser, dass J. H. Fichte Leibniz und Herbart zu vereinigen versuche, indem er von jenem das Vorstellen der Monaden, von diesem die Wechselbeziehung mit anderen Realen (Monaden) annehme. Nach ihm finde Präexistenz, Fortpflanzung und Neuschöpfung zugleich statt, was ohne Widerspruch kaum zu verbinden sei. Man könnte allerdings darauf gespannt sein, wie Fichte diesen Einwand zu entkräften versuchen würde. Bezüglich Carrière's ist besonders bemerkenswerth, dass der Verf. ausdrücklich sein Streben, Pantheismus und Theismus zu verbinden, mit Recht verwirft, da Gott in den oft so grauenvollen Weltprocess verflochten zu denken, der Idee von Gott nicht entspreche. Aber warum wird der Verf. hier nicht auf bestimmte Weise zur Unterscheidung des gemeinen Pantheismus vom Persönlichkeitspantheismus und dieses von dem strengen Theismus geführt? Wie kann er sich der Vorstellung hingeben, der Verflechtung Gottes in den Weltprocess durch Einschiebung der „Weltphantasie“ zwischen Gott und nicht sowohl die Welt als vielmehr die Explication der „Weltphantasie“ zur Welt zu entkommen? Muss er als Theist, der er doch im Grunde sein will, zuletzt seine Weltphantasie als von Gott geschaffen erachten, so ist sie kein wahrhaftes Mittelglied zwischen Gott und Welt, sondern die Welt selbst, nur im Zustand der Involution, der Nichtexplication, gedacht, oder doch als Einheit aller Weltwesen und Weltprocesse, wenn sie zumal mit jener gesetzt sein sollen. Gott wird nur dann nicht in den Weltprocess verflochten, wenn er die Welt nicht selbst ist, sondern deren Schöpfer.

Weil H. Ulrici auch zu den Monadologen zählt, glaubt der Verf. ihn an Carrière anschliessen zu können, während H. Lotze als Persönlichkeitspantheist hier oder vorher hätte dargestellt und beurtheilt werden sollen. Dies um somehr als Lotze, gleichviel ob mit vollem Recht oder nicht, einem grossen Theil der deutschen

Philosophen als der grösste deutsche Denker unter den Lebenden gilt. Denn Ulrici huldigt dem strengen Theismus. Dies scheint der Verf. zwar bestreiten zu wollen. Aus der Behauptung Ulrici's, dass der Akt der Weltsetzung und das Sein der Welt in Eins zusammenfielen, folgert der Verf., dass es sonach keine Schöpfung, sondern nur ein ewiges göttliches Schaffen gebe, das Geschaffene sei dann nicht, sondern es werde nur immer ohne eigentlich zu sein. Allein das Sein der Welt ist eben durch den Akt der Weltsetzung gesetzt und nur dies will Ulrici mit der Behauptung des Zusammenfallens in Eins des Aktes der Weltschöpfung mit dem Sein der Welt sagen. Lehrt Ulrici ein göttliches Schaffen, so lehrt er göttliche Schöpfung. Schaffen und Schöpfung sind gar nicht zu trennen und man kann Schöpfung nur als Akt des Schaffens und als Produkt desselben unterscheiden. Gerade der theistische Schöpfungsbegriff überwindet die beiden Extreme des Pantheismus (Alleinthätigkeit des Absoluten in allen Wesen) und des Deismus (Wirkungs- und Thatlosigkeit des Absoluten im überweltlichen Jenseits). Der Verf. scheint, indem er jenem entgeht, diesem zu verfallen. Nach dem Verf. soll es der Monadologie Ulrici's an einem immanenten fruchtbaren Weltprincip fehlen und diesem Fehler soll die Hypothese der „Weltphantasie" abhelfen. Allein es ist oben gezeigt worden, dass sie keine Abhülfe leistet, und dass es überhaupt keiner Abhülfe bedarf. Was abzuleiten ist, die bedingte Selbstthätigkeit der natürlichen und die Selbstwilligkeit der geistigen Wesen kann in letzter Instanz immer nur aus Gottes Verleihung abgeleitet werden und daran ändert das versuchte Zwischenschieben eines angenommenen Mittelgliedes nicht das Mindeste. Wer eine andere Erklärung durchsetzen will, verfällt entweder, wie der Verfasser einem phantastisch verworrenen Deismus, oder einem Atheismus, der sich entweder zu einem absoluten materialistischen Atomismus oder zu einem ebenso absoluten spiritualen Monadologismus zu gestalten sucht. Den Gipfel seiner Verworrenheit ersteigt der Verf. in den Schlussbemerkungen seiner misslungenen Beurtheilung Ulrici's (S. 165—66). Da soll zwischen blindem Zufall und Gott eine dritte Möglichkeit berechtigt sein: Gesetzmässigkeit, die doch ebensowohl ewig und thatsächlich sein könnte, als blinder Zufall. Also eine Gesetzmässigkeit, die doch nicht von Gott begründet wäre! Und dies soll, da doch Gott dabei bestehen soll, nicht auf Dualismus hinauslaufen? Und nicht auf einen im Jenseits der Welt unthätig verharrenden deistisch gedachten Gott? Ich ermüde, die andern Verworrenheiten dieses Passus hervorzuheben.

So vieles Anerkennende nun eine gerechte Kritik bezüglich verschiedener Partieen der Beleuchtungen der monadologischen Systeme (die der Verf. auswählend heranzieht, denn andere, wie jene Krause's, Ritter's, Petöcz's, Röse's etc. übergeht er ganz, Lotze's erwähnt er nur) aussprechen kann, so ist doch der Zweck der Schrift, der Hypothese der Weltphantasie Bahn zu brechen, gänzlich verfehlt. Denn er hat weder den Grundgedanken aller theistischen Monadologie widerlegt, noch im Mindesten Haltbares für seine Hypothesen beigebracht. Der Grundgedanke der theistischen Monadologie besteht aber in der unwiderleglichen Behauptung, dass das Weltall aus von Gott geschaffenen individuellen Wesenheiten und deren Verbindungen bestehe. An dieser Lehre, welche mehr als je ihrer völligen Ausbildung entgegengeht, hat der Verf. nicht einmal zu rütteln vermocht und wenn er es versuchte, würde es eine furchtlose Arbeit werden.

Wenn der Verf. zuletzt noch die Monadenhypothese neuerer Naturforscher guten Theils mit Scharfsinn beleuchtet, wo namentlich Preyer, Nägeli, Haeckel (vorübergehend Dubois-Reymond) und Zöllner zur Sprache kommen, so begrüsst er diese Erscheinungen mit Recht als die Anfänge einer Abwendung vom Materialismus. So lange aber diese Forscher mit Ausnahme Zöllner's im Atheismus stehen bleiben, kann ihre Monadologie nur zu dem der absoluten materialistischen Atomistik analogen Unsinn der Voraussetzung einer unermesslichen Anzahl dem Sein nach absoluter halbspiritualer Wesenheiten führen. Eine Vielheit dem Sein nach absoluter Wesenheiten, die dem Weltprocess vorausgesetzt werden, ist und bleibt Unsinn. Konnte der Verf. Zöllner bezüglich der Behauptung empfindender Atome (Monaden) mit Preyer, Nägeli und Haeckel zusammenstellen, so passt er in der Hauptsache, wiefern er entschiedener Theist ist, doch gar nicht in diese Gesellschaft. Zöllner überragt sie Alle an Tiefe des Geistes um ein sehr Beträchtliches, und seine hervorragenden genialen Leistungen versprechen mit dem völligen Sturz des Materialismus eine neue Aera der Naturwissenschaft.

Der Verfasser erhebt in der Vorrede seiner Schrift heftige Vorwürfe gegen meine Recension seines Werkes über die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses, ohne auch nur einen einzigen meiner Gründe gegen seine, wie ich behaupte, willkürliche, unlogische und verworrene Aufstellung zu entkräften oder es auch nur zu versuchen. Ich kann getrost die deutschen Philosophen auffordern, meine Recension zu prüfen und halte mich überzeugt, dass nicht ein Einziger auf die Seite des Verfassers treten wird, wenn

auch nicht Alle Alles theilen werden, was ich in jener Recension vorgetragen habe. Theisten, Pantheisten und Persönlichkeits-Pantheisten (die leszteren werden wohl im jetzigen Stadium der deutschen Philosophie in der Mehrheit sein) werden begreiflicherweise nicht einstimmig urtheilen, aber nach meiner Erwartung werden sie Alle, wenn sie sich aussprechen wollen, Front gegen Frohschammer machen. Wer sich über meine Stellung zu Baader und über Baader's Lehre selbst unterrichten will, möge das Bezügliche in den fünf Bänden meiner philosophischen Schriften, denen nächstens der sechste Band folgen wird, vergleichen. Ein Hauptartikel dieses sechsten Bandes wird eine orientirende Abhandlung über die Stellung Baader's in der Geschichte der deutschen Philosophie bringen. (Ist jetzt erschienen.)

38.

Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Benno Erdmann. Leipzig, Leopold Voss, 1868. (XVI, 676 S.) 8°.

Kant's Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Eine historische Untersuchung von Dr. Benno Erdmann. Leipzig, Leopold Voss, 1878. (XI, 247 S.) 8°.

Man konnte überrascht sein, nach den Gesammtausgaben der Werke Kant's von Rosenkranz, von Hartenstein (in zwei Auflagen) und von v. Kirchmann, noch mehr aber nach dem Erscheinen einer Separatausgabe der Kritik der reinen Vernunft von Hartenstein (1853), und einer andern von Kehrbach (1877) eine neue Separatausgabe der Kritik angekündigt zu sehen. Die Ueberraschung verschwand aber, sobald man das Vorwort Benno Erdmann's zu der neuen Ausgabe gelesen und die letztere mit den beiden früheren verglichen hatte. Der Herausgeber rechtfertigt sein Unternehmen in dem Vorwort und in einem Anhang zur Textrevision mit vollgültigen Gründen. Zuerst zeigt er, dass die neue Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft nicht die erste, sondern nur die zweite Auflage zu Grunde legen konnte, was auch vor ihm schon Hartenstein, v. Kirchmann und Kehrbach gethan hatten.

Als den Hauptgrund seiner Wahl gibt der Verfasser an, dass die zweite Auflage diejenige sei, in der das Werk fast ausschliesslich seine historische Wirksamkeit erlangt habe. Dies ist wohl richtig, aber der Grund davon lag doch sicher darin, dass man mit Recht annahm, dass Kant nicht ohne allen Grund in der zweiten Auflage Veränderungen vorgenommen habe, und dass er somit nach dieser verstanden werden wolle. Jeder Schriftsteller hat doch das Recht, nach der letzten Redaktion seines Werkes verstanden und beurtheilt zu werden, gleichviel wie gross oder wie gering die Veränderungen gewesen sein mögen. An den späteren Auflagen hat Kant keine Veränderungen vorgenommen, wie sich dem Herausgeber durch Vergleichung ergeben hat. Ob Kant's Erklärung, dass seine neue Darstellung im Grunde in Ansehung der Sätze und selbst ihrer Beweisgründe schlechterdings nichts verändere, genau richtig sei, darf und muss doch noch erst untersucht werden. Der Herausgeber berücksichtigt auch ein Argument der Begünstiger der ersten Auflage, welches darin besteht, dass der Leser offenbar am bequemsten und gründlichsten zur Einsicht gelange, wenn er durch die Ausgabe denselben Weg geführt werde, den Kant selbst vor ihm betreten habe. Wer auf dieses Argument Gewicht legen wollte, müsste unseres Erachtens verlangen, dass die erste und zweite Auflage vollständig zusammen hintereinander abgedruckt würden, denn ein Solcher würde doch unmöglich die zweite Auflage für entbehrlich erachten können. Dies um so weniger, wenn der Herausgeber recht haben sollte mit der Behauptung, dass uns in den beiden Auflagen zwei bestimmt unterscheidbare Phasen der Entwickelung Kant's vorlägen. „Die ursprüngliche Bearbeitung, behauptet der Herausgeber, für welche die Wirklichkeit der Dinge und das Ich an sich selbstverständliche Voraussetzung ist, verdunkelt den kritischen Gegensatz gegen Dogmatismus und Skepticismus durch den anscheinenden Idealismus; die spätere Auflage, die den positiven Zweck des Werkes im Vorwort bestimmter betont, schwächt denselben durch den anscheinenden Rationalismus.“ Wie es sich auch mit dieser Behauptung verhalte, so bleibt es immer dabei, dass, wenn nur eine von beiden Auflagen zu Grunde gelegt werden konnte, dies nicht die erste, sondern die zweite sein musste. Was in der ersten Auflage vorkam, aber nicht in die zweite aufgenommen wurde, ist vom Herausgeber der vorliegenden Ausgabe in Beilagen mitgetheilt, die keinen geringeren Raum einnehmen als von S. 586—648.

Den Schluss der vorliegenden Ausgabe bildet ein Anhang zur Textrevision, der nicht weniger als 28 Seiten (von S. 649—676)

einnimmt. Man ersieht daraus, welche umfassende Arbeit und welche Sorgfalt sich der Herausgeber auferlegt hat. Das Wichtigste davon ist in folgendem Passus niedergelegt: „Die Textrevision der zweiten Auflage ist wie die Revision der Prolegomenen von dem Gesichtspunkt aus genommen, den Sprachgebrauch Kant's dem durchschnittlich herrschenden Sprachgebrauch unserer Zeit so weit anzupassen, dass die Aufmerksamkeit der Leser durch die veraltete Darstellungsform des Autors vom Inhalt möglichst abgelenkt wird. Es ist desshalb Vieles modernisirt, was selbst Hartenstein, geschweige denn Rosenkranz oder Kehrbach, unverändert gelassen hat. In orthographischer Hinsicht bin ich dabei bis auf wenige Ausnahmen dem Schriftgebrauch gefolgt, der seit einigen Jahren in viele preussische Schulen eingeführt ist". Nach diesen und in dem Folgenden mit grösster Akribie angegebenen Verfahrungsweisen hat der Herausgeber eine Ausgabe geschaffen, welche das hochberühmte Werk so erscheinen lässt, als wäre es gestern geschrieben und an das Licht gestellt worden. So gut wie Alles, was von der Lektüre des Werkes abstossen und zurückschrecken konnte, ist entfernt und es bleiben fast nur die — freilich nicht geringen — Schwierigkeiten des Verständnisses zu überwinden, welche in der Natur der Sache selbst liegen.

Gehen wir nun zu der Schrift: Kant's Kriticismus etc. über, so besteht sie aus einer Einleitung und fünf Capiteln nebst einem Schlusswort. Die Einleitung sucht zu zeigen, dass die Streitfrage: ob die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft wirklich als eine „hin und wieder verbesserte", und nicht vielmehr als eine vielfach verschlechterte anzusehen sei, d. i. ob die ursprüngliche Lehre Kant's in derselben unverändert geblieben sei oder jenem Bestande widersprechende Zusätze und Modificationen erhalten habe, ihrer Lösung bisher nur ein wenig näher gekommen sei. Der anfängliche Gegensatz der Auffassungen habe sich nicht viel verringert; Vermittlungsversuche seien nur vereinzelt hervorgetreten. Nach Kant's eigener Erklärung in der Vorrede zur zweiten Auflage lägen die Motive seiner „hin und wieder" vorgenommenen Veränderungen ausschliesslich in dem Wunsch, „den Missdeutungen abzuhelfen, die scharfsinnigen Männern in Folge der Schwierigkeiten und der Dunkelheit der früheren Auflage vielleicht nicht ohne seine Schuld aufgestossen seien." Der Verfasser meint daher, Kant's Aenderungen erstreckten sich deshalb so weit, als die Erinnerungen und der Missverstand der Prüfer reiche und er zieht daraus die Folgerung, dass ein Verständniss der Veränderungen der späteren Bearbeitung gar nicht erlangt werden könne, so lange

nicht bekannt sei, worin jene Erinnerungen und Missverständnisse bestanden, zu denen die erste Auflage Anlass gegeben habe. Diese Vorbedingungen seien daher zuerst zu erfüllen. Als Einleitung dazu versucht der Verfasser eine Schilderung des Charakters der Zeit, in der die Kritik der reinen Vernunft veröffentlicht wurde. Für eine Zeit, bemerkt er, die durch Herrschaft des Eklekticismus der Popularphilosophie verflacht war, musste die Kritik der reinen Vernunft zunächst ein vollkommen incommensurables Buch sein. Nach diesen Vorbemerkungen sucht der Verfasser im ersten Capitel die Lehre Kant's, den Gedankengang und Gehalt der Kritik der reinen Vernunft in erster Auflage darzulegen. Im Allgemeinen wird man diese Darlegung als sachentsprechend bezeichnen dürfen, wiewohl im Einzelnen mehrfach von den gewiegtesten Neu-Kantianern Widerspruch zu erwarten steht, wie aus den Einwendungen Emil Arnoldts gegen nicht wenige Auffassungen der Lehren Kant's von Seite des Verfassers ersichtlich wird, wenn sie auch nicht gegen die vorliegende Schrift gerichtet waren, sondern gegen die historischen Erklärungen des Verfassers in seiner Separatausgabe der Prolegomenen Kant's*). Das zweite Capitel beschäftigt sich mit der ersten Aufnahme der Kritik der reinen Vernunft und der Fortbildung der Lehre in den Prolegomenen. Der Verfasser schildert nun, wie die erste Aufnahme nicht eben günstig war, wie selbst die früheren Schüler Kant's Anderes erwartet hatten, wie die Klagen über Dunkelheit von vielen Seiten herankamen, wie das Bewusstsein nicht ganz schuldlos daran zu sein, ihn zuerst zu dem Gedanken einer populären, dann bald zu dem Entschluss einer analystischen (streng wissenschaftlichen) Darstellung geführt haben, den er (1782) verwirklichte in der Schrift: „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“. Will der Verfasser einige Abweichungen des Inhalts dieser Schrift von der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft nachweisen, so erscheinen sie doch unerheblich. Findet er eine Fortbildung darin, so führt sie doch nur darauf zurück, dass für Kant die Existenz der Dinge von einer selbstverständlichen Annahme zu einem nothwendigen Merkmal geworden ist, d. h. dass Kant in der Kritik der reinen Vernunft die Existenz der Dinge — seltsamerweise — vorausgesetzt hat, während er in den Prolegomenen sie für nothwendig erklärt. Ist es, wenn es sich so

*) Kant's Prolegomena nicht doppelt redigirt. Widerlegung der Benno Erdmann'schen Hypothese von Emil Arnoldt in der Altpreussischen Monatsschrift von Reinke und Wichert. Band XVI, Heft 1 und 2, S. 1—78.

verhielt, verwundersam, wenn das Werk sofort für materialen Idealismus angesehen wurde, bis die zweite Auflage erklärte, dass nur ein formaler Idealismus gemeint gewesen sei?

Das dritte Capitel verbreitet sich über die ersten Gegner und Anhänger des Kriticismus Kant's und den (durch Jacobi herbeigeführten) Spinoza-Streit. Richtig bemerkt der Verfasser, dass die (verständlicheren) Prolegomenen allmälig Mehreren den Muth zur öffentlichen Besprechung gegeben hätten, so bald aber durch diese ersten Kundgebungen der Damm einmal gebrochen gewesen, die Fluth schnell zu einer erstaunlichen Höhe gewachsen sei. Wir können hier dem Verfasser nicht in das reichliche Einzelne folgen und begnügen uns hervorzuheben, dass die Ausbreitung der Philosophie Kant's vorzüglich dadurch begünstigt wurde, dass Schütz, der Redakteur der Allgemeinen Literaturzeitung, für Kant eintrat und der jungen Schule einen sehr einflussreichen Mittelpunkt verschaffte.

Das vierte Capitel behandelt die Rückwirkungen der Gegner und Halbgegner auf Kant, wobei dann die zwischen der ersten und zweiten Auflage der Kritik entstandenen kleinen Arbeiten (meist anthropologischer Art) und die grösseren Schriften: „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ und „Grundlegung der Metaphisik der Sitten“ zur Sprache kommen, nicht ohne dass der Verfasser verschiedene Veränderungen der Aufstellungen in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft andeutet.

Im fünften Capitel endlich wird die Fortbildung der Lehre in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft eingehend in Betracht gezogen. Der Verfasser kann die Rückwirkungen der Aufnahme seines Werkes auf Kant hier nur noch grösser finden, als sie sich schon in den Prolegomenen gezeigt hatten. Er leitet die nähere Untersuchung mit den Worten ein: „Kant hebt (in der zweiten Auflage) nicht bloss die Wirklichkeit der Dinge an sich und die monadologischen Hintergedanken über das Wesen und den Zusammenhang derselben bestimmter hervor, sondern er sieht sich auch veranlasst, seine Lehre vom innern Sinn und vom Ich an sich, die in jener Erläuterungsschrift (den Prolegomenen) einerseits gar nicht, andererseits nur unbestimmt afficirt war, genauer auszuführen“. Was der Verfasser von monadologischen Hintergedanken sagt, erklärt sich nur daraus, dass Kant nicht bloss vom Ding an sich überhaupt, sondern auch von Dingen an sich spricht, wobei ihm nur monadische, individuelle Wesen vorgeschwebt haben können, so unerkennbar sie ihm auch des Weiteren gewesen sind. Die Aenderungen und Umbildungen der zweiten Auflage unterscheidet der Verfasser in solche, welche lediglich Erläuterung

und immanente Klärung bezwecken und in solche, welche sich als sachliche Differenzen darstellen. Beide Veränderungsweisen verfolgt der Verfasser vergleichend durch das Ganze der zweiten Auflage und wenn ihm auch Incongruenzen und Widersprüche gegen das Frühere begegnen, so hält er durch sie doch nur das Verständniss der Kritik erschwert, während ihm bei näherer Untersuchung die wirkliche Differenz im Grunde nur als geringfügig erscheint. Wir unsererseits möchten uns über diesen Punkt so ausdrücken, dass die meisten Incongruenzen und Widersprüche zwischen dem Frühern und Spätern sich aus den Fundamenten der Lehre heraus beseitigen lassen und dass für uns nur die Frage erwächst, ob jene Fundamente auch wirklich so sicher gelegt sind, als von Kant und den entschiedenen Anhängern Kant's behauptet wurde. Der zugemessene Raum verbietet uns, in das Detail der Untersuchung uns einzulassen. Wir begnügen uns, aus des Verfassers Zusammenfassung der Ergebnisse das Wichtigste zu berühren. Der Verf. behauptet mit Recht, dass nur ein ganz kleiner Bruchtheil der Veränderungen der späteren Bearbeitung einer rein immanenten Klärung und bloss formellen Fortbildnng des ursprünglichen Gedankengehalts des Kantischen Hauptwerkes entsprungen sei, und dass der andere weitaus grössere Theil derselben durch die Rückwirkung bedingt sei, welche die inzwischen eingetretene, nach kurzer Ruhe schnell anwachsende Bewegung um das Werk in Kant hervorgerufen habe. Die letzten Differenzen sind ihm theils durch den Wunsch nach Erläuterung des eigentlichen Inhalts gegeben, theils durch das Bedürfniss der Abwehr der zahlreich offenbar gewordenen Missverständnisse, vor allem der irrthümlichen, aber allgemeinen (?) Interpretation desselben als eines absoluten Idealismus hervorgerufen. Das Streben nach Abwehr veranlasst ihn, seine Annahme der Existenz gesetzlich wirkender Dinge an sich genauer zu entwickeln und als nothwendig zu beweisen und gibt sogar für die Existenz und für die logische Bestimmbarkeit der Dinge und des Ich noch Hinweise auf je einen Beweis aus dem praktischen Vernunftgebrauch, die das apriorische Bewusstsein der sittlichen Gesetze zum objektiven Fundament der ganzen Lehre machen. Sachliche Veränderungen sind demnach, trotz Kant's Versicherung vom Gegentheil in der zweiten Auflage hervortreten, die sich Kant verborgen haben. Die ethische Fundamentirung des Systems ist zum Schlussstein des ganzen Gebäudes geworden und die dogmatische monadologische Metaphysik ist durch die Hinterthür seiner intelligiblen Moral wieder eingeführt, ja sogar zur objektiven Grundlage seines Kriticismus gemacht worden.

Ein Schlusswort befasst sich mit drei direkt verschiedenen Interpretationen der Kritik der reinen Vernunft. Erstens als absoluter Idealismus, zweitens als formaler Rationalismus, drittens als Kriticismus und mit drei indirekten: 1. als Theorie der Erfahrung, 2. als Kriticismus der philosophischen Methode, 3. als Kriticismus der intellektuellen Anschauung. Alle diese Auffassungen haben nach dem Verfasser in der früheren Kantliteratur mannigfache Vorläufer, aber zur bestimmten Grundlage umfassenderer Interpretationsversuche sind sie jedoch ohne Ausnahme erst in der gegenwärtigen, seit der Mitte des vorigen Jahrzehnts etwa bestimmt aufgetretenen Bewegung um Kant geworden. Es ist daher gegenwärtig der Gegensatz in der Interpretation der Lehre Kant's ungleich tiefergehend als zu irgend einer früheren Epoche der nachkantischen Philosophie. — Ist dem also, so kann die Kritik der reinen Vernunft und die gesammte Philosophie Kant's zwar ein staunenswerthes, hervorragendes Werk sein, aber kein wahrhaft klassisches, weil nicht bloss auf zweifache, sondern auf drei- oder gar sechsfache Weise auslegbares, folglich vielfach missverständliches. Die Neukantianer liegen also ärger im Streit miteinander als die Hegelianer, die sich doch nur in einen rechten, einen linken Flügel und ein Centrum unterscheiden. Die Interpretation des Verfassers darf sich daher auf vielfältigen Widerspruch aus dem Lager der Neukantianer gefasst machen. Es ergibt sich zugleich, dass die Neukantische Schule noch weit von dem vorgesteckten Ziele entfernt ist, die Kantische Philosophie zur herrschenden oder doch vorherrschenden geistigen Macht zu erheben. Die Neukantianer hätten dazu nicht bloss erst ihre Streitigkeiten auszugleichen, sondern auch eine wissenschaftliche Kritik der Beurtheilung der Kantischen Philosophie von Jacobi und Schulze (Aenesidemus) bis zu Lotze und Ulrici — und zwar mit siegreichem Erfolge — durchzuführen. Wir unsererseits würden von einer solchen Kritik – etwa von Benno Erdmann, oder Emil Arnoldt, oder Cohen unternommen, mancherlei Belehrung erwarten, können aber an einen siegreichen Erfolg nicht glauben, weil wir überzeugt sind, dass die Fundamente der Kantischen Philosophie vorlängst widerlegt sind. Unter den neuern Philosophen hat dies Hermann Ulrici in seinem Werke: Das Grundprincip der Philosophie, I, 288—348, in den Fundamentalfragen vollbracht. Vergl. auch: Ueber den Begriff der Wahrheit von Fr. Harms.

39.

Das Problem der Causalität. Ein philosophischer Versuch von Dr. Adolf Bollinger. (Leipzig, Fernau 1878.)

Die vorliegende Schrift zerfällt in zwei etwas ungleiche Theile, in einen historisch kritischen und einen theoretisch spekulativen Theil. Man hätte in Rücksicht des Umfangs eher ein umgekehrtes Verhältniss erwarten sollen. Davon abgesehen kann man dem historisch-kritischen Theil im Ganzen einige erhebliche Bedeutung nicht absprechen. Zunächst entrollt uns der Verf. ein Bild der griechischen Philosophie, welches von eindringender Kenntniss und von grossem Scharfsinn zeugt. Die Philosophie Heraklit's ist tiefer aufgefasst als von seinen meisten Vorgängern in der Nachweisung, dass am Ende (im Grunde) bei ihm der Gedanke des Seins bei Weitem den des Werdens überrage, insofern das Werden nur ein relativer, sich immer wieder ausgleichender Process von oben nach unten und von unten wieder nach oben ist, so dass das eine Seiende, der ewige Feuergeist, nach allem doch ewig sich selber gleich, mit sich selbst eins ist und bleibt. Des Parmenides absolute Seinsphilosophie an Heraklit herausgebildet, ist richtig gezeichnet und beurtheilt, über den Pythagoreismus ist Betrachtenswerthes gesagt, und die grossen pantheistischen Systeme des Heraklit und des Parmenides sowie die Lehren des Empedokles und Anaxagoras sind im Wesentlichen richtig gewürdigt. Bemerkenswerth ist die Bedeutung, welche der Verf. dem Atomismus des Leukipp und Demokrit zuweist, indem er zwar einräumt, dass die Naturwissenschaft mit dieser Hypothese glänzende grossartige Thaten vollbracht habe, dann aber bemerkt, dass ihr leider nur das geistige Band fehle und damit der auch nur leiseste Anfang einer Erklärung der alles beherrschende Gravitation. Der Atomismus soll daher hier nach ihm nur als eine vorläufige Ansicht genommen werden, welche die Entscheidung aller höheren Fragen der Metaphysik vollständig frei lasse. Nachdem der Verf. noch eingeräumt hat, dass der Atomismus in der Fassung Demokrit's bei allem relativen Werthe zur Lösung des Räthsels vom Werden und vom Causalproblem nicht das Mindeste beigetragen habe, wendet er sich zu den Sophisten, denen er gleichfalls nicht allen relativen Werth absprechen will. Auf eine nähere Untersuchung über das Verhältniss der Begriffs- und Induktionslehre des Sokrates zu den Lehren der sogenannten

Sophisten geht der Verfasser nicht ein und glaubt den Sokrates damit genug gekennzeichnet zu haben, dass er (extrem nominalistisch) sagt: „Der Begriff ist nur ein durchaus inhaltleeres Zeichen für alle verwandten Einzelindividuen, welche alle ich trotz ihrer relativen Verschiedenheit mit dem gemeinsamen Zeichen belege, so dass ich im Begriff keineswegs das Wesen der Dinge bezeichne noch erkenne, sondern nur einen Motor zur Erinnerung an alle jene individuellen Gestalten habe, von deren aller Bestimmtheit abstrahirend ich den Begriff allererst bildete. So hat der Begriff zuweilen nur soweit Sinn und Bedeutung, als mir die einzelnen sinnlichen Individuen bekannt sind, die er mir zurückruft. Ihm selbst entspricht keine Realität; er ist ein leerer Schatten, weit entfernt das Wesen der Dinge in sich zu begreifen, welches zuweilen nur in den concreten sinnlichen Gestalten gegeben ist.“ Allein wenn durch Begreifen überhaupt das Wesen der Dinge nicht soll erkannt werden können, so müsste der Verfasser folgern, dass es überhaupt nicht erkannt werden könne, sondern nur empirisch gekannt, und er müsste Kant recht geben, den er doch später, wenn auch nicht in jeder Beziehung, auf Tod und Leben bekämpft. Nach dem Verfasser hat nun Platon, von Sokrates verleitet, mit dem falschen Glauben an die Kraft der Begriffe das Kampffeld der Metaphysik betreten, und „trotz aller Irrthümer doch ein System geschaffen, dem an Tragweite der Gedanken kein anderes (?) bis jetzt gleichkam, und das noch jetzt offen und insgeheim unsere Gedankenbildung sehr beherrscht.“ Von Platon's Persönlichkeit und Begabung giebt der Verf. eine beredte Schilderung. Die Charakteristik seiner Lehre fasst er kurz in den Worten zusammen: „Er ist zu gross als Philosoph, um darauf zu verzichten, mit den Eleaten die Welt aus einem Princip zu erklären und die Unveränderlichkeit des wirklichen Seienden daran zu geben; aber unter dem Drange der Empirie muss er noch ein zweites Princip (die Materie R.) statuiren, das doch existiren weder kann noch darf und ein Nichtseiendes ist. So ist Platonismus ein Monismus, der mit Widerstreben zum Dualismus gezwungen, gedemüthigt wird; er ist ein Dualismus, der sich doch nur als Monismus bekennen möchte.“ Man mag sich diese Fassung, wenn man Monismus im Sinne des Monotheismus versteht, insoweit gefallen lassen. Es ist nur zum Verwundern, dass der Verfasser in den weiteren Auslassungen über den Platonismus nicht entfernt daran denkt, zu untersuchen, welche Bedeutung der *Νοῦς* (der göttliche Geist) für das Platonische System gehabt hat. Immer spricht er nur von dem wandellos Seienden im Gegensatze des Werdenden ohne zu fragen, welcher

Art das Seiende für ihn gewesen ist, ob nämlich ein bewusstloss-willenloses Sein oder ein bewusstwollendes Wesen. Nun statuirt aber Platon den *Νοῦς* und bestimmt ihn oft genug als Geist, bewusste, wollende Wesenheit. Damit erhebt er sich entscheidend über den gemeinen Pantheismus, und wenn er dennoch nicht den Creationsbegriff kennt, wenigstens sicher nicht bezüglich der Materie, so fällt seine Lehre unter den Begriff des Geistespantheismus, den man der Sache nach Persönlichkeits-Pantheismus nennen darf, wenn auch ein Rest von Dualismus zurückbleibt.*) Auch wird man nie über die Platonische Ideenlehre ins Reine kommen, wenn man sie ohne Beziehung auf den *Νοῦς* fassen und darlegen zu können meint. Unter den neueren Philologen hat Rettig in einer Abhandlung über den Dialog Philebus des Platon in Ulrici's ph. Zeitschrift den Weg zu einer tieferen Auffassung des Platonismus gebahnt. Auch bei der Lehre des Aristoteles, die der Verf. als modificirten Platonismus nicht verkennt, stellt er den Gegensatz des Seienden und Nichtseienden voran und spricht mit keiner Silbe von seiner Lehre vom *Νοῦς*, und untersucht also auch nicht, wie sich in dieser Hauptlehre Aristoteles von Platon unterscheidet und welche Folgerungen sich aus diesem Unterschied für den Einen und für den Andern ergeben.**)

Bei der mittelalterlichen Philosophie will sich der Verfasser nicht aufhalten, weil die antike Philosophie das ganze Mittelalter beherrscht habe. Diese Herrschaft war indess keine der gesammten antiken Philosophie, sondern meist nur der Platonisch-Aristotelischen und der Neuplatonischen Philosophie und auch da weit überwiegend den wissenschaftlichen Formen und Methoden nach, während ihr Hauptinhalt aus den theistischen Lehren des Christenthums und der christlichen Kirche floss. Einige Vermischung des Antiken und des Christlichen soll nicht geleugnet werden, aber die in neuern Zeiten viel zu weit gehende Geringschätzung der mittelalterlichen Philosophie ist um so weniger gerechtfertigt, je mehr sie meist aus geringer Kenntniss erflossen ist. Man vergleiche die treffliche Einleitung in die Geschichte der christlichen Philosophie pp. von Heinrich Ritter im V. Bande seiner Geschichte der Philosophie und die Vorrede zum VII. Bande desselben Werkes, wie auch E. Erd-

---

*) Persönlichkeitspantheismus darum, weil, wenn er auch kein Wort für Persönlichkeit hat, doch den Begriff derselben mit der Bestimmung Gottes als selbstbewusst wollenden Wesens ausdrückt.

**) Schwerlich hätte die christliche Philosophie der ersten Jahrhunderte und des Mittelalters an Platon und Aristoteles angeknüpft, wenn sie nicht die Lehre vom göttlichen *Νοῦς* bei ihnen angetroffen hätte.

mann's Erörterungen in seinem Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Behauptung, dass die neuere Philosophie einen innigen Contakt mit der antiken verrathe, wollen wir nicht durchaus bestreiten, so wenig wie dass der Cartesianismus wie der Spinozismus, jeder in seiner Weise, an einem Dualismus leide, der beziehungsweise an den Platonischen erinnere. Wenn aber der Verfasser den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes bei Cartesius verwirft und dabei so weit geht, zu behaupten, dass wir weder einen Gottesbegriff noch eine Gottesvorstellung hätten, und dennoch einen empirischen Beweis für das Dasein Gottes für möglich erklärt und in Aussicht stellt, so sehen wir nicht, wie diese Gedanken mit einander zu vereinbaren sein sollen. Auch ist nicht ersichtlich, wie es zusammenpassen soll, erst (S. 42) zu sagen: „zwar ist es kein Unglück und noch vielweniger eine Schande mit der scholastischen Theologie (Philosophie, R.) in innigem Contakt zu stehen; denn sie ist doch wohl im Princip wenigstens viel besser als die neuere, und dann (S. 46) zu erklären „das scholastische Gerede von der Gottesidee war ein leerer Schall.“ Mit Spinoza macht sich der Verfasser viel zu schaffen, und so viel Scharfsinniges er über und gegen ihn vorbringt, so versäumt er doch eine Hauptuntersuchung, nämlich die, ob und inwiefern die absolute Substanz von Spinoza als selbstbewusst oder nicht selbstbewusst gedacht worden ist.*) Der Verfasser macht keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Formen des Pantheismus und wirft sie alle in Bausch und Bogen in eine und dieselbe Verdammniss. Gegen die Monadenlehre des Leibniz erhebt der Verfasser gegründete Einwendungen, aber er geht zu weit, wenn er die leibnizische Lehre auf den Spinozismus reduciren zu können meint. Der Gott des Leibniz, der absolut vollkommene Geist, die unendliche selbstbewusstwollende schöpferische Monade ist niemals mit der absoluten Substanz Spinoza's zu identificiren, die nur Modi und Modifikationen, nicht Schöpfungen kennt. Nach Leibniz ist die Welt, der Inbegriff der Monaden, Schöpfung des selbstbewusst wollenden Gottes, und er ist nur in einen emanationistischen Halbpantheismus, nicht aber in Spinozismus verfallen, indem er die Schöpfung Effulguration, Coruscation genannt hat, aber eine solche, deren Effekt unvergängliche Individuen sind, während Spinoza nur vergängliche Modi kennt, keine unvergänglichen Individuen.**) Durch Consequenzmacherei kann man

*) Vergl. Spinoza's S. Werke übersetzt von Auerbach II, 18, 19 mit 26 27, 42, 43, 45. Vergl. die Schriften von Camerer und Busolt über Spinoza.

**) Reinhold, Sigwart und andere deuten den Ausdruck Effulguration bildlich und schreiben Leibniz die Lehre von der Schöpfung aus Nichts zu.

freilich leicht den Halbpantheismus wieder in gemeinen Pantheismus auflösen, aber man trifft dann nicht Geist und Sinn der Leibniz'schen Philosophie, welche dem verwaschenen Monismus die Persönlichkeit Gottes und den bestimmtesten Individualismus alles Geschaffenen entgegenstellt. Die Philosophie des Leibniz ist am Zutreffendsten als eine Form des Persönlichkeits-Pantheismus, des pantheistisirenden Theismus zu bezeichnen, erhebt sich damit über jeden gemeinen Pantheismus wie über den Spinozismus und ist die nächste Vorstufe des ächten Theismus. Ueberhaupt verkennt der Verfasser die eminente Bedeutung des Leibniz für die Weiterentwickelung der Philosophie und für die gesammte Cultur.*) Viel interessanter und lehrreicher ist die Kritik, welcher der Verf. die Lehren Locke's und Hume's unterstellt. Locke's Hauptverdienst sucht er in der Stellung der Probleme, wodurch er unendlich in allen Richtungen zum Denken angeregt habe. Der Verf. geht so weit zu behaupten, das Beste bei Hume und Kant sei Locke's Eigenthum. Näher zur Wahrheit trifft die Behauptung, die erkenntnisstheoretische Hauptfrage habe nicht Kant, sondern Locke zum ersten Urheber. Doch habe es Locke nicht weiter gebracht als zu einem skeptischen Empirismus, Hume nur zu einem dogmatischen Scepticismus und Kant nur zu einem Dogmatismus für die empirische Scheinwelt und Skepticismus (resp. Glaubensskepticismus) für die Realwelt. Die Haupteinwendung gegen Locke fasst der Verf. in die Worte zusammen: „Weil er nicht versteht und begreift, d. h. eben nach seiner sensualistischen Erkenntnisstheorie nicht sieht, hört, schmeckt und riecht, wie ein Modus der Ausdehnung auf einen andern wirkt, schliesst seine Weisheit, dass diess Wirken überhaupt zweifelhaft und höchst problematisch sei. Wie klug! Weil ich nicht sehe, nicht schmecke und rieche, wie etwas ist und sein kann, so wird es wahrscheinlich überhaupt nicht sein. Weil ich nicht begreife, wie ich meine Glieder bewege, wie mein Magen verdaut, mein Herz sich zusammenzieht, nicht begreife, durch welche Mittel und Wege ich denke, fühle und will, so ist das Bewegen, Verdauen und Pulsiren, das Denken, Fühlen und Wollen selbst höchst zweifel-

---

Hätten sie recht, so wäre freilich der rein theistische Charakter der Leibniz'schen Philosophie gerettet. Aber auch dann hätte jener bildliche Ausdruck den Anlass zum Halbpantheismus gegeben, der in seinem geistvollsten Jünger, E. Lessing unverkennbar hervortrat, in Herder sich fortsetzte und später von Schelling erneuert wurde.

*) Vergleiche: Die Geschichte der neuen Philosophie von Windelband I, 444, 458—9, 477.

haft.“ So scharfsinnig sich diese Einwendung ausnimmt, so trifft sie doch nicht den Hauptpunkt, da der Verf. übersieht, dass Locke zwei Arten der Erfahrung unterscheidet, die Sensation und die Reflexion, wenn er auch die erste als primäre fasst. Ueberhaupt ist die Darlegung der Locke'schen Theorie zu desultorisch und gibt kein genügendes Bild seiner Lehre, wovon sich der Verf. überzeugen kann, wenn er die klare, wenn auch kritisch nicht vollständige Darlegung der Locke'schen Philosophie in Windelband's Geschichte der neueren Philosophie (I, 237–258) vergleichen will. Aus Hume's Schriften führt der Verf. eine Reihe von Stellen vor, die getreu wieder gegeben sind, die uns aber kein geschlossenes Bild seiner Lehren geben und uns wenig von dem erkennen lassen, worin bei allem Irrthum die Grösse seines Geistes besteht. Wurde Hume doch z. B. von Windelhand*) der grösste Denker der englischen Nation genannt und man wird gegen diese, wenn auch immer relative Hochachtung des kühnen empirischen Skeptikers nichts Gegründetes einwenden können. Die kritischen Entgegnungen des Verfassers scheinen uns zum Theil auf Missverstand zu beruhen. So z. B. wenn der Verf. die Behauptung Hume's widerlegen will, „dass die Sonne morgen nicht aufgehen werde, sei ein ebenso verständlicher und widerspruchfreier Satz als der andere, dass sie aufgehen werde.“ Darin will der Verf. den Einfluss der falschen Lehre von den Aktivitäten erblicken, als wenn die Thätigkeiten, die Offenbarungsweisen der Körper etwas wären, was ihnen zukommen und je nachdem auch nicht zukommen könnte. Allein Hume sagt nicht, dass er bezweifle, die Sonne werde morgen nicht mehr aufgehen, wenn morgen noch alle Bedingungen ihres Aufgehens vorhanden seien, sondern er meint, der Umstand, dass heute alle Bedingungen ihres Aufgehens vorhanden waren, beweise nicht, dass sie auch morgen vorhanden sein werden. Und dem ist doch nicht zu widersprechen, so wahrscheinlich es auch ist, dass die Sonne morgen und noch Millionen oder Milliarden von Tagen aufgehen werde. Wir bestreiten dem Verfasser die Behauptung nicht, dass jedes Ding seinem Wesen gemäss sich äussern muss und eine Aeusserung wider seine Natur eine Unmöglichkeit ist. Nur folgt daraus nicht, dass die Dinge nicht in Disharmonie und Unordnung, und die geistigen Wesen nicht mit sich, mit Gott und der Welt in Widerspruch gerathen können. Das Identitätsgesetz soll und kann freilich nicht aufgehoben werden, weil wir sonst das Unmögliche und Unvernünftige für möglich und vernünftig erkennen müssten.

*) Die Geschichte der neueren Philosophie von Windelband I, 315.

Allein das Identitätsgesetz kann dahin missverstanden werden, als ob vermöge desselben Alles starres, veränderungsloses, lebloses, todtes Sein sein müsste, als ob es jede Veränderung, jedes Werden absolut ausschlösse, und darum ein Causalitätsgesetz, ohne welches von Ursache und Wirkung nicht die Rede sein könnte, nur ein Phantom sei. Der Verf. schliesst dann auch jedes wirkliche Anderswerden aus,*) wenn er sagt: „Wer unter dem Druck der Empirie von einem wirklichen Anderswerden, von einer Selbstentäusserung und dem Aufgeben der Identität mit sich selbst reden wollte, der hätte zu denken noch nicht einmal angefangen.“ Der Verf. will nun „ohne Umgehung des Identitätsgesetzes“ eine „neue“ Lösung des Problems der Veränderung versuchen. Aber der Versuch, den er zum Besten gibt, ist nicht neu und überdiess kläglich genug. „Im Allgemeinen (lässt er sich vernehmen) kann hier nur (so?) angedeutet werden, dass die sich verändernden Dinge nicht Individuen schlechthin, sondern Compositionen sein müssen, so dass die Veränderung auf eine die eigentliche Natur der Dinge nicht verändernde Lagenverschiebung der Componenten zurückgeführt werden muss.“ Dies scheint ja doch ganz auf den Materialismus hinauszulaufen, dem der Verf. dann einen Theismus überordnen will. Der Verf. will sagen: Die Individuen, die Componenten, die ihm hier offenbar grob materielle Atome sind, (woher kämen sonst die Lagenverschiebungen?) verändern sich nicht, sondern nur ihre Compositionen und auch diese nur durch Lagenverschiebung. Woher nun diese Atome? Sind sie geschaffen, so setzt diess eine Aktion des Schöpfers voraus, welche der Auffassung des Identitätsgesetzes von Seiten des Verfassers widerspricht. Wie konnten die Atome in eine Composition eintreten (die Gesammtheit der Atome in das Ganze des Weltalls?), ohne irgend eine Art der Veränderung, und wenn, was befähigt sie aus Theilcompositionen wieder heraus und in andere wieder einzutreten und diesen Wechsel ins Endlose (?) fortzusetzen? Wie können Atome materiell sein, da sie einfach sein sollen und doch alles Materielle zusammengesetzt ist? Lagenverschiebung der angeblichen Atome wäre immerhin schon eine Veränderung, welche nach des Verfassers Auffassung des Identitätsgesetzes ausgeschlossen ist. Endlich keine andere Veränderung als Lagenverschiebung der Atome einzuräumen, ist

*) Dieses Ausschliessen alles Anderswerdens rührt mehr noch von dem Einfluss des Herbart als des Parmenides her. Vergl. die richtigen Einwondungen Frohschammer's gegen Herbart in seiner Schrift: Monaden und Weltphantasie S. 107—126. Die Untersuchung über die Weltphantasie Frohschammer's gehört nicht hierher.

als rein mechanisch die todteste, unlebendigste, kläglichste Naturauffassung, die es geben kann. In Betreff der materiellen Atomistik möge der Verfasser die bezügliche Abhandlung Fritz Schulze's im „Kosmos" der Darwinianer nachlesen.*) Wenn Dr. M. L. Stern sagen zu dürfen glaubt: Wissenschaft ist Materialismus,**) so würde der Verf. wenigstens sagen müssen: Naturwissenschaft ist Materialismus — in der Consequenz seiner materiellen Atome. Wie aber materielle Atome (denen nichts als Lagenverschiebung möglich) von Gott, dem absoluten Geist geschaffen sein könnten, hat der Verf. nicht gezeigt und kann es nicht zeigen. Spricht der Verfasser dann vom Geschehenen, so muss erinnert werden, dass er nach seiner Fassung des Identitätsgesetzes die Möglichkeit eines Geschehens gar nicht zeigen kann. Schenkt man ihm diess aber, so weiss er doch nur ein nothwendiges Geschehen abzuleiten, wonach er einen universellen Determinismus aufstellen müsste, den er nachher doch auf das geistige Leben nicht anwenden will. Die Behauptung Hume's, dass alle Schlüsse auf Grund der Erfahrung Wirkungen der Gewohnheit und nicht des Verstandes seien, widerlegt der Verfasser nicht mit der Nachweisung, dass jede Gewohnheit mit einem Gedanken und Thun beginnen müsse, der und das doch unmöglich selber schon Gewohnheit sein könne, sondern mit dem Versuch, die Identität des Wirkens auf die Identität des Seins zu gründen. Aber hat denn der Verf. ein apriorisch oder empirisch erkanntes (nicht bloss gekanntes) Sein? Ein apriorisch erkanntes nicht, denn er will Alles auf Empirie gründen. Die Erfahrung zeigt Erscheinungen, und schliesst der Verstand mit Recht von Erscheinungen auf Seiendes, dessen Offenbarungen die Erscheinungen sind, so ist das Seiende ein Erschlossenes, nicht aber ein unmittelbar Erfahrenes. Ob nun das Seiende Eines oder Vieles oder ein von Einem gegründetes Vieles ist, ist nicht Gegenstand der Erfahrung, wenn auch ein nicht ohne Erfahrung Gewonnenes, sondern Ergebniss des über die Erfahrung hinausgehenden Denkens.***) Der Verf. spricht hier von seinen Atomen, als ob er sie gesehen, gehört, geschmeckt, gerochen und gefühlt (ertastet)

*) Insofern könnte es ihm indess unnöthig scheinen, als er am Schluss seiner Schrift allen Atomismus selber aufgibt.

**) Die Philosophie und die Anthropogenie des Prof. Dr. Ernst Haeckel, S. 46. Der Darwinismus und Haeckelismus Stern's ist bereits von A. Wigand in: „Der Darwinismus ein Zeichen der Zeit" und: „Der Darwinismus" (in drei Bänden) von Grund aus gestürzt.

***) Vergl. Die Philosophie und das Leben von E. Pfleiderer. S. 11.

hätte, während sie doch, wenn sie sind, nicht wahrgenommen, sondern nur gedacht werden können.

Kommt der Verf. nun auf Kant, so bringt er wohl manches Treffende über und gegen ihn vor, aber im Ganzen ist seine Beleuchtung zu desultorisch. Wenn wir uns mit der Lehre Kant's von der absoluten Unerkennbarkeit der übersinnlichen Dinge nicht vereinbaren können, so ist doch von des Verfassers Leugnung alles und jedes Apriorischen im Erkennen ein haltbares „philosophisches" System nicht zu erwarten. Ueber Herbart äussert der Verf. nur Weniges und wenn auch Richtiges, doch nichts Neues. Der Verf. kennt weder Baader, noch die neueren Philosophen Weisse, J. H. von Fichte, C. Ph. Fischer, Fechner, Heinrich Ritter, Ulrici etc. Nur Lotze wird kurz, aber nicht genügend erwähnt. Erst ist es nach ihm der Theismus, der Lotze's System zusammenhält. Dann fürchtet er sich darin zu irren und fragt: „Sollte Lotze doch mehr an den Pantheismus erinnern (!), wonach Gott nichts wäre als die Gesammtheit seiner endlichen Modifikationen? Genau genommen weder eins noch das andere. Lotze ist weder Theist noch Pantheist im strikten Sinn der Worte, sondern Persönlichkeitspantheist, in verwandter Weise wie Leibniz, Lessing, Herder, Schelling, Weisse etc.

Die zweite Abtheilung der vorliegenden Schrift ist überschrieben: Theistisch spekulativer Theil. Er soll also doch spekulativ sein, während im Vorhergehenden nur von Empirie die Rede war. Es soll nun positiv eine Lösung des Causalitätsproblems versucht werden. Dazu soll ihm die jüdische Philosophenschule, die von den Tagen Abraham's und Moses bis herab auf diesen Tag und bis ans Ende der Tage reiche, den richtigen Weg weisen. Moses, Jesaias und Jesus sind ihm von der Stunde an Philosophen, da sie die Welt auf die Einheit einer ἀρχή zurückführten und von dieser Einheit aus die Welt und was in ihr ist zu begreifen suchten. Allein Judenthum und Christenthum sind nicht aus philosophischen Spekulationen hervorgegangen, sondern haben sich auf göttliche Offenbarung gegründet und als Religion, nicht als Philosophie, eingeführt. Wenn die Philosophie zuletzt die Wahrheit des Monotheismus bestätigt, so vollbringt sie diess aus rein philosophischen Gründen und nicht durch Berufung auf göttliche Offenbarung und unvordenkliche Autorität. Philosophie schafft nicht Religion und Religion gründet sich nicht auf Philosophie. Wird dies geleugnet, und mit dem Verf. alle Religion als Produkt des instinktiven oder unbewussten Philosophirens erklärt (S. 131), so wird im voraus und ohne nähere Untersuchung alle Offenbarung Gottes (ausser

der Weltschöpfung) geleugnet, und der Philosoph kann dann wohl zu einem Deismus, aber nicht zum Theismus gelangen. Beginnt nun der Verf. doch — mit Absehen von der jüdisch-christlichen Gotteslehre — selbständig zu philosophiren, so glaubt er getrost, die Gültigkeit des Causalprincips voraussetzen zu dürfen. „An einer andern Stelle, sagt er, habe ich bewiesen, dass es nicht Aufgabe einer philosophischen Untersuchung sein kann, das causale Schliessen und damit das Causalprincip vor seiner Anwendung erst als rechtmässig zu erweisen, weil alles Denken und Philosophiren schon auf der Rechtmässigkeit des Causalprincips ruht, ein solcher Nachweis also eine Unmöglichkeit ist. Wenn wir also überhaupt zu denken und zu philosophiren anfangen wollen, so müssen wir wohl oder übel (!) das Causalprincip anerkennen, und dass wir damit etwas Unstatthaftes thun, kann uns glücklicherweise (!) auch niemand nachweisen, weil er das nur mit Gründen, also mit Anerkennung des Causalprincips könnte.“ Weiterhin erklärt der Verf. die Begriffe von Ursache und Wirkung für Grundbegriffe (S. 124). Abgesehen davon, dass der Verf. hier die Begriffe von Grund und Folge und die von Ursache und Wirkung vereinerleit, übersieht er den Unterschied des direkten und des indirekten Beweises. Von Grundbegriffen ist ein direkter Beweis nicht möglich — sie würden damit aufhören Grundbegriffe zu sein, — wohl aber ist ein indirekter Beweis möglich, die Nachweisung, dass das contradiktorische Gegentheil des Grundbegriffes widersprechend sein würde. Gibt es Grundbegriffe, und es gibt solche, wie das Gesetz der Identität, des Grundes und der Folge, so sind sie dem Geiste eingeborene Begriffe, apriorische, die nicht der Erfahrung entstammt sein können, wenn sie auch durch Erregung von Aussen zum Bewusstsein kommen. Der Verf. tritt nun dem subjektiven Idealismus, der Alles, das Ich selbst inbegriffen, als blosse Vorstellung fasst und mit seinen Vorstellungen sich begnügen will, damit entgegen, dass er zeigt, dass Vorstellungen etwas Relatives sind, die ein vorstellendes Etwas voraussetzen. Das vorstellende Etwas muss ein Ichding sein, welches der Möglichkeitsgrund aller Vorstellungen ist. In der Icherkenntniss habe ich auch die Vorstellung und Erkenntniss eines Dinges, das ich nicht selber bin. Da ist es auch denkbar, dass Vorstellungen von noch andern Dingen in mich eingehen, die ich ebensowenig selbst bin. Ich als bedingtes Wesen kann unmöglich Träger und Schöpfer des Weltalls sein. Das Ich ist ein Relatives. Also giebt es auch ein Absolutes. Denn das Relative ist nur auf Grund des Absoluten möglich. Wie die Vorstellungen das Ichding postulirten (voraussetzen),

so setzt das Ichding das Absolute voraus. Das Absolute kann nur Eines sein. Es selbst kann nicht die Gesammtheit alles (bedingt) Seienden sein. Das Eine kann nicht ein Bewegtes und nicht eine Vielheit werden. Das eine Absolute ist Gott und die Welt kann nur seine Schöpfung sein. Hiemit will der Verf. den Theismus empirisch bewiesen haben, während er doch mit Anerkennung der Grundbegriffe sich unbewusst des Apriorischen bedient, und nicht zum Theismus (der eine geschichtliche Offenbarung Gottes anerkennt), sondern nur zum Deismus (der alle Religion aus instinktivem oder unbewusstem Philosophiren ableiten und erklären will) gelangt. Wäre es richtig, dass, wie der Verf. sagt, die ganze Geschichte der Philosophie krank sei durch den Pantheismus, den Hellenismus, das Heidenthum, so wäre es nach seinen eigenen Voraussetzungen doch nur eine Krankheit des Philosophirens, und nicht begreiflich, wie seit Jahrtausenden die genialsten Köpfe irregegangen, bis dem Verfasser endlich gelungen, dass richtige Licht durch einen vermeintlichen puren Empirismus aufzustecken. Der Verf. ist in der Geschichte der Philosophie nicht hinlänglich genug bewandert, um zu wissen, dass theistische Systeme im Mittelalter wie in der Neuzeit hervorgetreten sind, in der letzteren neben weniger bedeutsamen die theistischen Lehren B a a d e r's, R i t t e r's und U l r i c i's. Die deistischen Philosophen, denen er doch näher steht, ignorirt er ganz, würde sie aber, wenn er Kenntniss von ihnen hätte, wohl für so ziemlich gesund erklären. Zur ganzen Philosophie gehören doch auch z. B. Kant und Herbart, und gerade sie leiden wenigstens nicht an Pantheismus. Die Freiheit des Willens nimmt der Verf. allem Pantheismus gegenüber in Schutz, und gründet die Realität der Aussenwelt auf die empirisch gegebene Gesetzmässigkeit der Phänomenalwelt, wobei er übersieht, dass er doch nicht das All der Dinge durch seine Erfahrung zu umspannen vermag, vielmehr nur ein Minimum dessen, was überhaupt erfahrbar genannt werden kann, wirklich e r f ä h r t. Könnte uns nach dem Verf. Gottes Wesen nur bekannt sein (werden) in seiner Offenbarung (Schöpfung), so könnte uns höchstens ein Minimum davon bekannt werden und auch diess nur vermuthungsweise, da wir das Ganze seiner Schöpfung empirisch kennen müssten, um das Ganze seines Wesens und auch diess nur durch nicht mehr als Wahrscheinlichkeit bietende Rückschlüsse zu erfassen.

Die interessantesten und schwierigsten Betrachtungen des Verfassers folgen zuletzt, von S. 141—157 (Schluss). Es handelt sich hier um die Frage nach der Erkenntniss der Dinge an sich. Er leitet diese Untersuchung mit den Worten ein: „Wie ein Wort voll

absonderlicher, hoher Weisheit tritt uns in der Geschichte der Philosophie das Wort entgegen, dass wir die Dinge an sich nicht erkennen könnten.“ Dass hier von Kant die Rede ist, wird nicht gesagt, weil es als bekannt vorausgesetzt wird. Nicht hohe Weisheit wird in jener Behauptung gefunden, sondern sie gilt dem Verfasser an sich als eine so triviale selbstgewisse Wahrheit, als es nur irgend eine geben könne, einfach darum, weil Erkenntniss der Dinge an sich eine allereinfältigste contradictio in adjecto sei. Denn „nur wie sie meinem Bewusstsein sich geben, nur wie sie für mich sind, können die Dinge Gegenstand der Erkenntniss sein, während das an sich ja gerade ihr Sein ausserhalb meines Bewusstseins, ausserhalb des Fürmichseins bezeichnet. Nur wie sie für mich gemäss meiner Organisation sind, nur wie sie mir offenbar werden, kann ich das Ich sowohl als die andern Dinge zweiten Rangs, als auch Gott erkennen, während ihr Sein an sich eben nur ihr Sein ausserhalb meines Bewusstseins bedeuten kann.“ Diess wäre nur dann einzuräumen, wenn es keine andere als empirische Erkenntniss (die eigentlich nur Kenntniss wäre) gäbe, nicht auch apriorische. Die letztere leugnet zwar der Verfasser den Worten nach, erkennt sie aber doch ohne rechtes Bewusstsein davon an, indem er Grundbegriffe des Erkennens einräumt, die nur apriorische sein können, wie er denn auch S. 154 von apriorischer Betrachtung spricht, die also doch wissenschaftlich möglich sein muss. Kant unterscheidet apriorische nnd empirische (innere und äussere) Erkenntniss. Die erstere gewährt ihm nur formale Erkenntniss, die nur auf Erscheinungen Anwendbarkeit finde, nicht aber auf Wesenheiten, Dinge an sich, die ihm darum unerkennbar bleiben, deren Sein er aber, recht verstanden,*) so wenig leugnet, dass er ihre Annahme sogar nothwendig findet. Ihre Anerkennung liegt ihm nicht ausserhalb des Bewusstseins, sondern nur ausserhalb dessen, was mit Sinnen wahrgenommen werden kann und worauf die apriorischen Formen angewendet werden können. Wenn gegen Kant die Erkennbarkeit des inhaltlichen Uebersinnlichen erwiesen werden kann, und diess muss bis zu einer gewissen Grenze schon darum möglich sein, weil sonst weder Ethik noch Aesthetik etc. möglich sein würden, so vermag doch purer Empirismus diess nicht auszurichten. Aller purer Empirismus läuft auf lauter Relativität hinaus und geht im Subjektiven unter, das sich selber genug wähnt. Selbst der empirische Beweis für das Dasein Gottes ist nur eine relative und subjektive

---

*) Recht verstanden, wird hier darum gesagt, weil in der Kritik der reinen Vernunft über den fraglichen Punkt Schwankungen vorkommen.

Nöthigung des empirischen Denkens, welches sich damit begnügt, und sich nicht weiter darum kümmert, ob diese subjektive Nöthigung auch objektive Wahrheit enthält. So begnügt sich der unwissende Bauer und der noch unwissendere Wilde mit dem Sinnenschein, indem er Stein und Bein darauf schwört, dass Sonne und Sterne um die Erde laufen; denn er hat es selbst oft genug gesehen, wie die Sonne im Osten aufsteigt und im Westen untergeht. Dass es gar keinen Schein gebe, meint der Bauer und der Wilde darum nicht, denn er hat in Luft und Wasser wohl auch etwas von Luftspiegelungen, von Gehörstäuschungen, vielleicht auch etwas von Fata morgana wahrgenommen. Erst der philosophisch sein wollende Empirist kommt daher und sagt uns (S. 145): „Die Dinge sind das, als was sie mir erscheinen; in dem, als was sie mir erscheinen, offenbaren sie ihr bestes Wesen; in ihren Relationen geben sie sich als das, was sie sind, und es giebt gar keinen Schein.“ Unmöglich kann der Verf. diess im vollen Sinne meinen, aber es steht da ohne Einschränkung. Nun soll gar, wenn es eine Welt von Dingen gäbe, die ewig bewegungslos einander gegenüberstünden, das Ich, auch in dieser Welt, der Statuirung von Ursache und Wirkung bedürfen. Also Ursache und Wirkung ohne alle Thätigkeit, gedachte Relationen sind schon Causalitäten! Wenn auch die vier aufgestellten Sätze: 1. Die Welt als eine Vielheit von Dingen für einander ist wirklich, 2. Diese Welt ist nur möglich durch Relation der einzelnen Dinge aufeinander, 3. Also ist das Verhältniss realer Causalität so wirklich wie die Welt selbst, 4. Gott als der einzig mögliche Grund einer solchen Welt ist so gewiss wirklich, als die Welt und die Causalität mit einander unanfechtbar existiren (die Identificirung von Relationen mit Causalitäten ist anfechtbar, — Causalitäten haben Relationen zur Folge, nicht umgekehrt), — so könnten sie doch nicht durch nackte Erfahrung gewonnen worden sein, sondern erforderten ein aus Grundbegriffen sich entwickelndes, über die blosse Erfahrung hinausgehendes Denken. Die Unsterblichkeitsfrage, welche der Empirismus stets verneinend beantwortet hat, wird sehr flüchtig berührt und nicht vielmehr darüber gesagt, als dass der Gedanke, dass wir die Welt einst mit einer andern (reichern, R.) Sinnlichkeit viel schöner und herrlicher als jetzt schauen werden, unendlich seliger (beseligender, R.) sei, als die Annahme, dass Gott in seiner Schöpfung an die armselig, irdischmenschliche Fünfzahl (der Sinne) gebunden sei. Von andern Prämissen aus würde dieser Gedanke sich recht fruchtbar erweisen können, aber in der vorgetragenen flüchtigen Einführungsweise wird er den empirischen Forschern nur ein Lächeln abgewinnen können.

Zuletzt erklärt der Verf., dass er mit seiner Theorie der Causalität nicht auch das Problem des Werdens und der Veränderung erklärt zu haben meine. Als ob beides von einander trennbar wäre und es eine Causalität ohne Werden und Veränderung geben könnte! Vorerst will er nur bewiesen haben, dass vollständige Selbstbeharrung der Dinge und vollständige Relativität derselben gegen alle andern Dinge zwei nicht mehr sich ausschliessende sondern vollständig verträgliche, ja einander postulirende Gedanken seien. Dann deutet er flüchtig auf einen kosmologischen Dualismus der ausgedehnten und der geistigen Dinge hin. Demnach soll nach ihm der Atomismus schliesslich fallen, nicht bloss der materiale, sondern offenbar auch der spirituale (die Monadologie). Diess schliesst nach ihm die Existenz der Seelen nicht aus, die der Identität der Dinge zum Trotz in jedem Augenblick sich selbst identisch und nicht identisch, dieselbe und doch auch eine andere sei. Wie diess möglich sei, weiss er nur in einem Gleichniss (!) anzudeuten. Wie die Selbstbeharrung der Dinge ohne Annahme von Monaden (Individualwesenheiten) möglich sein soll, wird kein menschlicher Verstand begreiflich finden.

Wenn der Verf. sich vollends vom Einflusse Herbart's befreit haben, wenn er die Geschichte der Philosophie vollständiger studirt haben, wenn er sich überzeugt haben wird, dass es mit dem puren nackten Empirismus nichts ist, wozu ihm schon Lotze's Logik (S. 512—515) hätte verhelfen können, dann sind von seiner Begabung und seinem nachhaltigen Streben die Philosophie fördernde Leistungen zu erwarten.

40.

Der Uebergang der Philosophie zu den Deutschen im VI.—XI. Jahrhundert: Erster Theil. Von Professor Dr. Arthur Richter: als Programm der Realschule I. Ordnung im Waisenhause zu Halle für das Schuljahr 1879—1880. (Halle, 1880.)

Herr Professor Dr. Arthur Richter, der Verfasser der Schrift: Neuplatonische Studien, welche in 5 Abtheilungen die gesammte Philosophie Plotin's in ausgezeichneter Weise darstellen, und der

andern trefflichen Schrift: Mclanchthon's Verdienste um den philosophischen Unterricht, beabsichtigt eine aus den Quellen geschöpfte Geschichte der deutschen Philosophie zu schreiben. In dem vorliegenden Programm bietet er als Probe einer Vorarbeit „ein Capitel aus einer Geschichte der deutschen Philosophie und Pädagogik", welches die Anfäuge der deutschen Philosophie zum Gegenstande hat. Diese Anfänge sind hier eingehender und umfassender auf dem Grunde allseitiger mit Mühen und Opfern erworbener Quellenkunde geschildert als diess jemals geschehen ist. Wohl hat der Verfasser nach eigener Angabe Anregung und Förderung für seine Untersuchungen in den Werken Heinrich Ritter's, Carl Prantl's, Kaulich's, J. Ed. Erdmann's gefunden, aber er durfte sagen, dass seine Darstellung auf Kenntniss der Originalquellen beruhe. Die Ausführung des Programms bestätigt nicht bloss diese berechtigte Angabe, sondern noch überdiess die Vertrautheit des Verfassers mit einer nicht geringen Anzahl neuerer Schriften, die sein Thema näher oder ferner, in dieser oder jener Weise berühren. Das Programm verläuft in drei Abschnitten, deren Ueberschriften lauten:

I. Gothen. Gothische Philosophen. Die Berührungen der Gothen mit den Ausläufern der alten Philosophie. Theodorich. Boetius. Cassiodorus Senator. Westgothen. Isidor von Sevilla.

II. Angelsachsen. Beda. Alcuin. Karl der Grosse. Fredegis v. Tours. Hrabanus Maurus.

III. Die gelehrte Thätigkeit in St. Gallen. Glossarium Salomonis. Notker Labeo und seine Thätigkeit. Nachwirkungen und Uebergänge.

Der kraftvolle, edle und begabte deutsche Stamm der Gothen kam durch seine Wanderungen nach Süden und seine frühe Annahme des Christenthums in Berührung mit der griechischen und römischen Cultur und Literatur. Bei ihrer Bildungsfähigkeit eigneten sie sich daraus Vieles an, und indem sie das Aufgenommene geistig zu durchdringen versuchten, erhoben sie sich in der Elite der Bevölkerung zu einer philosophischen Bildung, und die Vorzüglichsten unter ihnen konnten daher sehr wohl Philosophen, mit dieser oder einer gleichbedeutenden Benennung, genannt werden, ohne dass sie desshalb selbstschöpferische Denker sein mussten, die sie allerdings nicht waren und nach der gesammten Lage der Dinge sowie nach den Entwicklungsgesetzen so dieses Volkes wie aller Völker nicht wohl sein konnten. So erklärt sich unseres Erachtens die vom Verfasser (S. 3) erwähnte Angabe der Ravennatischen Kosmographie, welche bereits mit etwas zu starker Betonung und vielleicht zu grosser Ausdehnung von Gothischen Philosophen spricht. Mag der Verf.

im Rechte sein, im Einzelnen die Zuverlässigkeit der Ravennatischen Kosmographie anzufechten, so kann doch wohl nicht Alles darin pure Erfindung sein und es wird ihr ein Rest von Wahrheit im Hintergrunde liegen, in dem Sinne, welchen wir angedeutet haben. Diess scheint sich uns ganz wohl mit Dem vereinbaren zu lassen, was der Verf. treffend in den Worten sagt: „Wenn die geistigen Erscheinungen im Mittelalter richtig verstanden werden sollen, so muss, um der ununterbrochenen Reihe der Entwicklung willen, die Geschichte der deutschen Philosophie, wie die Geschichte der deutschen Literatur überhaupt, bis auf den begabten Stamm der Gothen zurückgeführt werden, der durch seinen frühen Uebertritt zum Christenthum, durch sein Interesse an den Resten der antiken Bildung, wie durch Pflege und Ausbildung der eigenen Muttersprache bereits alle jene Elemente ausgebildet hat, auf deren Verbindung und weitern Entwicklung das deutsche Mittelalter beruht, und bei dem sich der erste Versuch einer deutschen Staatenbildung, wenn auch nicht Culturentwicklung, findet. Es hat das nicht den Sinn, als ob unter den Gothen schon selbstständige deutsche Philosophen zu suchen wären; diese gelehrten Mythen halten vor der Kritik nicht Stich. Es soll nur gesagt sein, dass ihnen bereits die Aufgabe zufiel, philosophische Gedankenschätze der antiken Welt wie des Christenthums lernend in sich aufzunehmen und den übrigen deutschen Stämmen zu vermitteln. Die Reiche der Gothen bilden die Mittel- und Bindeglieder zwischen der antiken und mittelalterlichen Welt, in der die beiderseitigen Elemente, Altes und Neues, sich mannigfach vermischten, Erscheinungen hervorgingen, die Vorbilder und normgebende Muster für die Zukunft wurden, so dass die Folgeerscheinungen in jenen Uebergangsgebilden ihre Erklärung finden." Der Verfasser führt uns dann die vorzüglichsten Lehren der Deutschen in der Philosophie vor und bespricht eingehend die Werke des Boetius, Cassiodorus, Isidor von Sevilla, in denen das Fundament dessen, was im Mittelalter Philosophie oder Theologie zu nennen ist, enthalten sei. Als eine zweite Weise der Vermittelung zwischen der antiken und mittelalterlichen Welt weist der Verfasser dann die Kirchenväter, namentlich Augustinus nach, und deutet an, dass wir dann, sobald Männer deutscher Abstammung die Uebergangsgestalten der Wissenschaft nachzubilden anfingen, beide Arten von Quellen der philosophischen Ueberlieferung bei ihnen wirksam erblicken.

Der zweite Abschnitt weist nun nach, dass wir die nächsten Spuren einer gelehrten und aneignend philosophischen Thätigkeit bei den ebenfalls bereits christlich gewordenen Angelsachsen zu

suchen haben. Männer aus deutschem Stamme wurden jetzt, ein Jahrhundert später, die Träger der im Fortschritt begriffenen gelehrten und philosophischen Literatur. Alles concentrirt sich hier auf die vier Männer: Beda den Ehrwürdigen aus der Grafschaft Durham (674—735), Alcuin (Alchwin) aus York in Northumberland (735 bis 804), Fredigis (Fredegis, Fredegisus), Angelsachse, Schüler Alcuin's (772[?]—834), Hrabanus Maurus, aus Mainz, der erste deutsche Philosoph im engeren und zugleich eigentlicheren Sinne, gleichfalls Schüler Alcuin's (776—856), Begründer des deutschen Schulwesens. Unter ihnen ragt Alcuin am meisten hervor, zugleich als der erste Stifter einer philosophischen Schule. Nächst ihm ist Hrabanus Maurus der bedeutendste unter den Genannten, der ausser seinen weitreichenden Verdiensten um das Schulwesen in Deutschland durch den ersten Versuch einer Geschichte der Philosophie und die Anfänge der christlichen Mystik bemerkenswerth ist. Mit Recht verbreitet sich der Verfasser am meisten eingehend über die Schriften, philosophischen und theologischen Lehren so wie über die hervorragende Wirksamkeit in Theorie und Praxis am Hofe Karl's des Grossen, der in Erkenntniss der ausgezeichneten Begabung und Bildung des durch Gesinnung und entsprechende Lebensführung hervorleuchtenden Mannes ihn aus England nach Frankreich zog, selbst sein Schüler wurde und ihm die Oberleitung aller Bildungsanstalten übertrug, wodurch nach dem Ausdruck des Verfassers die Blüthe der angelsächsischen Literatur und Bildung auf fränkischen Boden verpflanzt wurde. Der Verfasser unterlässt nicht, dabei auf die grossen Plane des grossen Kaisers hinzuweisen, der, nachdem er nach seiner Empfänglichkeit in Italien den Werth wissenschaftlicher Bildung kennen gelernt hatte, sich zu der folgenreichen Einsicht erhob, dass es zur Erhaltung der Einheit und des Bestandes der von ihm geschaffenen Weltmonarchie auch der Pflege der höheren geistigen Mächte bedürfe. Fand Karl der Grosse keine nächsten Nachfolger seines Geistes und seiner Kraft, so blieb dennoch jene Einsicht ein leuchtendes Vorbild und ein Vermächtniss an die Zukunft der europäischen Menschheit, besonders der deutschen und französischen Nation. Der Verfasser gibt eine Uebersicht des Inhalts der Schriften Alcuin's nach der vorhandenen Sammlung derselben: Alcuini Opera.*) Mit den traditionellen Elementen dieser schon ziemlich reichlichen Schriften sind vielfältig, mit theologischen Lehren verknüpft, philosophische Gedanken

*) Editione Migne: Patrologiae cursus compl. tom. Cl, pars IV, V; Parisiis, 1863.

verflochten. Wir begegnen einer katechetischen Schrift in eigenthümlicher Methode, einer breitspurigen Dialektik und Logik in sechs Theilen mit Anschluss einer Rhetorik, Untersuchungen über Seelenlehre und Tugendlehre (Psychologie und Ethik), Religionslehre, die vom Wesen, den Eigenschaften und Werken Gottes handelt. Das Nöthigste für den irdischen, sterblichen Menschen ist Alcuin die Gottes- und Seelenerkenntniss. Die Gottesliebe ist ihm Grundbedingung der Gotteserkenntniss. Der christliche Charakter seiner Lehren ist schon in der Dialektik ausgeprägt und behauptet sich in allen seinen Schriften und Lehren. Von Platon und Aristoteles wird nur Solches herangezogen, was dem christlichen Standpunkt nicht widerspricht. Dem innersten Geiste Alcuin's steht Platon näher als Aristoteles. Daher der Verfasser Alcuin's Lehre als den Versuch einer Harmonie zwischen Christenthum und Platonismus bezeichnen konnte.

Ist nach Angabe des Verfassers der Brief Alcuin's: „De animae ratione liber ad Eulaliam virginem" als seine bedeutendste selbständige spekulative Schrift angesehen worden, so ist sie wohl auch heute noch als solche anzusehen. Wenn auch nicht so selbständig, so doch reicher an Inhalt und noch wichtiger für jene Zeit sind die drei Bücher Alcuin's: „De fide S. Trinitatis": 1. Von der Dreieinigkeit, 2. Von den Eigenschaften und Werken Gottes, 3. Von der Menschwerdung Gottes, der Erlösung und den letzten Dingen.*) Dieses System beruht (S. 16) allerdings auf jenem des Augustinus, und wenn der Verf. sagt, es trage den Charakter der Religionsphilosophie im Sinne der Scholastik, so ist diess eben so richtig als es richtig ist, dass in jener von dem christlich-kirchlichen Glauben tief ergriffenen Zeit eine andere Religionsphilosophie nicht zu erwarten und auch gar nicht möglich war. Wer die dogmatische Kirchenlehre und die Schriftlehre nach der Auslegung der Kirchenlehre im unwiderruflichen Glauben an Gottes Wort, Ausspruch und Vorschrift selbst annimmt, kann im Wesentlichen zu einer andern als scholastischen Philosophie nicht gelangen, damals wie heute. Die nichtscholastische, freie, die Vernunftphilosophie, begann erst, als nach Erreichung des Höhepunktes und darauf erfolgtem Niedergang der scholastischen Philosophie die Berechtigung erkannt wurde, die Kirchen- und Schriftlehre einer voraussetzungslosen, rationellen

*) Die Schrift über den Dreieinigkeitsglauben zog die Aufmerksamkeit Baader's auf sich. Siehe Sämmtl. Werke Baader's XIV, 188—189, 433—448. Baader corrigirt und modificirt, wie Lutterbeck (288) zeigt, die kirchlich-dogmatische Trinitätslehre Alcuin's nach seiner theosophischen Construktion, die aber nicht gegensätzlich zur Philosophie, sondern durchaus philosophisch ist.

Prüfung zu unterstellen, worauf wohl vor Allem die die eingetretene Erschütterung des naiven Glaubens verrathende doppelte Lehre von der Wahrheit, nach welcher eine Lehre theologisch wahr und philosophisch falsch, oder philosophisch wahr und theologisch falsch sein konnte, hingedrängt hatte.

Als den selbstständigsten Schüler Alcuin's schildert der Verf. Fredigis (oder Fredegis nach Max Ahner's Monographie), über dessen Abkunft, Leben, Stellung, Lehrwirksamkeit er genügende Auskunft gibt, indess man über seine Schriften mehr und Genaueres erwarten konnte als die trockene Angabe: „Zu seinen Schriften rechnet man: 1. ein zweifelhaftes Gedicht: einen Abschiedsgruss an Cormeri, 2. den echten Brief „de nihilo et tenebris". Man erfährt nicht, aus welchen Gründen jenes Gedicht dem Verfasser zweifelhaft erscheint und die Echtheit des Briefes wird ohne Beweis angenommen. Diese vorausgesetzt — sie wurde unseres Wissens niemals bestritten — kann hervorgehoben werden, dass er die Vernunftgründe von den Autoritätsgründen scharf unterscheidet. Seinen Versuch, das Nichts (woraus Gott auch nach Alcuin die Welt erschaffen habe) als Etwas zu erweisen, bezeichnet der Verf. mit Recht als fehlerhaft. Alcuin hatte mit Recht fest gehalten, dass Gott, die Welt schaffend, weder ein Etwas, eine Materie, ausser sich vorgefunden, die er nur geformt hätte, noch etwas von seiner Substanz zur Welt habe werden lassen.

Als den letzten des zweiten Stadiums der Anfänge der deutschen Philosophie führt uns der Verfasser nun den Schüler Alcuin's Hrabanus Maurus vor. Er ist im engern und strengen Sinne des Wortes der erste deutsche Philosoph. Da er in Mainz (776) geboren ist, so gaben uns also die Rheinlande, der Stamm der deutschen Franken, den ersten eigentlich deutschen Philosophen. Dieser Philosoph erscheint uns in Mehrerem im Lichte eines Fortschritts über Alcuin hinaus und jedenfalls bedeutender als Fredigis. Ohnehin bleibt das, was der Letztere in Lehrwirksamkeit und praktischer Thätigkeit für Kirchen- und Schulwesen in Frankreich geleistet hat, weit hinter den Leistungen des Hrabanus Maurus in Deutschland zurück. Er hob das wissenschaftliche Leben der Klosterschule zu Fulda als deren Abt auf eine höhere Stufe, als sie je vor ihm erreicht hatte, und wurde noch weit darüber hinaus der Begründer des deutschen Schulwesens, mittelbar der Lehrer Deutschlands (Praeceptor Germaniae). Als Philosoph hat er unseres Wissens zuerst von der Wissenschaftslehre als der Königin der Wissenschaften gesprochen und diese in einem Sinne genommen, der weit über die bloss formale Logik hinaus geht und als ein Präludium

der neueren und neuesten Versuche, die Logik als Wissenschaftslehre zu gestalten, angesehen werden kann, wenn er auch damit natürlich der Glaubensautorität in ihrer Sphäre nichts entziehen wollte. Neu ist freilich nicht, dass er die Philosophie nicht als Weisheit, sondern als Liebe zur Weisheit bezeichnet und sie (nach den Platonikern) in Logik, Physik und Ethik eintheilt. Aber überraschend ist, dass er bereits den ersten Versuch einer Geschichte der Philosophie wagt. Der erste deutsche Philosoph denkt also nicht bloss schon an die Geschichte der Philosophie, sondern er legt zugleich Hand an, sie so gut zu gestalten, als die zugänglichen Quellen und Materialien und die eigene philosophische Bildungsschule es erlaubten. Wenn er die Platonische Philosophie als dem Christenthum am nächsten kommend auffasst, so ist sicher vorauszusetzen, dass ihm Platon's *Νοῦς* nicht als eine abstrakte Idee oder als Inbegriff abstrakter Ideen galt, sondern als selbstbewusst-wollende Wesenheit. Denn von einer Lehre, welche eine bewusstlose Weltvernunft, ein blindes Absolutes gelehrt hätte, würde Hrabanus Maurus nicht haben sagen können, dass sie dem Christenthum am nächsten komme. Würden nicht schon Anaxagoras und Sokrates dem Christenthum näher gekommen sein als Platon, wenn demselben der *Νοῦς* nichts weiter als die abstrakte, bewusstlose Idee des Guten gewesen wäre? Hätte in diesem Falle der Weltvernunftlehrer Heraklit dem Christenthum ferner als Platon gestanden, da auch Jenem die Lehre der individuellen Unsterblichkeit nicht fremd war?*) In der Ethik entlehnte er Vieles aus Alcuin, aber bestimmter als dieser hob er den tiefen Gedanken hervor, dass nicht um Lohnes willen, sondern um seiner selbst willen das höchste Gut erstrebenswerth sei. Sind nach den Worten des Verfassers in dem Abschnitt über die Theologie als dem vorzüglichsten Theil der theoretischen Philosophie mystische Anklänge nicht zu verkennen, so könnten darin doch nur dann Anfänge eines eigenen deutschen Gedankenlebens, die deutsche Nationalität verrathend, wie der Verf. meint, gesucht werden, wenn nachzuweisen wäre, dass jene mystischen Gedanken bei Hrabanus Maurus in gesteigertem Maasse und intensiver als bei seinen angelsächsischen und fränkischen Vorgängern hervorgetreten seien. Denn auch bei diesen fehlte das Mystische

*) Geschichte der Psychologie von H. Siebeck, I, 1, S. 42, 46, 47, 48. Die Angabe Siebeck's beruht nicht auf einer Conjektur oder Combination fraglicher Art, sondern auf dem gesicherten Ausspruch Heraklit's im Fragment 122, worin gesagt ist, dass dem Menschen nach dem Tode Unerwartetes bevorstehe. Vergleiche Ueberweg's Grundriss der Philosophie, fünfte Auflage, von Heinze, I, 47.

nicht und konnte nicht fehlen, da sie auf christlicher Grundlage philosophirten, das Christenthum aber, wie jede Religion, mystische Elemente enthielt und enthalten musste.

Der dritte Abschnitt des Programms gibt uns ein Bild der bedeutend erweiterten gelehrten (und philosophischen) Thätigkeit der Klostermönche in St. Gallen, die dem Verfasser mit Recht als der Höhepunkt der ersten Epoche deutscher Philosophie erscheint. Hier hatte der Verfasser bei der grössern Ausbreitung des Materials die meisten und grössten Schwierigkeiten zu überwinden. Was sich innerhalb des vorgezeichneten Rahmens seiner Arbeit vollbringen liess, hat er glücklich vollbracht und alle hervorspringenden Hauptmomente mit sicherer Hand gezeichnet. Wir heben nur kurz das Wichtigste daraus hervor. Nicht die gesammte gelehrte Thätigkeit der St. Galler Mönche will der Verf. schildern. Er lässt ihre Leistungen im Gebiete der Theologie, Philologie und Geschichtschreibung zur Seite, indem er sich auf den Nachweis dessen beschränkt, was dort für gelehrte philosophische Studien geschah. Gleich zu Anfang hebt der Verf. das bedeutende Moment hervor, dass die Philosophie hier begonnen habe, deutsch zu sprechen. Indem unsere Muttersprache, sagt er treffend, zur Bezeichnung philosophischer Begriffe geschmeidig gemacht wird, wird die in deutschem Geiste verborgen schlummernde Kraft selbst geweckt, und ein erstes nationales Element dringt in diese Thätigkeit der Deutschen ein, sich mit der philosophischen Erbschaft des klassischen Alterthums zu befreunden. Der Verf. unterlässt nicht bemerklich zu machen, dass die Anfänge der literarischen Thätigkeit in St. Gallen auf die Anregungen Alcuin's und des Hrabanus Maurus zurückweisen und daher als Fortsetzungen der angelsächsisch-fränkischen und der deutsch-fränkischen Studien angesehen werden können, und, fügen wir hinzu, angesehen werden müssen. Somit erscheinen die Leistungen der St. Galler Schule als Nachwirkungen der Impulse, welche von Karl dem Grossen ausgegangen waren, als erweiterte und gesteigerte Fortsetzungen der beiden vorausgegangenen Schulen. Wir verweilen nicht bei den gründlichen Nachweisungen des Verfassers über die reichen Schätze der St. Galler Klosterbibliothek, um Raum zu gewinnen zur Hervorhebung der besonderen Sorgfalt, womit der Verf. die bedeutendste Erscheinung der St. Galler Schule, Notker Labeo (962—1022), schildert, dem er mit Recht „als Uebersetzer (von vier bedeutenden Schriften und drei wichtigen Abhandlungen) und Erklärer philosophischer Schriften wie als Verfasser eigener logischer Abhandlungen“ einen Platz in der Geschichte der deutschen Philosophie zuweist. Doch vermisst der Verf. mit Grund

noch eine eingehende Specialuntersuchung, an der sich u. E. auch die Philologie bezüglich seiner Uebersetzungen in die deutsche Sprache zu betheiligen hätte. Grundgedanken Notker's gibt der Verf. wohl an, unterscheidend, was er Vorgängern verdankte von dem, was er selber hinzufügte. Aber man verlangt ein Mehreres davon zu erfahren, wenn man zwei Bemerkungen des Verfassers liest. In der einen wird nämlich gesagt, dass der Inhalt der platonischen Ethik durch die Uebersetzung der fünf Bücher vom Troste der Philosophie (Boëtius) in Fleisch und Blut der Deutschen hinübergeleitet worden sei, um später bei Meister Eckhart und Fichte in eigenthümlicher Weise wieder aufzuleben. . . . Die andere Bemerkung schliesst sich an Notker's Schrift: De syllogismis an von der gesagt wird, sie suche nach einem einheitlichen Zwecke der Logik und schlage einen Ton an, der in der Folge in der deutschen Philosophie auf das Lauteste weiterklinge. Davon darf man hoffen Eingehenderes zu vernehmen, wenn der Verfasser mit seiner beabsichtigten Geschichte der Philosophie hervortreten wird. Das besprochene Programm erweckt die besten Erwartungen zu einem solchen Werke, zu dessen Ausführung der Verfasser nach Begabung, Bildung und Gelehrsamkeit vorzüglich berufen zu sein scheint.

41.

Bemerkungen über Leibniz's Psychologie von Dr. Friedrich Kirchner. (Cöthen, Schettler 1875.)

Seite 31 dieser Schrift äussert der Herr Verfasser: „Ja, so gross, sagt Leibniz (Nouv. Ess. III, 312, cf. Herder, Ideen V, 1, 281), ist die Verwandtschaft zwischen Thieren und Vegetabilien, dass, wenn man das unvollkommenste Wesen der einen Klasse mit dem vollkommensten der andern zusammenhält, man keinen bedeutenden Unterschied bemerken wird.“ „Mit genialem Blick hat hier Leibniz die Hypothese aufgestellt, welche unser grosser Zeitgenosse Darwin durch unzählige Beispiele bewährt hat.“ Dann geräth er in eine Verherrlichung Darwins, die uns übertrieben scheint. Wir können sein Hauptverdienst nur in den Impuls setzen, den seine hypothesenreichen Schriften gegeben haben, in noch wenig

gelichtete Gebiete der Forschung tiefer einzudringen. Die Schriften von Wigand, Bastian, Baumgärtner, Kölliker, Karl Müller, v. Hartmann und Anderer haben gezeigt, dass im Darwinismus bei Weitem nicht Alles richtig bestellt ist. Die Untersuchungen sind noch im Gang und an bedeutenden Modificationen wird es sicherlich nicht fehlen. So z. B. darf nur die bekannte Hypothese, dass die Keime der Organismen, wenigstens zunächst der pflanzlichen, aus andern Weltsystemen auf die Erde gekommen seien, einen irgendwie sicheren Anhalt gewinnen, um den Darwinismus in seinem Hauptprincip, der Abstammung der Organismen von einer Urform oder nur einigen Urformen, über den Haufen zu werfen und ihn in seinen Unterstützungshypothesen auf eine erheblich beschränkte Anwendbarkeit einzuschränken. Denn wenn organische Keime aus fernen Welträumen auf die Erde gekommen sind, so kann diess in allen Jahrhunderten und Jahrtausenden vorgekommen sein und die Zahl der auf der Erde zur Entwicklung gekommenen — nach ihrer verschiedenen Eigenart — kann dann nicht so gar klein angenommen werden. Ihre Nachkommen mögen dann immerhin in verschiedenartige Bildungen auseinandergegangen sein, aber die Darwin'sche Abstammungslehre wäre durchbrochen, wenn man nicht den enormen Zufall annehmen wollte, dass von allen auf die Erde gefallenen organischen Keimen nur einer oder einige wenige zur Entwicklung gelangt seien. Die Philosophie des Leibniz aber geht viel tiefer als der locker angefügte Deismus Darwin's, der sich in der Kosmologie in Materialismus verliert. Leibniz zeigt, dass die Welttotalität nicht aus sich zu begreifen ist, folglich ein überweltliches Princip, folglich ein unendliches, folglich den absoluten Geist als Urheber zur Voraussetzung haben muss. Ist aber der absolute Geist Urheber der Welt, so muss die Totalität des Erschaffenen geistig, und in ihrer Geistigkeit müssen alle Wesen (Monaden) unter einander verwandt sein. Dann aber muss es in allen entwickelten Weltregionen eine Stufenreihe der Wesen von den niedersten Monaden durch mittlere bis zu den höchst entwickelten Monaden (Vernunftwesen) geben, und folglich auch auf der Erde, und jede Monade des ganzen Universums muss der Anlage nach fähig sein, alle Stufen der Entwickelung zu durchlaufen. Diese Weltanschauung ist viel tiefer und grossartiger als jene Darwins, obgleich zu einseitig idealistisch. Es würde sich fragen, ob sich Wallace nicht aufgefordert fände, an ihr anzuknüpfen und sie zum concreten Spiritualismus überzuführen.

42.

Das Verhältniss des Spiritualismus zum Idealismus.

Spiritualismus kann man nur eine Weltanschauung oder philosophische Lehre nennen, welche Gott als den absoluten Geist erkennt und anerkennt. Denn wer Gott nicht als den absoluten Geist erkennt, kann nicht folgerichtig bedingte, geschaffene Geister erkennen. Geist ist dann nur ein Name, dem keine Wesenheit entspricht, werde nun der Mensch als verschwindende Erscheinungsform eines einigen bewusstlosen Absoluten, oder als Effekt oder Resultante der Materie in ihren complicirtesten Zusammensetzungen (aus materiellen Atomen) aufgefasst. Der experimentelle Spiritualismus hat den philosophischen wenigstens als zu erreichendes Ziel zur Voraussetzung und strebt danach, ihn durch Erfahrungsbeweise zu bewahrheiten. Der Idealismus hat seine Stätte, Begründung und Wahrheit nur im philosophischen Spiritualismus und ist ausser ihm eine Halbheit, bis auf die Wurzel verfolgt, ein Schein, der sich in einen indirekten Naturalismus auflöst. Indirect, verhüllt, versteckt naturalistisch ist nämlich jede Lehre, welche die selbstbewusste Geistigkeit des Absoluten leugnet, denn eine nichtbewusste Geistigkeit des Absoluten ist keine, alles seinem Wesen nach Nichtbewusste fällt der Natur anheim, werde es auch bewusstlose Idee, unbewusster Geist genannt. Von diesem Vorwurf wird begreiflicherweise der Persönlichkeitspantheismus, der im Grunde allein den Namen des Pantheismus verdient und der (Schelling, Fechner, Lotze) die individuelle Unsterblichkeit nicht ausschliesst, nicht getroffen; wohl aber werden von ihm getroffen die Lehren des Spinoza, J. G. Fichte, Schelling (in der früheren Periode), Hegel und Schopenhauer. Sie alle, J. G. Fichte nicht ausgenommen, leiden an einem verhüllten, versteckten, indirekten Naturalismus und haben dem Wiederauftreten des Materialismus in verschiedenem Grade vorgearbeitet. Aus den Kreisen des verhüllten, indirekten Naturalismus ist auch die Philosophie des Unbewussten von E. v. Hartmann nicht herausgetreten. Denn ihr Absolutes ist und bleibt, trotz alles fabelhafterweise ihm zugeschriebenen Hellsehens, unbewusst oder bewusstlos und blind, und zwar insofern zweifach blind, als er des Absoluten Blindheit auf zwei blinde Augen vertheilt, den bewusstlosen Logos und den blinden Willen. Wenn daher v. Hartmann in dem Vorwort zur 7. Auflage seiner „Philosophie des Unbewussten" sich

als Anwalt des deutschen Idealismus gerirt, so mag er es sein für jenen halben Idealismus der sogenannten Pantheisten, der doch nur ein verhüllter, indirekter Naturalismus ist, nicht aber für den ächten Idealismus, der allein im wahren Spiritualismus wurzeln kann. Uebrigens verdankt die deutsche Nation nicht, wie v. Hartmann vorgibt, dem sogenannten Idealismus der sogenannten Pantheisten ihre Grösse, denn sie war eine grosse Nation schon lange vor diesem; sondern sie verdankt sie ihrer kosmopolitischen und hiemit selbsverständlich philosophischen Anlage und der Geistes- und Gemüthstiefe, womit sie das Christenthum in sich aufnahm und dasselbe in seiner Reinheit zu erhalten, oder so weit diess nicht gelang, wiederherzustellen suchte. Wer die göttliche Würde Christi, welche bleibt, wenn auch Baader Recht hat zu sagen, dass trotz der innigsten Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo doch Gott nie Mensch, der Mensch nie Gott werde, aus subjektiver Beschränktheit nicht zu begreifen oder anzuerkennen vermag, der müsste immer noch Christum als das unvergleichlich grösste religiöse Genie der gesammten Weltgeschichte oder Menschheitsgeschichte anerkennen. H. E. v. Hartmann aber, durch die Ungeheuerlichkeiten seiner Gotteslehre und Eschatologie verwirrt, fügt noch die neue hinzu, aller Geschichte hohnsprechend, Christum nahezu zu einem Copisten der jüdischen Rabbiner herabzusetzen und herabzuwürdigen. Seine Schrift über das Christenthum, die schwächste aller seiner Schriften, wird bald die Illusionen zerstören, die sich Viele von der grossen Bedeutung dieser Philosophie gemacht haben.

Wie sollte auch ein angeblicher Idealismus der deutschen Nation genügen, der Gott, bildlich zu sprechen, das Auge ausreisst, die Welt als Auswurf eines blinden, dummen Willens fasst, dem menschlichen Willen die Freiheit raubt, den Menschen gleich dem Vieh untergehen lässt, und am Ziele der nichtigen Culturarbeit einen allgemeinen Menschheitsselbstmord in Aussicht stellt?

43.

Das Nachtgebiet der Natur.

Die Leser der „Psychischen Studien“ werden hiemit eingeladen, einen Rückblick auf vorliegende Enthüllungen in Deutschland vor dem Hervortreten des neuen Spiritualismus zu werfen.

Als eine der merkwürdigsten Schriften dieser Art ist zu bezeichnen: „Das Nachtgebiet der Natur im Verhältniss zur Wissenschaft, zur Aufklärung und zum Christenthum“ von N. Gerber (Mergentheim, Verlag der Neuen Buch- und Kunsthandlung, 1840.)*) Die Vorrede der Schrift beginnt gleich mit den Worten: „Die Todten stehen wieder auf! Darunter verstehe ich nicht nur die Verstorbenen, welche als Geistererscheinung wieder kommen, sondern noch mehr die Ansichten, Meinungen und Wahrheiten, welche als todt und abgethan betrachtet wurden und nach der Meinung der Welt auf immer begraben waren.“

Der Verf. sucht zuerst die Thatsache des Somnambulismus in umfassender Kenntniss und mit scharfsinniger und umsichtiger Kritik der gegnerischen Ansichten nach allen Seiten ins Licht zu stellen und in allseitiger Betrachtung die Erklärungen dieser Erscheinungen aus dem Innern des Menschen zu widerlegen. Mit gleichem Scharfsinn verbreitet er sich hierauf über Natur und Wesen des Traumes, geht zur Vorführung einer ganzen Reihe genau beobachteter Spukgeschichten über, erörtert die Erscheinungen des zweiten Gesichtes, solcher Visionen, wovon uns keine Bedeutung bekannt ist, die Vorkommnisse des Sichselbstsehens und des Sehens anderer lebender Personen (woran sich eine scharfsinnige Kritik des Somnambulismus von Professor Friedrich Fischer in Basel anschliesst), des Besessensein's und der Geistererscheinung der Esslingerin im Gefängniss in Weinsberg. Hieran schliesst sich eine interessante Schilderung des Verhältnisses des Dr. Justinus Kerner zu David Strauss. Die Schrift schliesst mit zwei bedeutenden Abschnitten: „Das Nachtgebiet der Natur im Verhältniss zur Aufklärung“ und „Das Nachtgebiet der Natur im Verhältniss zum Christenthum.“ Ueberall bekämpft der Verf. die materialistischen, naturalistischen und sogenannten pantheistischen Erklärungsversuche der aus letzten Quellen vorgetragenen Erscheinungen mit triftigen Gründen.

Die Erklärungsversuche aus dem Innern des Menschen unterwirft er mit genauer Kenntniss psychologischer Vorgänge einer vernichtenden Kritik, aber er beleuchtet auch verschiedene Ein-

*) Zwar ist auch die Schrift: „Die Schutzgeister, oder merkwürdige Blicke zweier Seherinnen in die Geisterwelt, nebst der wunderbaren Heilung einer zehn Jahre stumm Gewesenen durch den Lebensmagnetismus und einer vergleichenden Uebersicht aller bis jetzt beobachteten Erscheinungen desselben von Dr. Heinrich Werner (Stuttgart u. L., Cotta 1839) der Beachtung zu empfehlen; doch scheint sie uns an Schärfe der Kritik die Schrift Gerber's nicht zu erreichen.

seitigkeiten und Irrthümer, welche in den übrigens wichtigen Schriften Friedrich von Meyer's und Anderer hervortreten, und zeigt scharfsinnig, dass nicht alle Deutungen der Seherin von Prevorst bezüglich ihrer somnambülen Visionen stichhaltig sind. In Rücksicht der vorgeführten Erscheinungen von Einwirkungen aus dem Jenseits ist schon das Begegniss des Prof. Pfarrer Schupart merkwürdig genug, aber vielleicht die merkwürdigste Begebenheit ist die, welche der Verfasser von S. 350—355 von einer Jungfrau (Braut eines jungen Mannes) erzählt, welche die Thatsache des Fernschauens ausser Zweifel setzt. Die Thatsache des Fernwirkens wird nicht minder durch Vorkommnisse belegt, die nicht abzuleugnen sind.

Wichtig ist, was Gerber, hier in Uebereinstimmung mit Fr. v. Meyer über die Vorkommnisse und Gräuel der Hexenprocesse (S. 368—369) vorträgt. Glänzend tritt der Scharfsinn Gerber's in den beiden letzten Abschnitten hervor, deren Inhalt oben angedeutet worden ist. Er sucht hier die Grenzen dessen zu bestimmen, was mit Recht und Fug Aberglaube zu nennen ist und was es entweder entschieden nicht ist, oder worüber endgültige Entscheidung noch nicht getroffen werden kann. Wie schwankend über diese Grenzen die Ansichten der berühmtesten Männer waren, und guten Theils noch sind, zeigt Gerber an dem Beispiel der Erklärungen Kant's über sein Verhältniss zu den Erzählungen über Geistererscheinungen, welche zwar grossen Eingang fänden, öffentlich aber abgeleugnet oder doch verhehlt würden. „Ich unterstehe mich daher nicht," fährt Kant fort, „so gänzlich alle Wahrheit an den Geistererzählungen abzuleugnen, obgleich mit dem wunderlichen Vorbehalt, eine jede einzelne derselben in Zweifel zu ziehen, allen zusammen aber einigen Glauben beizumessen." Wieland dachte (unseres Erinnerns) eher günstiger als ungünstiger über die fraglichen Dinge, und Lessing äusserte, als er die Geschichte jenes Klopfgeistes zu Dibbesdorf bei Braunschweig im Jahre 1767 vernahm, gegen Leisewitz: „Bei dieser Geschichte geht uns beinahe unser ganzes Latein aus."*) Eingreifender fragt Grohlmann, wie Gerber anführt, wie denn die Wissenschaft ein absolutes Kriterium des Möglichen und Unmöglichen haben wolle? Gewiss kennten wir noch nicht den Umfang der verborgenen Kräfte der Natur (und des Geistes) und es sei verwerflich, flugs des Aberglaubens den zu zeihen, der etwas für möglich hält, was der andere als unmöglich abspricht. Aus den beherzigenswerthen Erörterungen des letzten Abschnitts ist be-

*) Das Universum und dessen Geheimnisse von Dr. C. Gerster, S. 103 ff.

sonders bemerkenswerth das Uebereinstimmende mit dem neueren Spiritualismus, welches sich in folgender Aeusserung erkennbar macht: „Es ist eine constante Ordnung in Gottes Welt, dass nichts durch Sprünge geht, sondern jeder Zustand allmälig vorbereitet wird, und zwischen jedem Uebergang von Dunkel zum Licht und Licht zum Dunkel eine Dämmerung liegt. Und so scheint es mir mehr als wahrscheinlich, dass auch in jenem Leben das Erwachen, die Entwickelung für die Geisterwelt, in welcher wir dann leben, wirken und uns vervollkommnen sollen, langsam und allmälig (doch nicht nothwendig für Alle, fügen wir ein,) stattfinden wird, dass auch dort die Sinne und die Empfänglichkeit für jene Welt und jene Verhältnisse sich erst bilden müssen, wie in diesem Leben."

44.

Jakob Böhme's Lehre von der Weise der Leiblichkeit der Abgeschiedenen.

Julius Hamberger hat in seiner gründlichen Schrift: Die Lehre des deutschen Philosophen J. Böhme (1844) S. 17–60 die verbreitete Auffassung und Auslegung der Böhme'schen Lehre als Pantheismus aus den Quellen widerlegt (bes. S. 50–51). Dagegen spricht er sie mit Baader nicht frei von einem Reste dualistischer Vorstellungsweise, inwiefern sie sich nicht über die Lehre von der Ewigkeit (Unaufhörlichkeit, Endlosigkeit) der (Höllen-) Strafen der Verdammten erhebt (S. 331–332). Hamberger zeigt dann, dass Böhme der Annahme sich widersetzt, dass der irdische Leib als solcher bei der Auferstehung wiedergebracht werde. Der irdische Leib ist Böhme nur eine Hülse (Hülle), daraus der neue Leib erwächset. Nicht das thierische Fleisch ist es, das aufersteht. Unser zukünftiger Leib ist ihm ein geistiger, aber doch wesenhafter und auch — auf himmlische Weise — greifbarer. Es wird, sagt Böhme, gesäet ein natürlicher, grober und elementaröser Leib, der in dieser Zeit den äusseren Elementen gleich ist. In diesem groben Leibe aber ist eine subtile Kraft, gleichwie in der Erde eine subtile gute Kraft ist, welche der Sonne verglichen werden kann, die auch im Anfange der Zeit aus göttlicher Kraft entsprungen und daraus die gute Kraft des Leibes genommen ist. Diese gute Kraft des irdischen Leibs soll in schöner, durchsichtiger, materialischer Eigenschaft in

geistigem Fleische und Blut wiederkommen und ewig leben. Der Leib, den wir im Himmel haben werden, ist ein solches geistiges Fleisch, das da durch Holz und Stein gehen kann, ohne Holz und Stein zu zerbrechen, wie Christus zu seinen Jüngern durch verschlossene Thüren einging. Er ist ähnlich der Ewigkeit (d. h. er ist nicht irdisch materiell, sondern überirdisch materiell, was man übermateriell nennen kann,) und ist doch wahrhaftig Fleisch und Blut, das unsere himmlischen Hände betasten, greifen und fühlen, ein sichtlicher Leib, wie der in dieser Welt. Was hier Böhme die subtile gute Kraft im irdischen Leib (inner ihm) nennt, ist der Wesenheit nach nichts Anderes, als was Andere den Astralgeist, den Seelenleib, den Nervengeist, den Perisprit nennen, und so zeigt sich Böhme bereits mit dem späteren neueren concreten Spiritualismus verwandt, mit dem er auch (nach der Anschauungsweise seiner Zeit) die Annahme der Möglichkeit und Wirklichkeit des Geisterverkehrs theilt. Der concrete Spiritualismus unserer Zeit wird gut thun, die Lehren älterer Forscher mit den Ergebnissen der psychischen Studien und Experimente in Vergleichung zu ziehen, um die theoretische Erklärung der überraschenden Phänomene des sogenannten Spiritismus wirklich und wahrhaft weiter zu bringen.

45.

Frohschammer und der Spiritismus.

In seinem neuesten philosophischen Werke: „Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses“ (München, Ackermann) bespricht Frohschammer auch das Schlafwandeln, das Hellsehen und die Geister des Jenseits. Aeussert er sich über das Schlafwandeln und Hellsehen, besonders das Letztere, schon sehr zurückhaltend, so verhält er sich sehr skeptisch bezüglich der Annahme einer Wirksamkeit von Geistern oder abgeschiedenen Seelen in den Mediums. Seine Urtheile halten sich überhaupt sehr im Allgemeinen, und nichts verräth, dass er die Hauptschriften des Spiritualismus kenne. Da kann er leicht meinen, dass sich die Manifestationen der Medien subjektiv erklärten, aus purer Cerebration, wie es Carpenter bezeichnet hat. Allein es ist bestimmt zu behaupten, dass es ihm entschieden misslingen würde, die Thatsachen zu entkräften, welche z. B. in den Schriften Edmond's, Timm's, Wallace's,

den Berichten des Comité's der dialektischen Gesellschaft zu London, Robert Dale Owen's vorgetragen sind. Wer weder Gelegenheit hat, noch sucht, selbst Beobachtungen anzustellen, noch auch nur sich mit wenigstens einem Theil der Hauptschriften des Spiritualismus bekannt macht, von dem mag es immer noch rühmlich genannt werden, wenn er (S. 562—563) erklärt: „Die Wissenschaft soll, unseres Erachtens diesen Erscheinungen gegenüber sich zwar nicht von vornherein ablehnend und ignorirend verhalten, aber sie hat alle Ursache, dabei vorsichtig und mit aller kritischen Schärfe zu verfahren.“ Das Letztere war von Anfang bis heute das Streben der Redaktion der Psychischen Studien, die aber doch so wenig von dem geistreichen und freisinnigen Münchener Philosophen beachtet worden zu sein scheinen, als die 13 Werke der von dem Herrn Staatsrath Aksakow herausgegebenen „Bibliothek des Spiritualismus für Deutschland.“

46.

Kölliker gegenüber Darwin.

In dem ersten Theile seiner Schrift: „Morphologie und Entwickelungsgeschichte des Pennatulidenstammes“ etc. etc. stellt der berühmte Anatom und Physiolog A. Kölliker allgemeine Betrachtungen zur Descendenzlehre an, worin er die besondere Form der Darwin'schen Abstammungslehre mit schlagenden Gründen als unhaltbar erweist, darum aber die Abstammungslehre nicht überhaupt verwirft, sondern durch die Annahme eines grossen Entwickelungsgesetzes für begründbar erachtet, welches in den Organismen selbst liegende Ursachen als Gründe ihrer Umgestaltung aufstellt. Es ist indessen den Meisten unbekannt, dass schon Baader dieser Hypothese (theistisch) Ausdruck gegeben hat, indem er im XII. Bande seiner Werke S. 175 sagte: „Wollte man, geleitet von der sichtbaren Stufenreihe aufsteigender Formen und Kräfte in der Natur, auf eine wahre progressive Hinaufläuterung der einzelnen Kräfte schliessen, so müsste man alle diese einzelnen Kräfte in so viele Keime umschaffen (umdenken), in welchen alle jene höheren Kräfte schon präformirt lägen.“

47.

Die Hauptpunkte der Metaphysik. Von Friedrich Kirchner. Cöthen. Paul Schettler's Verlag. (VIII, 276 S.) 1880.

Der Verfasser spannt die Erwartung seiner Leser von dem Gehalt seines Versuchs einer Metaphysik nicht eben sehr hoch, wenn er in der Vorrede erklärt, seine Untersuchungen nicht ohne Bedenken zu veröffentlichen und von der Schwierigkeit spricht, heutzutage, nachdem die Philosophie eine lange und vielseitige Geschichte durchlaufen habe, etwas Neues aufzustellen. Ihn werde schon die Anerkennung befriedigen, die früheren Philosophen richtig begriffen als auch manche Frage ihrer Lösung näher geführt zu haben. Auf jeden Fall dürfte doch seine Gesammtanschauung von Sein, Grund und Zweck der Dinge beachtenswerth sein. Uebertriebene Ansprüche wie sie nicht selten in sogenannten neuen Weltanschauungen genialer sowohl als mehr oder minder talentvoller Philosophen hervortreten, dürfte als eine Recension vorliegender Schrift nicht zu bekämpfen haben.

Seinen Standpunkt bezeichnet der Verf. als einen empirisch-rationalen Realismus. Darunter versteht er weder den Materialismus noch den Herbart'schen Realismus, sondern, wie er an verschiedenen Stellen andeutet, einen Real-Idealismus oder besser Ideal-Realismus. Sein Werk verläuft in vier Abschnitten: 1. Prolegomena, 2. Ontologie, 3. Aetiologie, 4. Teleologie. Begründet findet sich diese Anordnung des Stoffes nicht. Die Prolegomena verbreiten sich über den Begriff der Philosophie, deren Eintheilung, das Verhältniss der Metaphysik zur Logik, den Begriff und das Wesen der Metaphysik und schliessen mit einer Betrachtung von Kant's Kritik der Metaphysik. Geben wir dem Verf. zu, dass die Philosophie die Wissenschaft der Principien sei, woraus sich ihr Verhältniss zu den besonderen Wissenschaften leicht ergibt, so finden wir uns doch nicht befriedigt, wenn er als Grundlage der Metaphysik die Ueberzeugung angesehen wissen will: So, wie ich denken muss, so muss es sein. Denn der Eine meint so, der Andere anders denken zu müssen. Eine vollkommene menschliche Vernunft würde immer nur das Wahre denken; aber welche auf Erden lebende menschliche Vernunft ist vollkommen? Es ist begreiflich, dass der Verfasser seine Prolegomena nicht schliesst, ohne sich mit Kant's Kritik der Metaphysik auseinandergesetzt zu haben. Die Beleuchtung Kant's enthält nicht wenig Scharfsinniges, woraus wir indess nur

hervorheben können, dass der Verf. wenigstens die Möglichkeit einer Annäherung an das Wissen fordert und hervorhebt, dass alle Erkenntnisse zwei Elemente haben: ein apriorisches, die Denkkraft des Geistes, und den durch die Erfahrung gegebenen Gegenstand, womit die Möglichkeit der Metaphysik, die Kant im Grunde verneint, festgestellt sei. In der Ontologie handelt der Verf. nun sofort von der Erkennbarkeit der Dinge und hier begegnet ihm gleich die Aussenwelt als das grosse Räthsel, das die einfachste Wahrnehmung dem denkenden Geiste vorlege. Hier beginnt ihm die erste Aufgabe der Metaphysik, welche er sehr leicht durch Erörterungen gelöst zu haben glaubt, deren Ergebniss er in die Worte zusammenfasst: „Zunächst mussten wir zugestehen, dass Alles, was wir sehen, hören, riechen, u. s. w., Alles, was wir empfinden, wollen und thun, Vorstellung ist; dass demgemäss unser ganzes Wissen aus Vorstellungen besteht. Ueber den Idealismus aber zum Realismus erheben wir uns durch die Einsicht, dass sowohl unser Ich und unser Leib, als auch das wie auch immer beschaffene Nicht-Ich Thatsachen sind. Bei der Prüfung der Wege, welche uns zur Erkenntniss dieser Aussenwelt führen, ergab sich, dass unsere innere und äussere Wahrnehmung uns eine sachgemässe Vorstellung von den Aussendingen bietet, ja von den „Dingen an sich", „d. h. von den jenen zu Grunde liegenden Kräften und Gesetzen." Obgleich wir von der Wahrheit des Realismus im Sinne der von unserm Bewusstsein unabhängigen Objectivität der Dinge und Wesen überzeugt sind, bezweifeln wir doch, dass die Gründe des Verfassers den einmal befangenen Idealisten von der Unwahrheit seiner Ansicht überzeugen würden, weil er einwenden würde, dass er die Thatsachen selbst nicht bestreite, aber sie nicht als von Aussen, sondern nur als von Innen gegeben, d. h. als unbewusste Hervorbringungen seines Ichs ansehe. Dieser subjektive Idealismus übersieht vor Allem, dass die Wahrnehmung das Primäre ist und die Vorstellung bedingt, die Wahrnehmung also nicht aus der Vorstellung erklärt werden kann und dass die Denkkraft nicht schaffend, sondern nur auffassend und verstehend sein kann. Vergl. die persönliche Denkthätigkeit von Hoppe.

Die Aetiologie (Grund- und Ursachenlehre) des Verf., die weit umfänglicher ausgefallen ist, erörtert die Bewegung, Raum und Zeit, Stoff und Kraft, die Kosmologie. Hier müssen wir bemerklich machen, dass der Verf. durchgängig die Methode befolgt, die bezüglichen Lehren der philosophischen Vorgänger seinen Bestimmungen vorauszuschicken und die letzteren kritisch aus jenen hervorgehen oder wenigstens folgen zu lassen. Dabei zeigt der

Verf. eine nicht geringe Vertrautheit mit der Geschichte der Philosophie und wir können rühmen, dass er jene Lehren der Vorgänger fast ausnahmlos richtig aufgefasst und in gedrängter Kürze vorgetragen hat, was wir viel weniger von seinem „Katechismus der Geschichte der Philosophie“ sagen können*).

In der Untersuchung über die Bewegung constatirt der Verf. zuerst, dass die Bewegung sich uns in der organischen und unorganischen Natur überall als Thatsache aufdrängt und findet sich genöthigt, absolute und objektive wie relative Bewegung anzunehmen. Aber in der ganzen sichtbaren Natur beruht Bewegung auf der Veränderung der Dinge selbst, ihres Stoffes, resp. ihrer Kraft, und die Dinge sind nicht bloss das Substrat für die Bewegung. Alle Bewegung ist Resultat von Wechselwirkung und der Begriff der Bewegung schliesst die Begriffe von Raum und Zeit, Stoff und Kraft in sich. Sind nun Raum und Zeit zunächst zwar Vorstellungen und Begriffe, so sind sie doch objektive Realitäten. Die Objektivität der Zeit bezeugt sich durch unsere innere Wahrnehmung. Mit der Realität der Zeit aber hängt die des Raumes zusammen, da der Zeitenwechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter an mathematisch-physikalische Gesetze gebunden ist, welche nur unter Voraussetzung eines Raumes von drei Dimensionen bestehen können. Ohne die Uebereinstimmung des realen und idealen Raumes könnte die organische Welt nicht bestehen. Aber auch die Zeit muss objektiv sein, da alles Geschehene, ja selbst unser Erkennen, einen Fortschritt des Nacheinander zeigt, wie sich das Geschehen in der Natur z. B. damit bezeugt, dass seit Jahrtausenden die Planeten in derselben Bahn sich bewegen, wie heute. Wendet sich der Verfasser nun zur Untersuchung über Stoff und Kraft,

*) Dieser „Katechismus“ vom Jahre 1877 soll die Geschichte der Philosophie in möglichst weite Kreise tragen, sodann aber auch für die Fachgenossen, Lehrende und Lernende, bestimmt sein. Für die weiten Kreise ist eben das Buch viel zu compendiös gehalten, Geniales und Triviales gleich frostig vorgetragen und z. B. Platon und Aristoteles wahrhaft abschreckend behandelt, sowie von Schelling behauptet wird, die letzte Gestalt seiner Philosophie sei uns nur (im Jahre 1876—77!) durch seine Antrittsvorlesung in Berlin und Collegienhefte bekannt: übrigens platter Unsinn!! Ausser Schelling sind ihm auch Hegel, Baader, Krause, Scholastiker. Von diesem schwunglosen, frostigen, zum Theil trivialen Buche erwartet nun der Verf. Erweckung der Begeisterung für Philosophie! Bezüglich Schelling's verweisen wir auf das bereits zum Theil erschienene Werk von Constantin Frantz über Schelling's Philosophie. Für die Fachgenossen endlich ist der „Katechismus“ wenigstens ganz entbehrlich, nachdem Werke über die Geschichte der Philosophie vorhanden sind von hervorragendem Werthe.

so verbreitet er sich weitläufig nicht bloss auf die Vorstellungen einer grossen Zahl von Philosophen und Naturforschern, sondern sogar auf die Lehren der Religionen, so auf die des alten Testamentes, des Parsismus und des Christenthums, kehrt aber auf die Philosophen und Naturforscher zurück, streut seine eigenen Ansichten da und dort hinein, um zuletzt das Resultat seiner Untersuchungen kurz zusammenfassen. Gleich zu Anfang dieser Untersuchung stellt er den ihm als extrem erscheinenden philosophischen Ansichten seinen Standpunkt als den realistischen gegenüber, der weder völliger Empirismus, noch Rationalismus sei. Ebenso überzeugt, dass unsere Vorstellungen Bilder der Dinge und abhängig von ihnen, als dass sie anders geartet und uns von Natur, wenigstens in den allgemeinen Grundzügen, angeboren (und also a priori) seien, erscheine ihm die Empirie ein ebenso wesentlicher Factor unserer Erkenntniss, wie das (angeborene) Bewusstsein. Daher bezeichne er seine Anschauung als einen empirisch-rationalen Realismus. Darin widersprechen wir dem Verf. nicht, da er unter Realismus die Wirklichkeit und Wesenhaftigkeit Gottes und der Welt (der Natur und des Geistes) versteht. Wir können nur noch aus diesem Abschnitt das Resultat hervorheben, welches er in die Sätze zusammenfasst: „Kraft und Stoff sind die correlativen, denknothwendigen Abstraktionen von derselben Sache, nämlich der allen Einzeldingen zu Grunde liegenden Substanz. In Wahrheit gibt es in der Natur nicht zweierlei Materien oder Wesen (Stoff und Kraft), sondern nur ein Sein . . . . . Wir bezeichnen nur dasselbe Ding, wenn wir die Ursache seiner Wirksamkeiten meinen, als „Kraft“, während wir den für uns nicht in Kräfte analysirbaren Rest „Stoff“ nennen. Es ist daher eben so richtig von Erhaltung des Stoffes wie von Erhaltung der Kraft zu reden; doch entspricht letzteres mehr dem heutigen Stande der Wissenschaft. Diese hat uns auch auf die Annahme von Atomen geführt, d. h. von Realen, die wir uns als Kraftcentren von unendlich kleiner Ausdehnung von bestimmter Gestalt und Wirkungsweise zu denken haben. Sie stehen sämmtlich unter sich in Beziehung, d. h. Wechselwirkung. Sie constituiren Bewegung, Raum und Zeit, sofern diese real sind. Ihre jedesmalige Stelle in Raum und Zeit ist das Resultat der vielfachen Einwirkungen (Bewegungen) aller übrigen Realen und entspricht im letzten Grunde dem Werthe, welcher ihnen für die Realisirung der Idee des Universums zukommt.“ Durch diese Auffassung erhebt sich der Verf. jedenfalls über die Verkehrtheiten des Idealismus und des Materialismus, sowie über die Einseitigkeiten des Empirismus und Rationalismus. Aber wir fassen diese Be-

stimmungen des Verfassers als vorläufige Ergebnisse der freien Untersuchung ohne der Entscheidung darüber vorzugreifen, ob nicht nähere Bestimmungen und Modificationen sich erforderlich zeigen werden, wenn die Frage nach dem Ursprunge der Welt zur Beantwortung kommen wird. Die Untersuchung von Stoff und Kraft führt den Verf. auf die Kosmologie, aus welcher wir nur die Grundgedanken hervorheben können. Umsichtig weist er die Einseitigkeit des Realismus und Nominalismus (nach mittelalterlicher Bezeichnung) nach und zeigt beider nur relative Berechtigung an, was ihn zu dem Gedanken des concreten Allgemeinen, welches alles Einzelne trägt, zum Begriffe der Welt führt. Das All ist nur mit sich selbst vergleichbar, als unendlich zu denken, aber nicht als unbestimmt unendlich (indefinitum), sondern als bestimmt unendlich (infinitum). Die letzten Einfachen sind Thätigkeitsmomente, welche sich erst in Raum und Zeit darstellen und als Glieder von Erscheinungen sinnlich werden, ohne selbst und für sich in Erscheinung zu treten. Alles Einzelne aber ist vom Ganzen getragen, daher die Welt eine Einheit. Weil aber dieses Ganze in stetem Fortschritte begriffen ist, so erfassen wir die ideale Vollkommenheit als den Zweck der Welt. Dieser objective Weltzweck gibt unserem rastlosen Streben ein Ziel. Aus dem Gesammtzweck der Welt leitet sich der relative Zweck jedes Einzelnen ab, in deren Ineinandergreifen sich Alles gegenseitig fördern soll. Was der Verfasser weiterhin über die Nothwendigkeit, die Welt ohne Anfang und Ende, also ewig zu denken, über das Werden, welches Hemmungen voraussetze, die als Quelle aller Unvollkommenheit im Wesen der Welt begründet seien, über die Nöthigung — trotz des Denkenmüssens der Ewigkeit der Welt — einen Anfang der Welt anzunehmen und Anderes mehr, kann uns nicht befriedigen, indem es an Widersprüchen leidet. Doch folgt aus seiner Annahme des Weltzweckes, dass er der Teleologie entschieden Rechnung tragen will, zu deren Betrachtung er im IV. Abschnitt übergeht. Die Teleologie handelt nach dem Verfasser: 1. Von den Kategorien, 2. Von der objektiven Zweckmässigkeit, 3. Von Leib und Seele, 4. Von der Metaphysik des Sittlichen, 5. Vom Absoluten.

Der dritte Abschnitt war (überwiegend) empirisch, analystisch. Der vierte soll nun (überwiegend) speculativ, synthetisch, werden. Das erste Capitel erläutert die Kategorienlehre. Der Verf. kritisirt hier die Kategorienlehren einer Reihe von Philosophen, von Aristoteles bis Schopenhauer, nicht zwar in der wünschenswerthen Ordnung, aber meist mit eindringendem Scharfsinn, der besonders bezüglich Kant's und Hume's hervortritt. Aber es fehlt als Ergebniss

seiner Kritik nicht zwar an Anerkennung des Werthes gewisser Hauptkategorien, wohl aber an einer übersichtlichen Zusammenfassung.

Mit Umsicht geht der Verfasser dann in vielseitige Untersuchungen über die objektive Zweckmässigkeit ein, führt uns in eingehenden Beleuchtungen die sich entgegenstehenden Ansichten einer Reihe von mechanistischen und dynamischen Forschern vor, nicht ohne auch den Darwinismus einer in den Hauptpunkten triftigen Kritik zu unterstellen und lässt aus Allem das richtige Ergebniss hervorgehen, dass im gesammten Weltprocess Causalität und Teleologie weit entfernt sich auszuschliessen, vielmehr sich gegenseitig fordern und vereinigt sind. In noch grösserer Ausführung untersucht der Verfasser dann das Verhältniss von Leib und Seele. Neben der Empirie soll nach dem Grundstandpunkt des Verfassers die Spekulation niemals vernachlässigt werden, und auch in dieser Untersuchung strebt derselbe dieser Forderung gerecht zu werden. Nach seiner Methode führt er uns auch hier die psychologischen Lehren der ihm beachtenswerthesten Philosophen und Naturforscher, pantheistischer wie theistischer, idealistischer wie realistischer, vor, worauf er die kurze Darlegung der eigenen Ansicht folgen lässt, die man mit einem Worte als eine ideal- oder genauer spiritualrealistische bezeichnen kann. Nach ihr muss den Atomen etwas Geistiges beigelegt werden, wozu wir ebenso befugt als genöthigt seien, wenn wir daran denken, dass kein Stoff ohne Kraft denkbar sei. Dazu kommt nach dem Verf., dass allen Seelen Causalität und Zweckthätigkeit — offenbar geistige Potenzen — einwohnen. „Alles Körperliche ist also zugleich geistig und umgekehrt, alle Materie ist im weitesten Sinne beseelt“. Diesen Gedanken führt dann der Verf. etwas weiter aus, wiewohl keineswegs so weit, dass man alle hier auftretenden Fragen für erschöpft halten könnte. Das weitläufige Eingehen auf die Ansichten der Vorgänger zwingt ihn überall zu einer Kürze der Begründung des eigenen Standpunkts, die vieles zu wünschen übrig lässt und bewirkt da und dort eine Ermüdung des Lesers, welche bei Vielem der richtigen Würdigung des Standpunkts und der Ergebnisse des Verf. sicherlich nicht zu Statten kommt.

An die kurze Darlegung seiner Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele schliesst der Verf. noch eine Erwägung über die Fortdauer der Seele an. Aber sie ist doch recht unzulänglich ausgefallen. Nachdem er die metaphysischen Begründungsversuche der individuellen Unsterblichkeit von Leibniz und Herbart, die moralischen und teleologischen von Kant, Reimarus und Mendels-

sohn kurz berührt hat, spricht er von einer Reihe empirischer bemerkenswerther Erscheinungen, die zu Gunsten der Fortdauer der Seele gedeutet worden sind, wagt aber nicht ein bestimmtes Urtheil weder für noch wider zu äussern, nur bemerkend, dass er ebenso von der Leichtgläubigkeit der Einen entfernt sei, als er mit den Andern alle die vorgeführten und ähnlichen Geschichten in Bausch und Bogen verwerfen wolle. Damit und mit der Erinnerung an Hamlet's Wort:

„Es gibt mehr Ding' im Himmel und auf Erden,
Als eure Schulweisheit sich träumen lässt,"

ist indess in dieser Frage sehr wenig gethan. Den Spiritismus, den der Verf. kurz berührt, hält er für eine noch nicht spruchreife Sache. Uebrigens beweist ihm neben dem allgemeinen Glauben der Völker daran der Begriff des Realen die Unsterblichkeit. Nothwendig erscheint ihm das Fortleben der Seele, wenn Moral, Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschen bestehen soll. Ein prägnantes Wort Young's dient ihm zur Bestätigung dieser Ansicht: „Betrachte den Menschen als unsterbliches Wesen, und Alles ist verständlich und Alles ist gross, . . . betrachte den Menschen als sterblich, und Alles ist finster und elend; die Vernunft weint über den Anblick."

Die folgende „Metaphysik des Sittlichen" geht auf dem Grunde der dargelegten Principien consequent vor und enthält über die Ideen des Seinsollenden, des Guten, der Pflicht, der Freiheit und der Tugend viel Treffliches, ohne dass wir doch alle bezüglichen Fragen, namentlich über das moralische und physische Uebel für erschöpft erklären können. Aber es ist zuzugestehen, dass durch den Verf. viele verbreitete Irrthümer beseitigt worden sind.

Das letzte Capitel geht nun auf die Untersuchung über das Absolute ein, welche durch das Vorausgegangene vorbereitet ist. Wir theilen nun zwar die Ansicht nicht, welcher der Verfasser zu huldigen scheint, dass die erste Religion der Menschen der Fetischismus gewesen sei, pflichten ihm aber bei, wenn er die beiden Extreme späterer Zeiten für falsch erklärt, von denen das eine alle Wissenschaft und Philosophie vom „Satan" stammen lässt, das andere alle Religion für das Werk schlauer Betrüger und dummer Betrogener erklärt. Mag der Verf. nicht zu viel sagen mit der Behauptung, dass Schleiermacher die Religion weder bloss aus dem Verstande, noch dem Willen, noch dem Gefühl entspringen lasse, so hat doch Baader diesen richtigen Gedanken vor ihm und tiefer begründet ausgesprochen. Dass Hegel wie ein Scholastiker die

Rechtfertigung „aller religiösen oder christlichen Dogmen“ übernommen habe, ist doch wohl nicht einzuräumen. Er behauptete bloss, dass die christliche Religion substantielle Wahrheit enthalte, welche die freie Philosophie zur begrifflichen Erkenntniss zu erheben habe. Kann denn der Verf. die Substanz der christlichen Religion für unwahr erklären und müsste er in diesem Falle, den wir nicht annehmen können, seine besten Gedanken, so zu sagen, nicht herausgeben? Uebrigens müsste man die christlichen Dogmen, worunter doch wohl die evangelischen gemeint sind, nicht gut kennen, um sie in der Hegel'schen Philosophie (im Panlogismus) wiederzufinden. Mit Recht verwirft der Verf. die Einwendung Plotin's und Jacobi's gegen Beweise für das Dasein Gottes, der nur im Glauben erfasst werde. Wir geben dem Verf. auch Recht in der Behauptung, dass die sogenannten Beweise für's Dasein Gottes durch Kant's Kritik mit Unrecht in Misskredit gekommen seien. „Richtig formulirt, sagt er, enthalten sie sehr viel Wahrheit; und mögen sie auch, jeder für sich, mehr oder weniger mangelhaft sein, so wohnt ihnen (doch) in ihrer Vereinigung grosse Ueberzeugungskraft bei.“ Aber er unterlässt die richtige Formulirung, wenigstens an dieser Stelle. Al. Eman. Biedermann formulirt seine Beweise vom Standpunkt eines modificirten Hegelianismus aus mit seltener Schärfe, vermöge deren er sich berechtigt hält, ihnen, jedem in seiner Begrenzung, zwingende Kraft beizulegen*). Nach dem Schöpfungsbegriff des Verf. zu schliessen, sollte man glauben, dass er trotz seiner Feindschaft gegen Hegel dessen Jüngern beipflichten müsste, wenn gleich nicht in der hegelianisirenden Fassung des Begriffs des absoluten Geistes. Statt eine präcise Formulirung der Gottesbeweise zu geben, ergeht er sich in kritischen Erörterungen der bezüglichen Aufstellungen einer ganzen Reihe namhafter Philosophen von Aristoteles bis Apelt und Baumann, so wie mehrerer Naturforscher. Das Ergebniss ist, dass die Vernunft ein Absolutes zu setzen genöthigt sei, weil eine letzte, unbedingte und einzige Ursache angenommen werden müsse, gleichviel, ob wir sie vorstellen können oder nicht. Obgleich wir das Absolute denken, d. h. setzen müssten, so sei es doch für uns unfassbar. Dafür hätte der Verf. wohl sagen sollen: unausforschlich, weil absolut unendlich und vom Endlichen nur in begrenzter Weise erforschlich. Das noch Nachfolgende, worin desultorisch von Materialismus, Pantheismus, Pessimismus gesprochen wird, bietet zwar anregende und zum

*) Christliche Dogmatik von Professor Dr. Alois Emanuel Biedermann (S. 569—576).

Theil beachtenswerthe Gedanken, entbehrt aber strengerer theoretischer Begründung.

Wir zählen im Ganzen die vorliegende Schrift der Richtung nach zu jenen bessern der Neuzeit, deren Urheber nach Erkenntniss der Unzulänglichkeit des sogenannten Idealismus, des Hylozoismus und Materialismus, des Pantheismus und Deismus in besonnener Forschung dem Theismus wenigstens im weiteren Sinne des Wortes zugeführt worden sind.



Philosophische Schriften

von

Dr. Franz Hoffmann,
ordentlichem Professor an der Universität Würzburg, Ritter des Michaelsordens erster Klasse und auswärtigem Mitglied der Akademie der Wissenschaften in München.

Achter Band.



Erlangen.
Verlag von Andreas Deichert.
1882.

C. Fr. Meyer's Buchdruckerei (C. Löper) in Weissenburg.

Inhalt.

Zu den Exsequien Franz Hoffmann's.

Es hätte wahrlich keiner besondern, so gütigen Aufforderung bei mir bedurft, dem 8. und leider letzten Bande der Philosophischen Schriften eines der edelsten und scharfsinnigsten deutschen Denker einige Worte voraus zu schicken; es war mir selbst das innerste, tiefste Herzensverlangen. Jedoch der Schmerz um den Dahingegangenen, um den Freund, mit dem ich seit einer langen Reihe von Jahren im beglückendsten Austausche der Gedanken gestanden, der mir urplötzlich von der Seite gerissen war, überwältigte mich so, dass ich besorgen musste, nicht meiner Worte Herr zu werden. Aber, wer kann dem widerstehen, wovon das Herz übervoll ist? Und so wage ich es denn. —

Wer sich auch nur einigermassen mit dem Lebenslaufe und unablässig segensreichen Wirken unseres nicht genug zu Feiernden bekannt macht, der muss sich davon überzeugen, dass es eine doppelte Gerechtigkeit gibt. Die eine im grossen Ganzen, die freilich ganz besonders durch Zeit und Raum vermittelt wird, die zwar immer da ist, aber, durch den Gang der Weltgeschichte bedingt, nicht sogleich sichtbar wird, jenen Gestirnen vergleichbar, deren Licht aus so unausdenkbarer Ferne kommt, um erst spät auf der Erde anzulangen. Um es mehr intellektuell auszudrücken, ist diese Gerechtigkeit das Walten der Vorsehung. — Die andere Gerechtigkeit dürfte die sein, welche der einzelne Mensch auszuüben berufen ist. Sie geht aus der strengsten, gewissenhaftesten Wahrheitsliebe hervor und bekundet sich vorzugsweise im Urtheil. Sie ist seltener, als man glaubt, zumal in unserer von Parteiungen, Leidenschaften, Rücksichten zerrissenen Zeit. Durch Zwang, durch vereinzelte Selbstbeherrschung erlangt man sie nimmer. Sie erfordert noch dazu Opferbereitwilligkeit, Freudigkeit, sich für Andere aufzuopfern, wohl gar ein ganzes Menschenleben hindurch. Sie geht allein aus einem festen Charakter hervor. Ein solch diamantener Charakter war Franz Hoffmann, als Mensch, als Gatte, als Vater, als Lehrer an der Universität,

als Schriftsteller, als Kritiker. — Das alles darzulegen, ob auch nur andeutend, wird später unser Bemühen sein. Zuvor geben wir erst einige biographische Notizen. —

Franz Hoffmann wurde geboren zu Aschaffenburg am 19. Januar 1804 in einer höchst ehrenwerthen Beamtenfamilie, machte seine ersten Studien auf dem Gymnasium und Lyceum seiner Vaterstadt, und begab sich darauf nach München, um sich, wie die Seinigen es wünschten, der Jurisprudenz zu widmen. Doch Philosophie und Geschichte zogen ihn mächtig. Drei Jahre hindurch besuchte er die Vorlesungen Baader's, Schelling's, Görres', Schubert's, Oken's, Schorn's, Siebert's. Er machte sein Doktorexamen. Bereits am 19. Januar 1834 erhielt er die Stelle eines Professors der Philosophie zu Amberg. Er hatte zum Zwecke seiner Doktorpromotion eine Dissertation über die Platonische Dialektik verfasst, welche sich in jeder Hinsicht auszeichnete. Nunmehr wurde er zum Professor der Philosophie in Würzburg ernannt, in welcher Stellung er 47 Jahre bis zu seinem Tode mit dem segensreichsten Erfolge thätig war. — Seine erste veröffentlichte Schrift ist die „Spekulative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes." Es folgte seine „Vorhalle der spekulativen Lehre Franz v. Baader's" (Aschaffenburg 1836). Alle seine ferneren Schriften, ausgenommen seine „Grundlinien der allgemeinen reinen Logik" (1855 zweite Auflage) bezweckten, die Lehre und Schriften Baader's zu erhalten, zu sammeln, zu ordnen, zu verbreiten und zu erklären. Zuerst kam es zur Veröffentlichung der „Kleinen Schriften Baader's." Jetzt stellte sich der Treffliche die Hauptaufgabe seines Lebens, die er in der grossartigsten Weise löste. Er schritt zur Veröffentlichung der sämmtlichen Werke Franz Baader's und zwar inklusive des Nachlasses, der Biographie und des Briefwechsels, in systematischer Ordnung, indem der Herausgeber sich zu diesem Zweck mit Freunden der Baader'schen Philosophie verband und selbst die reichsten, allseitigsten Erläuterungen noch hinzufügte. Seine Verbündeten zu diesem eben so schwierigen wie kühnen und doch so meisterhaft durchgeführten Unternehmen waren: Prof. Dr. Julius Hamberger in München, Prof. Dr. Anton Lutterbeck in Giessen, Baron F. v. Osten, Prof. Dr. Emil August v. Schaden zu Erlangen, Prof. Dr. Christoph Schlüter zu Münster, von 1851—1860 in 15 Bänden, wozu noch ein 16. Band, das Sach- und Namenregister von Lutterbeck kam. Jedem von ihm bearbeiteten Bande fügte Hoffmann eine Einleitung und Erläuterungen hinzu. Das Ganze erschien mit huldvoller Unterstützung des Königs Maximilian's II. —

Diese Gesammtausgabe der Franz Baader'schen Schriften ist und bleibt eine höchst verdienstvolle Bereicherung der philosophischen Literatur, wie denn Franz Hoffmann sich durch solche Leistung zum Hauptrepräsentanten des Baader'schen Systems gemacht hat. — Ein zweites umfassendstes Werk war: „Philosophische Schriften von Dr. Fr. Hoffmann, 7 Bände" (Erlangen 1868—1881), wozu jetzt der 8. vorliegende Band kommt, womit das Ganze beschlossen ist. Dieses Werk enthält eine nicht zufällige, sondern einheitliche Zusammenstellung von Kritiken beinahe aller philosophischen Werke der neuern Zeit, aber welcher Kritiken! Der Verfasser begnügt sich nicht, wie das sonst so hergebracht ist, bloss zu referiren. Auch er theilt uns den Inhalt der zu beurtheilenden Bücher mit, und schon seine Referate sind meisterhaft; jedoch er berichtet stets selbstständig, er charakterisirt so eigenthümlich, so fein treffend und überrascht uns, spannt uns mit einer nie ausgehenden Fülle eigener Gedanken, Ideen, so dass wir zugleich seine Weltanschauung als baaren Gewinn mit erhalten. Er leistet dem jedesmaligen Verfasser des Buches das höchst Erfreuliche, dass er beim Leser der Kritik den Reiz anregt, das Buch nun auch selbst zu lesen; er vermeidet daher auch stets das Trockene, welches blosse Referate meist haben, denn nun eröffnet er uns sein nur ihm, dem Kritiker, angehöriges Philosophem und damit eine Perspektive, die uns nicht bloss über die Gegenwart belehrt, sondern in eine unendliche Zukunft blicken lässt. Stets aber seines Meisters und Lehrers eingedenk, gab uns Hoffmann auch in den „Weltaltern" oder „Lichtstrahlen aus Franz v. Baader's Werken" (Erlangen, 1868, Eduard Besold) ein Buch, welches recht geeignet ist, die Schätze ahnen zu lassen, welche die Gesammtausgabe der Baader'schen Werke enthält und auch neue Leser, die Durst nach Wahrheit haben, einzuladen, aus der Quelle selbst zu schöpfen. Endlich sind noch drei andere vortreffliche Einzelschriften unseres grossen Denkers in Erwähnung zu bringen: 1) Baader's Societätslehre, 2) „Blitzstrahl wider Rom" mit Bezug auf die päpstliche Infallibilität, 3) „Kirche und Staat." —

Wer die Schriften Franz Hoffmann's mit lebendigem Interesse, mit Empfänglichkeit für die gediegene Darstellung in sich aufnimmt, denn sie zeichnen sich auch durch Reinheit und Klarheit des Styls aus, muss zu der Ueberzeugung gelangen, dass Franz von Baader völlig ebenbürtig ist den andern grössten Denkern der neuern Zeit: Kant, Fichte, Schelling, Hegel, wie er denn auch auf die letzten beiden den tiefsten Einfluss gehabt hat.

Wie im höchsten Grade anziehend unser Hoffmann auch als Mensch war, werden wir alsbald folgen lassen. Sein Familienleben war auf's Glücklichste eingefriedigt, und doch stand ihm ein entsetzlicher Schmerz bevor. Sein Sohn fand seinen Tod in der Schlacht bei Wörth. Nur die tiefe, stets unerschütterliche, echt christliche Religiosität und das liebevolle Umwalten seiner Frau und zweier Töchter konnten unsern Freund solchen Schmerz einigermassen überwinden lassen.

Wie sein rastlos wacher Geist alle Zeiten zugleich umfasste, in seinem Denken Zeit und Ewigkeit stets zusammenschaute, bewies er auch auf seinem Krankenbette. Am letzten Tage seines irdischen Daseins sprach er noch über die Unsterblichkeitslehre des Sokrates. Und noch ganz zuletzt äusserte er die denkwürdigen Worte: „Die Einheit Gottes ist eine Wahrheit — die Dreiheit ist ein Geheimniss, das uns erst dort oben entschleiert werden soll.“ —

Sogar die grössten Ereignisse, die wir unmittelbar mit in Erfahrung bringen, sind nicht selten von der Art, dass wir nicht entfernt ahnen, welchen umgestaltenden Einfluss sie erst künftig auf uns ausüben werden. Ich machte gegen das Ende der 20er Jahre meine Studien an der Universität zu Berlin. Am stärksten zogen mich Theologie und Philosophie. Hatte ich doch in mir die schwersten metaphysischen Kämpfe zu bestehen. Ich suchte sie aber auch durch dichterisches Produciren nicht sowohl abzulenken, als vielmehr zum Siege zu bringen. Es gelang mir zum Theil, doch auch die Philosophie hatte ich zu meiner Alliirten. So waren Dichter und Philosoph zugleich in mir thätig. Ich wurde damals der feurigste Enthusiast für Hegel. Ganz besonders entzückte mich seine Phänomenologie, auch als Sprachwerk. Das Umschlagen der Begriffe fand ich allerliebst. Spürte ich auch, dass einige Gefahr damit verbunden sei, so war das nur ein neuer Reiz für meine Phantasie. Kann doch auch, hielt ich mir vor, der Schlittschuhlauf Umschlagen und also Fallen veranlassen. Meine weiteren Studien machte ich an der Universität zu Königsberg. Wie mächtig auch hier mich Herbart anzog, schon durch seine Eleganz der Darstellung philosophischer Probleme, fast vermisste ich die Gefahr des Umschlagens. Herbart ging ab. Sein Nachfolger war der Philosoph Karl Rosenkranz. Er hatte mich schon durch seine Schriften im höchsten Grade für sich eingenommen. Obwohl auch Rosenkranz der wärmste Anhänger Hegel's war, so huldigte

er doch nie jenem übermässigen Umschlagen der Begriffe, denn er war eine ursprüngliche Natur auch in der Darstellung, daher sein classischer Styl. Nun lernte ich Rosenkranz persönlich kennen; er hatte auch in der Geselligkeit, im Umgange die liebenswürdigste Individualität. Er wurde mir der intimste Freund und ist es bis zu seinem Tode geblieben. Unser Verhältniss hat, was Umgang und Briefwechsel betrifft, über 45 Jahre bestanden. Er hatte schon früh sich davon überzeugt, dass mein ganzes Naturell für den Beamtenstand nicht geeignet sei, dass meine metaphysischen Skrupel allein in der weitesten Ausdehnung der Produktion ihre Ueberwindung finden würden. Als ich ihm darauf eines meiner Manuskripte vorgelesen hatte, stand es bei ihm fest, dass ich zum Schriftsteller berufen sei.

Die Sonne der günstigsten Fügungen hörte nicht auf, mich stets wieder neu zu beglücken, um mir nun bald einen so herrlichen, lebenslänglichen Freund in Franz Hoffmann zuzuführen. Rosenkranz und ich machten eine bedeutende Reise. Vom reichsten Ertrage war besonders der Aufenthalt in Dresden, Wien, München. Hier hospitirten wir u. A. in den Vorlesungen Schelling's, Baader's, Görres'. Persönliche Besuche machte ich Baader, Schelling, Görres. Schriften von Baader hatte ich schon längst gelesen. In seiner Ausdrucksweise hatte mich besonders frappirt der reiche Witz, den er aus der überraschenden Zusammenstellung verwandter Worte gewinnt, der noch gesteigert wird durch das rasche Aufeinanderfolgen von Blitzen bis dahin unerhörter Gedanken, die ganz neue Regionen urplötzlich in das hellste Licht setzten. So gab er sich mir auch mündlich auf seinem Zimmer; Blitz und Donner waren hier ein Moment. Ich fühlte mich unendlich erquickt.*) — Ferner machte ich meinen Besuch auch Schelling. Wie hatten Rosenkranz und ich Schelling's positive Philosophie, Mythologie und Offenbarung, auf unsern Spaziergängen unermüdet, vermuthungsweise construirt! Jetzt, jetzt stand, sass ich neben dem kühnen, genialen Denker, wurde von ihm auf's Freundlichste aufgenommen. Dieses Gespräch mit Schelling machte natürlich Epoche in meinem Leben. Auch hab' ich demselben ein kleines Denkmal gesetzt.**)

---

*) Vergl. m. Schrift: „Charaktere, Charakteristiken" Bd. I.: „Franz Ritter von Baader", Königsberg, Adolph Samter 1848 und „Franz von Baader's Dogmatik", Erlangen bei Eduard Besold 1868.

**) Vergl. „Fr. Wilhelm Joseph v. Schelling und meine Unterredung mit demselben 1838 zu München." Leipzig, Friedrich Fleischer 1864.

Nach einigen Jahren trat wieder etwas ein, was mich auch als Autor lebhaft in Anspruch nahm. Es war das dritte Jubiläum der Königsberger Universität. Es hatte einen echt deutschen Nationalcharakter. In jeder Hinsicht wurde es glänzend begangen.*) Alle Universitäten Deutschlands schickten ihre Deputirten, und Wen sandte uns die Würzburger Hochschule ein? Es war der Gefeierte dieser Zeilen, es war Professor Franz Hoffmann. Wie hätte ich damals ahnen können, welcher holde Stern mir aufgegangen war, der künftige viele Jahre hindurch die reichsten Glückesspenden in seinem Gefolge haben, einen neuen, ganz ausserordentlichen Freund mir zuführen würde. Bei meinem Freunde Rosenkranz lernte ich den Unvergleichlichen persönlich kennen. Rosenkranz war eben so entzückt von seiner Liebenswürdigkeit, wie sie mich entzückte. Diese Gespräche, die wir mit einander führten, vernichteten alles, was man Zeit nennt, für uns. Es war ein Vorhimmel schon auf Erden. Wenn sympathische Seelen einander finden, gesellen sich ihnen nicht selten auch andere der Art. Ich sollte das reichlich erleben. Sollte das nicht zu dem Schlusse berechtigen, dass es noch einen andern Himmel gibt, in dem nur sympathische Seelen wohnen? Alles, was Hoffmann sprach, war höchst bedeutend an Gedanken, aber auch seine Stimme, der eigenthümliche Schmelz seines sprachlichen Organs, hatte etwas Mildes, Sanftes zum Grundton, ungeachtet er überaus lebhaft wurde; dieses für sich Einnehmende, Bezaubernde fand ich später auch in all' seinen gedruckten Büchern, wie in seinen Briefen.

Leider verweilte er nur wenige Tage in unserer Stadt. Kurz vor seiner Abreise besuchte ich ihn. Wieder gab es das köstlichste Gespräch, aber wir mussten nun doch von einander scheiden. Es gab einen Handdruck, der es bezeugte, dass wir einen Seelenbund geschlossen hätten, der nie reissen würde. Und wir haben einander Wort gehalten. Seit dem Jahre 1844 bis kurz vor seinem Ende haben wir einen Briefaustausch unterhalten, der, was seine Briefe betrifft, meine Papiere mit den herrlichsten Schätzen bereichert hat. Eben wie ich blieb Rosenkranz im Freundesbunde mit Hoffmann. Als Rosenkranz nach vielen Jahren auf beiden Augen erblindet war, gab es immer ein doppeltes Fest, wenn ich regelmässig Sonntag Nachmittag, ihm gegenüber, an einem kleinen, denkwürdigen Tischchen sass und ihm Briefe von unserm

*) Vergl. m. Schrift: „Drittes Universitäts-Jubiläum zu Königsberg", daselbst, 1844. Tag & Koch.

Hoffmann an mich vorlas. Natürlich erhielt auch Rosenkranz nach wie vor die interessantesten Briefe von ihm. Wie tief, wie schmerzlich ging es ihm zu Herzen, dass er nun nicht mehr wie einst an unsern gemeinsamen Freund schreiben, höchstens noch diktiren konnte. Rosenkranz besuchte auf einer Reise vor seiner Erblindung nach Jahren u. A. auch Würzburg. Wieder war es für ihn voll Wehmuth, den Freund, auf dessen Wiedersehen er sich so gefreut hatte, selbst nicht zu treffen, da auch er auf Reisen sich befand. Desto inniger schloss er sich an Hoffmann's Frau und die beiden Töchter. Aller Liebenswürdigkeit wusste er mir später nicht oft genug zu schildern. — Es war für mich eine Nachricht, die mich aufjubeln machte, als ich vor etwa fünf Jahren von meinem Freunde aus Würzburg die Nachricht erhielt, er treffe nächster Zeit in Königsberg ein, auf einer Fahrt nach Kurland zu einer ihm befreundeten gräflichen Familie. Ich begab mich mit klopfendem Herzen am anberaumten Tage nach dem Bahnhofe. Der Zug war angekommen. Zahlreiche Passagiere drängten sich in den Wartesaal. Eine aufgerollte Karte wildfremder Gesichter. Schon gab ich die Ankunft des sehnlich Erwarteten auf. Da plötzlich eilt mir ein Herr entgegen, jugendlich frischesten Aussehens. Ich vernehme eine anheimelnde Stimme. Ich musste sie im Leben schon gehört haben. Wir lagen uns in den Armen. Schon sassen wir im Wagen und rollten meiner Wohnung zu. Ungeachtet des Wagengerassels, des Strassenlärms, was wir uns schon jetzt zu sagen hatten, übertönte alles. Die Meinigen waren überglücklich, welchen Gast ich ihnen brachte. Aber wo gäbe es auf Erden ein harmonisches Beisammensein, welches nicht durch eine Dissonanz, durch einen Misston unterbrochen würde? Hier erklangen sogar zwei. Unser Freund erkundigte sich sogleich nach Rosenkranz, wollte noch heute hin zu ihm. Ich musste ihm eröffnen, dieser sei nicht hier, er verweile am Strande der Ostsee. Aber, beruhigte ich, wir fahren morgen zu ihm hinüber. — Nun konnte mein Freund auch mir einen Misston nicht vorenthalten. — Er sagte — und ich musste mich zusammennehmen, um den Schmerz niederzudrücken, — ich habe leider die grösste Eile, morgen muss ich Euch schon wieder verlassen. — Konnten wir Betrübenderes vernehmen? Ich hatte wenigstens auf 8 Tage gerechnet.

Wie wurden wir aber auch, ungeachtet der traurigen Aussicht auf morgen, heute durch unsern Gast entschädigt! Was drängte sich an diesem einen Tage des Erquickendsten alles zusammen. Des Freundes Heil bringende Anwesenheit erstreckte

sich sogar auf die Krankheit der einen meiner Töchter. Das aufrichtende, beruhigende, berathende Gespräch mit ihr hatte die günstigsten Folgen. Und nun wendete er sich wieder zu uns. Es gab einen Verkehr der Geister, ein Zusammenfluthen der Gedanken schon bei Tisch, nach kurzer Mittagsruhe, den ganzen Tag hindurch, so dass ich noch jetzt bedaure, diese nie unterbrochenen, gegenseitigen Mittheilungen damals nicht aufgeschrieben zu haben. Auch das Wetter begünstigte uns. Es war ein paradiesischer Sonn- und Sommertag. Wir fuhren aus, um unserm Gaste die ansehnlichsten Partien der Stadt und Umgegend in Sicht zu bringen. Das Standbild Kant's imponirte ihm im höchsten Grade. Auch ist es in Wahrheit ein vollendetes Kunstwerk. Vor dem Thore liessen wir uns an einem der besuchtesten Lustorte nieder. Ich musste es mir im Stillen gestehen, ungeachtet dieses allgemeinen Jubels, Aufjauchzens der Freude, dieses Sprechlärms von allen Seiten der Volksmenge, solche Themata, solche Gespräche, wie sie unser Freund hier auf's Tapet brachte, mit uns zu unserm lauten Entzücken durchführte, waren an diesem Orte wohl noch nie gepflogen worden. Und doch vielleicht zur Zeit, wenn der alte, so gesellige Kant mit Hippel und Hamanu hier unter dem frischen Blättergrün, in duftiger Umlaubung sass. Kurz, während um uns alles in wilder Lust lärmte, feierten wir unsere christlichen Eleusinien.

Aber auch dieser unvergessliche Tag ging vorüber. Schon früh des nächsten Morgens schied unser Freund, um seine Reise fortzusetzen. Ich wurde von Wehmuth übernommen und flüchtete mich in die Arbeit. Als jedoch der Abend kam, vertiefte ich mich so recht nach Herzenslust und vollster Bangniss in das holde Bild, welches ich von ihm in meiner Seele trug. Ich glaubte, seine sanfte Stimme zu vernehmen; seine ganze Art, sich einzig zu geben in Mienenspiel, Handbewegung und Körperhaltung, schwebte mir vor. Ich haschte nach der Wirklichkeit. Umsonst. Das Beste, was ich thun konnte, ich überlieferte mich dem Schlaf.

Auch von und nach Kurland schrieben wir uns. Bis dahin hatte ich mich getröstet mit der Rückreise und also dem Wiedersehen. Als die Zeit so weit vorgerückt war, langte die Nachricht an, er habe beschlossen, über See die Rückfahrt zu unternehmen. Hier mussten wir uns wirklich — wie sehr sich sonst eine gewisse Aversion in mir gegen solchen Gemeinplatz sperrt — in das Unvermeidliche fügen.

Sobald ich durch meinen Freund benachrichtigt wurde, dass er wohlbehalten wieder in seiner Heimath angelangt sei, trat der frühere Briefaustausch auf's Neue in's vollste Leben. Ich fühle mich auf's Stärkste gedrungen, hier einiges über das ganz eigenthümliche, höchst interessante Gepräge aller Briefe Hoffmann's zu sagen. Er war ein ebenso gewandter wie fleissiger Briefschreiber. Ohne Zweifel sind ausser den zahlreichen, die ich von ihm erhielt, in Unzahl auch Briefe von ihm an Andere vorhanden. Möchte auch nicht einer derselben verloren gehen. Wer mit Hoffmann in freiem Erguss correspondirt hat, muss wissen, dass er um alles wusste. Wie bewandert war er auf allen Gebieten, in der Geschichte der Wissenschaften und Literaturen aller Zeiten, mit Einschluss der Gegenwart; die Künste verfolgte er nach allen Richtungen mit einer ganz besonderen Vorliebe für Poesie. Seit dem Briefaustausche mit ihm brauchte ich viel weniger Kataloge nachzuschlagen als je; ich konnte sicher sein, dass er mir von Allem Kunde geben werde. Ich war erstaunt über seine Gelehrsamkeit, Belesenheit. Wo eine irgend bedeutende Erscheinung auftauchte, ein ausserordentlicher Geist sich geltend machte, ein Buch von ungewöhnlichem Gehalt an's Licht trat, gab er es mir nicht bloss dem Titel nach an, er hatte es bereits gelesen, nun folgte aber auch die selbstständigste, gediegenste, feinste wie tiefste Kritik; diese Urtheile voll Wucht und zartester, geistvollster Anempfindung fand ich später, wenn ich das Buch selbst las, immer bestätigt, und was mich noch ausserdem in Erstaunen setzte, war, dass derselbe scharfsinnige Denker, der für Franz von Baader eine so charakterfeste, aus lebenslänglichen Studien hervorgegangene Vorliebe hatte, doch nie ein für alle Mal abschloss, sondern stets empfänglich für eine unendliche Zukunft, mehr als nur einräumend, sogar postulirend für neue, unser Wissen erweiternde Phänomene sich erwies. Die Wurzel und Krone seiner Weltanschauung blieb unwandelbar sein wahrhaft christlicher Theismus, der ihn mit Baader vollständig identificirte, ich darf sagen, auch mit mir, woraus aber auch bei Hoffmann die liberalste Gesinnung folgte, wie er sie mir lebenslänglich kund gab. Er wusste, dass ich als Philosoph und Mensch und was mehr sagt: als Christ demselben Theismus immerdar huldige, wenn ich aber in Briefen und veröffentlichten Schriften mich dahin bekannte, dass ich nie ein menschliches System unbedingt zu dem meinigen machen könne, und dafür anführte, wie Jeder im äussern Universum seinen eignen Fuss- und Scheitelpunkt habe, so schreibe sein innerster Genius ihm dasselbe auch für sein

Innenleben vor, so hatte mein herrlicher Freund seine Freude darüber und erkannte sehr wohl, dass solches Bekenntniss aus meinem Doppelnaturell als Dichter und Philosoph mit Nothwendigkeit folge. Und wer hat wohl je über mich als Schriftsteller eindringender, inniger, anerkennender in der Kritik sich ausgesprochen als Hoffmann! Seine Beurtheilung meines philosophischen Romans: „Darwin“ ist ein Meisterstück sonder Gleichen. (Vergl. „Darwin“ Jena, b. Hermann Costenoble.) Hat er es doch sogar für werth gehalten, dieselbe in den V. Band seiner Philosophischen Schriften aufzunehmen. Wenn ich oben mir erlaubte, darauf hinzuweisen, dass sympathische Geister wieder neue sympathische Genien uns zuführen, so war ich so glücklich, solches während meiner Correspondenz mit Hoffmann vollauf bestätigt zu finden. Ich las mit der freudigsten Uebereinstimmung Schriften des Philosophen Fichte, des Sohnes. Immanuel Hermann Fichte ist jedenfalls einer der grössten, ideenreichsten Denker der neuesten Zeit. Wie er mit Hoffmann innigst befreundet war, wurde er auch mir derselbe Freund. Auch mit ihm trat ich in den wohlthuendsten Briefverkehr bis zu dem Zeitpunkte, als auch er durch den Tod uns entrissen wurde.*)

Für's Weitere knüpfe ich hier an das wieder an, was ich im Früheren von einer doppelten Gerechtigkeit beigebracht habe, die sich im Leben und Wirken Franz Hoffmann's in der grossartigsten Weise zu erkennen gibt. Einmal also die Gerechtigkeit, die man unbestimmt, heidnisch und flach, wenigstens obenhin genug, mit dem Nichts sagenden Ausdrucke: Schicksal zu bezeichnen pflegt, während doch selbst das matte Wort: Vorsehung bei den Meisten nur eine Art nebelhafter Abfindung ist und es keinem Zweifel unterliegt, dass es Gott und nur Gott heissen müsste. Um dieses Waltens Gottes inne zu werden, ohne dass man sich je erdreisten darf, die Zeit zu bestimmen, in der es eintreten wird, so gehören beim Menschen zu dem unerschütterlichen Glauben an diese stets in Erfüllung gehende Gerechtigkeit freilich die seltensten, köstlichsten und gediegensten Eigenschaften, die unser Freund Zeit seines Lebens besass, sie aber auch zur vollsten Reife brachte. Wir wollen diese Eigenschaften, da sie auf der Substanz des Charakters beruhen, hier daher auch substantivisch mit dem rechten Namen bezeichnen. Es waren bei Hoffmann und zwar im grössten Styl persönlicher Darstellung: Gelassenheit bei allem, was geschehen, bei allem,

*) Vergl. m. Nekrolog J. H. Fichte's in Ulrici's Zeitschrift für Philosophie.

was er selbst erfahren mochte; es waren: unerschütterliche Ruhe und zwar wieder unwandelbares Beruhen auf dem einigen und alleinigen, persönlichen Gott; es war die daraus folgende, grossartige Zuversicht, die jeder Zeit warten und abwarten konnte, also recht eigentlich himmlische Geduld hier schon auf Erden; es war Sanftmuth der Gesinnung, des Charakters; es war Milde und doch, wo sie nöthig war, Strenge des Urtheils; es war absolute Neidlosigkeit. Und diesen wahrhaft substantiellen Eigenschaften, die stets frei von jedem Affekt sich bewährten, wurde es, nach langem Kampf mit Hemmungen, sogar mit positiven Missgeschicken und Widerwärtigkeiten, zu Theil, dass der edle, grosse Denker ein Doppeltes durchsetzte, einmal die vollständige Herausgabe der Baader'schen Werke und dann die allmähliche Veröffentlichung seiner eigenen philosophischen Schriften, in acht Bänden. Es ist bekannt, wie schwer es gerade in Deutschland den fleissigsten, begeistertsten Schriftstellern wird, noch bei Lebzeiten die Hauptthaten, also die Werke ihrer Feder, vor sich zu sehen. Unserm Freunde wurde es zu Theil. Und doch war es tragisch genug, dass unser herrlicher Dulder den achten und letzten Band, dessen Revisionsbogen er noch auf dem Krankenbette zu durchfliegen sich anstrengte, nicht mehr den andern sieben in seiner Bibliothek anreihen konnte. Und noch dazu, was enthält dieser Schlussband? Die Unsterblichkeitsfrage und Antwort darauf von den ersten Geistern deutscher Nation! Und was uns, den um ihn Trauernden, ganz besonders bedeutsam ist, weil es nicht bloss unsern Intellekt befriedigt, sondern unser Herz beruhigt, schon jetzt über alle Vergänglichkeit und Verweslichkeit erhebt, dass unser Denker in seiner letzten Gabe sich nicht begnügt, Andere sprechen zu lassen, sondern überall nicht allein sein festes Credo an sondern auch sein klares Wissen um Unsterblichkeit in demselben Bande abgibt. Und konnte dieser nun auch heimgegangene Denker würdiger, erhabener enden, auch als Mensch enden, als mit der Unsterblichkeit? — Und eben dieses, dass er so abschloss mit der Vollständigkeit seiner philosophisehen Schriften, mit der Unsterblichkeitslehre, das war und bleibt jene erste Gerechtigkeit, deren wundersame Fügung unser Gott sich vorbehalten hatte.

Die andere Gerechtigkeit übte Franz Hoffmann selbst aus in seinen philosophischen Schriften. Diese eben so gründlichen wie exakten, ideenvollen Arbeiten sind unendlich mehr als blosse Kritiken; sie sind seine eigenen, selbständigen Philosopheme; sie

legen auf's Lebendigste dar die ganze erhabene Weltanschauung, die er auf dem Wege eines lebenslangen Denkens sich erworben hat, indem er zugleich die andern Systeme, oft auch nur Beiträge, zur Geschichte der Philosophie neurer Zeit prüft, ihnen beistimmt oder sie bekämpft und berichtigt, und so allerdings auch als Kritiker die strengste Gerechtigkeit ausübt. Wir sind jüngsthin mit Geschichten der Philosophie übersäet worden. Sie haben eine nicht geringe, sondern recht weitreichende Confusion angerichtet. Sie verdecken nicht selten nur den Mangel an eigener Produktivität. Andere dagegen sind von bleibendem Werthe. Wer möchte, wer könnte alle jene Geschichtsklitterungen durchlesen? Die Spreu, das leere Stroh von den vollsten Garben, den köstlichsten Früchten sondern? Wer die Hoffmann'schen Schriften liest, wieder und wieder liest, studirt, der wird sich überzeugen, auf welche Abwege viele neuere Forscher einen grossen Theil unserer heutigen Generation geführt, welche Gefahren, Unwahrheiten, Gottlosigkeiten jene über sie gebracht haben. Und welches Finale, das des achten Bandes unseres Freundes! Die Unsterblichkeitslehre, schlagende, wissenschaftliche Beweise ihrer Wahrheit, eben so wuchtvoll wie erhebend! Wie Leibniz, Kant, Lessing, Herder, Jakobi, Hegel, Baader, Schleiermacher, Herbart, Krause, Schopenhauer, also mit die ersten Geister deutscher Nation über sie gedacht haben —, und das Beruhigendste von Allem, wie Franz Hoffmann sich die Unsterblichkeit zur Gewissheit gebracht hat. Wahrlich, wenn man diesen Geisterchor vernimmt, welche andere Nation hat eine solche Reihe von Genien aufzuweisen, denen Zeit ihres Lebens die Unsterblichkeit der menschlichen Seele eine so heilige Angelegenheit des Herzens und Intellekts zugleich gewesen ist? Auch nicht eine. Man glaube nur: verneinen ist viel leichter, selbst wohlfeiler, sogar ordinärer als bejahen. Wer leugnet, leidet nur zu häufig an Stumpfsinn, verräth aber auch einen ungeheuern Seelen-Defekt. Wer bejaht, ist unerschöpflich reich an Ideen, er lebt schon hienieden unablässig in Gott.

Zum Schlusse noch diess. Franz Hoffmann hat es durch sein Leben, Denken und Wirken, durch seine ganze Persönlichkeit bewiesen, dass man durch die arge Welt kommen kann, von der Geburt bis zum Tode, durch und durch lauter, wahr, sanft, mild, stets überlegen, stärker allem, was uns feindlich sein möchte, Ueberwinder, Sieger unter allen Umständen. Seitdem ich dessen gewürdigt wurde, mit Franz Hoffmann in ein ewiges Freundesverhältniss zu treten, ihn persönlich kennen zu lernen,

mit ihm mündlich und brieflich wie durch meine veröffentlichten Schriften in stetem Gedankenaustausche zu stehen, ist das, was mir früher nur Lehrsatz war, Axiom geworden: die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Im Weitern füge ich noch hinzu: Mir ist in diesen Tagen ein Abbild Hoffmann's zu Gesicht gekommen. Es kann kein lebenvolleres, treffenderes Porträt geben. Es stammt aus jüngster Zeit. Es ist ein Kunstwerk ersten Ranges, wie es denn auch wirklich das Werk einer berühmten Malerin ist und zwar der zweiten Tochter unseres Freundes: Julie Hoffmann. Wie vollendet sie es vermocht, den erhabenen Kopf, das ideale Haupt, welches wie ein Hochgebirge ansteigt, welches schon in den Lineamenten, ohne dass es der Farben bedürfte, Lichter einer höheren Welt ausstrahlt, so dass es uns gemahnt wie eine künstlerische Wiederbringung aus dem Jenseits, wie hat sie es vermocht, so wahrhaft treu den grossen Denker, einen der edelsten Männer, die je gelebt haben, uns wieder in die Gegenwart zu rücken? Was würden die zahlreichen Verehrer unseres unvergesslichen Freundes darum geben, wenn sie jenes Prachtbild, als schönsten Schmuck des Titelblattes, sich vorzaubern könnten! — Der Herr Verleger, obwohl er selbst den besten Willen dazu hatte, jenes Porträt dem Bande beizufügen, musste leider darauf verzichten.

Und nun noch ein allerletztes Wort, aus dem der geneigte Leser ersehen möge, wie schwer es dem Verfasser dieser Zeilen wird, von der heiligen Grabstätte seines Freundes zu weichen.

Alles hat seine Zeit, was nicht gediegen ist, denn das Gediegene überlebt alle Zeiten. Besonders die Mode hat ihre Zeit, und zwar eine sehr kurze. So wird auch das, was bloss Mode ist in unsrer modernen Literatur, ehe man sich dessen versieht, durch eine andere Mode wieder verdrängt werden. Haben wir es doch erlebt, dass die grössten, verdienstvollsten Forscher auf den Gebieten der Theologie, Philosophie, Naturwissenschaft, dass Männer wie Schleiermacher, die beiden Fichte, Franz von Baader, Schelling, Alexander von Humboldt, Oken, Steffens in der Gegenwart fast vergessen sind. Wer könnte es leugnen, dass so viele der heutigen Hauptvertreter der Naturwissenschaft die erstaunenswerthesten Entdeckungen, Fortschritte auf Fortschritte, Eroberungen sonder Gleichen gemacht haben, und so auch Andere schon früher auf andern Feldern der Wissenschaft. Und so soll man auch die Einstigen feiern, wie man mit Recht den Jetzigen huldigt. Was nun aber die heutige Verwirrung und schreiende Ungerechtigkeit betrifft, so sollte man stets eingedenk sein, dass die nie anzufechtenden

Grössen der Gegenwart grösstentheils auf den Schultern der Früheren stehen. Man sollte sich aber auch endgültig davon überzeugen, dass die moderne Confusion und schreiende Unbilligkeit nicht den gegenwärtigen Heroen der Naturwissenschaft zuzuschreiben ist, sondern jenem allbekannten, crassen Materialismus, der seine Anhänger und hinterher sich selbst geblendet und also seine groben Irrthümer, seine grundfalschen Lehren noch dazu in das Volk hinausgeschrieen hat. Und gerade diese Schreier, diese nicht bloss grosssprecherischen, sondern alles Ideale, Ewige, Heilige verhöhnenden Götzen des Tages, welche sich erfrechen, Gott, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, also die ausgemachtesten Wahrheiten öffentlich zu leugnen, sie werden mit der heutigen Mode ebenfalls spurlos verschwinden. Dann wird die Wiedergeburt der Zeit selbst wieder da sein. Die neue Generation wird neue, nie geahnte Genien heraufführen, aber auch jene vergessenen Grössen zur Auferstehung bringen. Dann wird das sich vollauf bewähren, was auch unser unvergesslicher, herrlicher Denker in allen seinen Schriften verkündet und unermüdet verkündet hat. Dann wird man die grossartige, nach allen Seiten hin gerechte Kritik, welche Franz Hoffmann Zeit seines Lebens ausgeübt, in ihrem wahrhaft humanen und zugleich weltgerichtlichen Charakter erkennen und ihm den verdienten Dank nachsenden. Will man mit einem Ausdruck den bleibenden Werth dieser acht Bände Philosophischer Schriften unsers vortrefflichen Freundes bezeichnen, so darf man von ihnen sagen, sie sind vom ersten bis zum letzten eine Theodicee.

Dr. Alexander Jung
in Königsberg in Ostpreussen.

Lehren namhafter deutscher Philosophen über die Unsterblichkeitsfrage.

1.

Gottfried Wilhelm von Leibniz.

1646—1716.

Leibniz (1646—1716) ist der Gründer der Monadologie,*) welche ein entschiedenes Individualitätssystem ist. L. stellt sich mit ebenso grossem Scharfsinn als Tiefsinn dem Monismus Spinoza's entgegen. Die Kraft ist der Grundbegriff der Leibniz'schen Philosophie, und da die Kraft unmateriell, gemeinschaftlich dem, was wir gemeinhin Natur, gleichwie dem, was wir Geist nennen, ist, so ist das metaphysische Princip dieser Philosophie der strengste Immaterialismus. Aber die Kraft ist nichts Unbestimmtes, Allgemeines, sondern etwas Bestimmtes und somit Individuelles. Ein einziges Individuelles kann nicht gedacht werden, und es gibt also eine Mehrheit, eine Vielheit, eine unzählbare unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit von Kräften und somit von individuellen, einfachen, untheilbaren Wesenheiten oder Substanzen. Von da an, dass sie (durch Hervorbringung Gottes in einem untheilbaren Akte) sind, sind sie immer thätig und unvergänglich. Jede Kraft ist Substanz, jede Substanz Kraft und jede Kraft-Substanz oder Substanz-Kraft ist Individuum, ein in seiner Art einziges Wesen, welches nur aus eigener Kraft handelt und leidet, somit die einzige Ursache von allem in ihm Geschehen-

*) Jedoch hatte er in Nicolaus von Cusa seinen bedeutenden Vorläufer, der nur in Klarheit und Präcision hinter L. zurückblieb, während sein Jünger Jordano Bruno eine Mittelstellung zwischen Nikolaus und Leibniz einnahm. Robert Zimmermann (Studien und Kritiken zur Philosophie und Aesthetik, I, 72) sagt mit Recht, dass in Nikolaus v. C. die Hauptgrundzüge der Leibniz'schen Monadologie bereits vorgebildet liegen. Nicolaus v. C. ist wie kein Anderer die Brücke zwischen der mittelalterlichen und der neueren Philosophie. Thomas v. Aquin war der Jünger von Albert dem Grossen (einem Deutschen) wie Jordano Bruno der des Cusaners (abermals einem Deutschen). R. Zimmermann sagt (l. c. 129): „Wenn uns nicht Alles trügt, so hat keine philosophische Weltanschauung mehr Aussicht, die der Zukunft zu sein, als jene, welche sich auf wesentlich Leibniz'scher Grundlage ergänzt und berichtigt zu erheben anfängt.“ Vor Allem ist der Schöpfungsbegriff und die „Fensterlosigkeit“ (Verneinung der realen Wechselwirkung der Monaden) zu berichtigen.

den ist. Mit der Selbstthätigkeit ist die Selbstunterscheidung untrennbar verknüpft, beide sind ein und derselbe Akt in demselben Wesen. Jede Substanz bethätigt sich als ein von allen übrigen unterschiedenes Individuum, es gibt daher nichts Todtes, Alles ist lebendig und das Weltsystem ein allbelebtes und seelenvolles Universum. Die lebendigen Individuen als wirkende Naturen sind Einheiten, metaphysische Punkte, aber nicht materielle Atome (die gar nicht wahre Atome, untheilbare Wesen, sind, weil nichts Materielles einfach sein kann, sondern nur Corpuskeln — kleine Körperchen — sind), sondern formelle Atome, die auch wesentliche oder substantielle Formen, Monaden, genannt werden können, und nicht weniger Elemente der Dinge.

Jede Monade ist Kraft ihrer Selbständigkeit unabhängig von allen andern, es besteht daher zwischen ihnen kein Zusammenhang als natürliche Gemeinschaft oder Mittheilung, jede ist für alle andern undurchdringlich, sie nehmen nichts von Aussen auf, und jede wirkt ohne alle Einwirkung und Mitwirkung der andern. Diess ist nur möglich, wenn jede Monade ihre eigenthümliche Schranke hat, die sie aus eigener Kraft behauptet und niemals überschreitet. Diese undurchdringliche Schranke kann nur als körperliches Dasein erscheinen. Ein Princip der Materie ist in den Monaden nothwendig, weil die Undurchdringlichkeit nur körperliche Kraft sein kann. Die Kraft der Ausschliessung und die der Selbstgestaltung sind in der Monade zu unterscheiden. Die Monade ist als Substanz thätige Kraft, als ausschliessende Substanz ist sie beschränkte. Daher ist in jeder Monade ursprünglich thätige und ursprünglich leidende Kraft vereinigt. Vermöge ihrer beschränkten oder leidenden Kraft muss sich jede Monade verkörpern (sich als Körper erscheinen). Die Körperkraft der Monade ist von der körperlichen Masse zu unterscheiden. Jene ist das Prius, diese das Posterius, jene materia prima, diese materia secunda. Der ausgedehnte Körper entsteht, indem die Körperkraft wirkt. Das beständige Wirken der Kraft der Undurchdringlichkeit — des Widerstandes — ist die Ausdehnung. In der Natur der Dinge selbst liegt die Kraft, vermöge deren sich jede Monade (Substanz) verkörpert oder ausdehnt. Die Kraft, welche die Ausdehnung erzeugt, ist nothwendig theilend, gestaltend, bewegend. Mit der immerthätigen Kraft ist zugleich eine getheilte, gestaltete, bewegte Kraft vorhanden. Bei der Allgegenwart der immer wirkenden Kräfte ist die Materie überall getheilt, bis in ihre kleinsten Theile gestaltet, organisirt und bewegt. So ist die Natur lebendig (nicht todt) und hiemit die gesammte Naturbetrachtung dynamisch (nicht mechanisch). In diesem Sinne

sagt Leibniz: „Jeder Theil der Materie ist nicht bloss theilbar ins Unendliche, sondern auch wirklich ins Endlose getheilt, jeder Theil wieder in Theile, von denen jeder einzelne seine eigenthümliche Bewegung hat.“ Er erblickt nirgends (wie die mechanischen, materialistischen Naturforscher) thatlose Massen, sondern überall Thätigkeit, keinen Körper ohne Bewegung, keine Substanz ohne kräftiges Streben. Die ursprüngliche thätige Kraft ist Seele. Ihre Aeusserung ist Selbstbethätigung, Leben. Seele ist Lebensprincip und hiemit zweckthätige Kraft. Alle lebendige Wirksamkeit folgt aus der Seelenkraft als dem Princip der Form, alle mechanische Wirksamkeit folgt aus der Körperkraft als dem Princip der Materie. Seele und Körper sind überall untrennbar vereinigt in der einfachen und untheilbaren Monade. Seele und Körper (Form und Materie) sind die beiden Kräfte, die das Wesen der Monade ausmachen. Jede Monade ist ein beseelter Körper, jeder Körper ein mechanisches und jede Seele ein lebendiges Wesen. Die Kräfte, Substanzen, Monaden, Seelen können auf natürlichem Wege nicht entstehen und nicht vergehen. Nur ein übernatürlicher Akt Gottes (Schöpfung) könnte sie entstehen lassen, nur ein Akt Gottes (Vernichtung) könnte sie vergehen lassen. Auf natürlichem Wege kann nur Entwickelung in ihnen stattfinden, Entwickelung dessen, wozu sie beanlagt sind. Sie existiren also seit ihrem Ursprung zugleich in der Welt, ihre Summe und also auch die gleiche Grösse der bewegenden Kraft bleibt ewig dieselbe. Da Form und Materie untrennbar in jeder Monade ist, so gibt es keinen seelenlosen Körper wie keine körperlosen Seelen, nur beseelte Körper, verkörperte Seelen. Vermöge ihrer Identität ist die Möglichkeit der Seelenwanderung ausgeschlossen, ebenso die Erklärung ihrer Entstehung durch Eduktion oder Traduktion. Da das Leben ursprünglich ist, so fällt auch die generatio aequivoca weg. Jedes Individuum,*) also jede Monade existirt zuerst in der Form der Anlage, der Vorbildung, der Präformation und damit der Entwicklungsfähigkeit. Alles animalische Leben entwickelt sich aus Samen, aus Samenthieren, auch das menschliche. Das thierische Individuum wird durch die Zeugung nicht erzeugt, sondern nur entwickelt und zur Lebensentwicklung befähigt. Die Seelen, welche sich zu menschlichen entwickeln, sind im Samen seit dem Anfang der Dinge immer schon in der Form organisirter (beseelter) Körper da gewesen. Da alles individuelle Leben in Entfaltung der Anlage besteht, so kann alle

*) „Individuation ist das einzige Gegengift gegen „Alleinheitslehre,“ sagt R. Zimmermann (l. c. I. 166).

Weiter- und Höherentwicklung nur Formumwandlung sein, Metamorphose, nie Metempsychose (Seelenwanderung). Jedes lebendige Individuum ist daher in fortwährender Metamorphose des Innern und Aeussern, die untrennbar sind, begriffen, in beständigem Formenwechsel sind sie in immerwährendem Flusse. In der körperlichen Natur walten nur mechanische Kräfte und mechanische Veränderungen, Ausdehnung und Zusammenziehung, Vermehrung und Verminderung, Bildung und Auflösung in unaufhörlichem Wechsel. Die Geburt der Wesen ist nicht deren Entstehung, der Tod ist nicht deren Vernichtung, sie sind nur Epochen in der Umgestaltung der vom Ursprung an existirenden präformirten Individuen. Geburt ist Entfaltung, Tod ist Verpuppung. Entfaltung ist Vermehrung, Verpuppung ist Verminderung, immer stetiger Fortgang von einer Form zur andern und nie Trennung des Körperlichen von der Seele oder der Seele vom Körperlichen. Alle Monaden, Kräfte, Substanzen, verkörperte Seelen oder beseelte Körper sind unvergänglich, unsterblich. Da der Mensch nicht bloss unbewusst vorstellend, sondern als zur Vernunftstufe erhobene Centralmonade selbstbewusst ist,*) so ist er als moralisches Wesen Person, und seine natürliche Unsterblichkeit, die er mit allen Monaden niederer Stufen gemein hat, ist zugleich zur persönlichen und moralischen Unsterblichkeit erhoben und das einmal erworbene Selbstbewusstsein dauert über die irdische Lebensstufe hinaus ins Unendliche hin.**) Seine Unsterblichkeit ist zugleich als moralische ewig selbstbewusste Unsterblichkeit. In allen Monaden ist dieselbe Kraft der Vorstellung, aber sie existirt unter verschiedenen einschränkenden Bedingungen. Daher liegt die Verschiedenheit der Dinge in dem Verschiedensein ihrer Schranken, also in dem Grade ihrer Kraft, und die Verschiedenheit der Monaden ist eine graduelle, wiewohl nicht quantitative. Das Princip der Specification der Monaden ist der Grad der Vorstellung, und da die Kraft der Vorstellung eine unendliche Gradation erlaubt, so gibt es eine zahllose Fülle von Kräften, eine unendliche Mannigfaltigkeit von Monaden. Die Gradation der Kraft durchläuft einen Stufengang von dem niedrigsten Grade zum höchsten, von der dunkelsten bis zur hellsten Vorstellung. Die beschränkte Monade ist niedriger als die weniger beschränkte, die niedere ist unvollkommener als die höhere. Alle höheren Wesen sind in den niedern unklar, alle niedern Wesen

---

*) Leibniz's Psychologie von Dr. Friedrich Kirchner S. 24, 54, 78 ff.

**) Entwicklungsgeschichte des Geistes von Gustav Hauffe S. 19, 20, 25, 33, 41.

in den höhern klar vorgestellt. Der höhere Organismus ist eine ein Reich niederer Monaden mitbeherrschende Centralmonade, die Seele eines Monadencomplexes, die Königin in diesem Reiche. Die Welt als Inbegriff aller Monaden ist ein Stufenreich gestaltender Kräfte. Jede Monade ist Leben, das thierische Individuum ist Seele, das menschliche ist Geist (Vernunftwesen). Die Hauptstufen der Weltordnung: Leben, Seele, Geist sind durch Mittelglieder verbunden, in denen stetiger Uebergang stattfindet. Das Weltall stellt sich als eine continuirliche Stufenreihe von Monaden und Monadencomplexen dar. Daher findet zwischen Natur und Geist kein Gegensatz statt, sondern es besteht zwischen den Uebergängen eine unendlich kleine Differenz. Es gibt in der Natur nur scheinbare, keine wirklichen Sprünge, vielmehr überall Mittelwesen. Auch der Mensch ist ein Mittelwesen, wenn auch relativ höherer Stufe, und da es keine höchste, keine letzte Stufe gibt, so muss die Stufenreihe der Dinge durch den Menschen zu einer Ordnung höherer (Geist-) Wesen fortschreiten. Ihre Annahme wird durch das Gesetz der Continuität verlangt, wenn sie auch den Gesichtskreis des Menschen übersteigen. Wesen von vorstellender Kraft sind unter und über dem Menschen. Die höher als der Mensch gestellten Wesen fallen nicht in das Gebiet der deutlichen Erkenntniss. Nach dem Gesetze der Analogie sind sie für vollkommene Individuen, feiner organisirte Wesen, höhere Geister mit durchsichtigeren Körpern zu halten, die man Genien nennen kann. Es ist möglich, dass der Mensch nach dem irdischen Leben ein solcher Genius wird und in immer höheren Verwandlungen zu immer höherer Vollkommenheit fortschreitet. Die Genien können auch als Mittelwesen gleichsam zwischen den Menschen und der Gottheit bezeichnet werden.

Vermöge der Analogie erreicht die Natur die grösstmöglichste Einförmigkeit und vermöge der Continuität die grösstmögliche Mannigfaltigkeit, hiemit die vollkommene Ordnung, Uebereinstimmung, Harmonie. Das Weltgesetz der Harmonie ist der höchste Gedanke der Leibnizischen Philosophie, welche die substantielle Einheit des Weltalls leugnet und die Uebereinstimmung des monadischen Ganzen behauptet.*)

Wären nun die Monaden, jede für sich, absolut, somit als ungeschaffene ewige Wesenheiten gesetzt, so würde sich die Leibnizische Philosophie als eine atheistische Monadologie darstellen,

---

*) Auch A. J. Davis will die harmonische Philosophie, die Philosophie der Harmonie des Alls, lehren.

als ein pseudo-spiritualer Pluralismus — dem Monismus Spinoza's und als ein spiritualer Atomismus dem pluralistischen Materialismus gegenüber. Obwohl nun Leibniz an einigen Stellen die Selbstthätigkeit der Monaden bis zur Absolutheit und Ungeschaffenheit zu steigern scheint,*) so ist diess doch nicht sein Ernst, nicht seine wirkliche Ansicht.**) Vielmehr verlangt er nach den entschiedensten Aeusserungen die Anerkennung eines letzten zureichenden Grundes der ins Unendliche hin bedingten Welterscheinungen. Nach ihm geht die Begründung der Dinge von Ursache zu Ursache und zielt hiemit auf eine Erdursache. Der letzte Grund kann niemals eine einzelne Welterscheinung und wenn nicht eine einzelne, auch nicht alle zusammen, sein, da alle bedingt sind. Die letzte Ursache der Dinge kann also nicht im Reiche der einzelnen Dinge, sondern nur über ihm in einer übernatürlichen Macht angetroffen werden. Der letzte zureichende Grund der Dinge kann nur Gott sein. Causalität überhaupt fordert die absolute Causalität. Der letzte Grund kann nicht in bedingten Erscheinungen gesucht, sondern muss in einem nothwendigen Wesen, in Gott, dem Urquell, dem der Strom der Dinge entspringt, gefunden werden.

Näher zur Wahrheit trifft Erdmann (S. 63), wenn er sagt: wo L. Ernst mache mit der Dependenz der Monaden von Gott, da drohe ihre Substantialität zu verschwinden und er nähere sich dem Spinozismus. Ganz entschieden aber trete der Spinozismus hervor, wenn die Monaden als momentane Ausstrahlungen der Gottheit bezeichnet würden. — Genauer wäre wohl zu sagen, dass Leibniz damit zwar noch lange nicht dem Spinozismus anheim fällt, wohl aber ein spinozistisches Moment in seine Lehre einführte, womit sein System diejenige Form des Theismus annahm, welche den Pantheismus als untergeordnetes Moment mit dem Theismus verschmilzt und am Zutreffendsten Persönlichkeitspantheismus genannt werden kann.***) Dieser pantheistisirenden Form des Theis-

---

*) Grundprincip der Philosophie von H. Ulrici I, 81.

**) Wenn E. Erdmann (Geschichte der neueren Philosophie II, 2, 55) meint: „nur der strengen Consequenz seines Systems folgend, hätte Leibniz eigentlich keinen Theismus aufstellen dürfen, sondern nur einen Harmonismus, d. h. die Harmonie des Alls hätte bei ihm an die Stelle der Gottheit treten müssen", so übersieht er, dass L. die Harmonie des Universums nicht auf die idealen Beziehungen bedingter Wesen gründen konnte, sondern nur auf das sie begründende Absolute. Uebrigens ist dieser Einwand Erdmann's in seinem Grundriss der Geschichte der Philosophie weggefallen.

***) Gemässigter als Erdmann lässt sich Zeller (Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, S. 177—178) über das Verhältniss des Leibniz

mus huldigten auch (in einem weiten Sinne des Worts) die geistreichsten Jünger des Leibniz — Lessing*) und Herder, — und am Prägnantesten und Einflussreichsten trat sie in der späteren Philosophie Schelling's hervor, von welcher sie auf eine nicht geringe Anzahl deutscher Philosophen übergegangen ist. Diejenigen Hegelianer, welche ihrem Meister die Lehre von der Persönlichkeit Gottes zuschreiben, können ihn auch nur als Persönlichkeitspantheisten auffassen, denn die Lehre von der Schöpfung aus Nichts schreiben sie ihm nicht zu.**) Müssten — was nicht einzuräumen

---

zu Spinoza vernehmen. Kuno Fischer aber widerlegt Erdmann's Einwendung direkt mit der Nachweisung, dass die wohlverstandene Monadenlehre den Gottesbegriff gradezu fordert und nothwendig macht. „Geschichte der neueren Philosophie von Kuno Fischer", 2. Aufl. II, 630.

*) R. Zimmermann (l. c. 126—192) spricht auch Lessing vom Halbspinozismus frei. Wir müssten zustimmen, wenn Z. die Schöpfung aus Nichts bei Lessing nachweisen können sollte. Aber es steht entgegen, dass Lessing sagt: „Gott kann sich nur auf zweierlei Art denken: entweder er denkt alle seine Vollkommenheiten auf einmal und sich als den Inbegriff derselben, oder er denkt seine Vollkommenheiten zertheilt, eine von der andern abgesondert, und jede von sich selbst nach Graden getheilt". (S. Werke Lessing's XI, 604.) — Denkt Gott in seinen Schöpfnngen sich selbst, so ist diess Halbpantheismus.

**) Die spekulative Idee Gottes etc. von Dr. J. U. Wirth, S. 322, 324, 328, 329. Während K. Fischer die Leibnizischen Ausdrücke coruscatio, effulguratio für Schöpfung, so lange er lediglich darstellt und noch nicht kritisirt, ganz übergeht und einfach die Welt als Schöpfung Gottes nach L. darstellt, spricht W. Sigwart L. vom Halbpantheismus völlig frei mit den Worten: „Doch gehen die Creaturen weder aus dem Wesen Gottes, noch nothwendig aus Gott hervor." Geschichte der Philosophie von W. Sigwart, II, 346. Dagegen sagt Baader (S. Werke II, 165): „Nicht unmittelbar aus der Einheit (Monas) kommt die Creatur als Monade, wie Leibniz meinte, durch eine Coruscation oder Emanation, welche keine Schöpfung, und womit die Creatur, wie der Pantheist will, einwesig mit Gott wäre." In seiner Kritik der Leibnizischen Philosophie übersieht K. Fischer diesen Punkt keineswegs und sagt — hierin mit Baader einstimmig, dass L. mit dem Ausdruck: Ausstrahlungen, Fulgurationen der Gottheit den Begriff der Schöpfung in den der Emanation verwandle. (L. c. S. 733.) Ob übrigens K. Fischer selber Theismus, Deismus, Persönlichkeitspantheismus oder Pantheismus lehrt, geht daraus keineswegs hervor und soll auch nicht daraus hervorgehen. Fischer spricht bloss von der Inconsequenz, welche er in der Lehre des Leibniz entdeckt hat. Doch darf nicht verschwiegen werden, dass auch Robert Zimmermann (Studien und Kritiken I, 137—138) — wie Sigwart — Leibniz vom Halbpantheismus freispricht, indem er ihm die Lehre von der Schöpfung aus Nichts zuschreibt und die Ausdrücke: Coruscatio, Effulguratio nur als bildlich, nicht als Emanation verstanden wissen will. Allerdings würde Leibniz durch diese Auslegung von einer schweren Inconsequenz befreit werden. Auch Ernst Reinhold schreibt (Geschichte der

ist — alle Persönlichkeitspantheisten als Spinozisten bezeichnet werden, so wäre auch Erdmann schwerlich davon auszunehmen und selbst Lotze, Fechner, Fortlage, Weisse, Carriere, Wirth etc. müssten sich gefallen lassen, Spinozisten genannt zu werden. Allein diese Benennung wäre nicht zutreffend, weil zwischen Persönlichkeitspantheismus und Spinozismus noch ein sehr bedeutender Unterschied obwaltet.

Unser Thema war nicht die gesammte Leibniz'sche Philosophie, sondern nur deren Unsterblichkeitslehre, mit deren Darlegung unsere Aufgabe erledigt ist. Wir konnten uns in allen Hauptpunkten an die Darstellung Kuno Fischer's anschliessen. Seine Gesammtentwickelung der Philosophie des Leibniz überflügelt weitaus alle vorausgegangenen Darstellungs- und Beurtheilungsversuche, so wie sein Werk, so weit es vorliegt, alle bisherigen Behandlungen des gleichen Themas hinter sich zurücklässt.

Nicht mit Kant begann die neuere deutsche Philosophie, sondern, wenn man sie nicht (nach Hegel) mit J. Böhme beginnen will, weil seine tiefsinnigen Ideen weit nicht genug wissenschaftliche Form besitzen, mit Leibniz, und er ist auch bis heute der eigentliche König der deutschen Philosophie geblieben, der in Kant nicht wirklich untergegangen, sondern nur latent geworden war. Hermann Wolff sagt: „Das gesammte 18. Jahrhundert steht unter dem Einfluss von Leibniz.“ Wir fügen hinzu: Er erstreckt sich auch über das 19 Jahrhundert. (S.: der spekulative Rationalismus von H. Wolff. E. p. x.) In Kant ist ein Stück Monadologismus durchscheinend. Zum schweren Nachtheil der deutschen Bildung und Wissenschaft ist bis heute die unternommene Gesammtausgabe der Werke des L. nicht vollendet worden. Guhrauer stellte dankenswerthest seine deutsch geschriebenen Schriften in zwei Bänden ans Licht. Unglückliches Zeichen der Zeit, dass sich Leibniz genöthigt fand, den weitaus grössten Theil seiner Werke in lateinischer und französischer Sprache zu schreiben! Johann Eduard Erdmann gab uns eine Sammlung seiner philosophischen Schriften in dem mit erstaunlicher Ausdauer und Gelehrsamkeit vollführten Werke: God. Guil. Leibnitii: Opera Philosophica quae exstant latina gallica germanica Omnia. Berolini sumtibus G. Eichler. MDCCCXL.

Philosophie, 3. Aufl. I, 593) Leibniz die Lehre der Schöpfung aus Nichts zu und nimmt den Ausdruck: Ausstrahlungen der Gottheit“ (S. 600) als eine ungenaue oder bildliche Redeweise. E. Reinhold selbst theilt diese Anschauung und will das Problem durch die Annahme des ewigen Zumalseins Gottes als des Begründers und der Welt als des Begründeten, der Offenbarung Gottes, gelöst haben.

2.

Immanuel Kant.

1724—1804.

I.

I. Kant war in allen Stadien seiner hervorragenden Schriftstellerthätigkeit entschiedener Unsterblichkeitsgläubiger. In seiner Entwickelung unterscheidet man die vorkritische und die kritische Periode, zwischen denen sich eine kürzere mittlere als Uebergangsstufe von der ersten zur zweiten Epoche nachweisen lassen wird. In den vorkritischen Schriften spricht sich überall die bald auf empirische, bald auf apriorische Gründe gestützte Ueberzeugung von der Existenz Gottes als des überweltlichen absoluten Geistes und Schöpfers der Welt aus. Dieser Monotheismus gestaltet sich bei ihm zu einem kosmologischen Dualismus des Materiellen und des Seelischen, der Natur und des Geistes. Die unorganische Natur ist Kant der Inbegriff der realen Atome und deren von Gott eingepflanzten Gesetzen ihrer physikalischen und chemischen Verbindungen, Complikationen, Trennungen und Wiederverbindungen. Aber aus dem Materiellen, den Atomencomplikationen, lässt sich das Seelische nicht erklären und muss also einer schöpferischen Thätigkeit Gottes zugeschrieben werden.*) Diess gilt bereits für das niedrigste, geringste Seelische und, da alles Organische beseelt ist, für alles Organische. Das Seelische ist aber überall mit dem Materiellen verbunden, so weit die Erfahrung reicht, und mit der Anlage ausgestattet, von Stufe zu Stufe sich zu vervollkommnen, bis es im Menschen zur Vernunftstufe sich erhebt und Geist wird. Kant glaubt, dass jeder Geist unsterblich sei als moralisches Wesen, was er durch Intelligenz und Wille sei. Obgleich es gewiss sei, behauptet er in der Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, dass des Menschen Seele mit dem Körper und mittelst

*) Kant's S. Werke von Hartenstein (2. Aufl. I, 18, 219, 304, 329—345, II, 328 ff., 331 ff., 335. Vergl. Spekulation und Philosophie von Dr. Hermann Wolff, I, 57—63, 66—68.

desselben in einem natürlichen wechselseitigen Einflussverhältniss stehe, so sei dieses (die Weise desselben) doch unerforschlich. Unstreitig aber erlitten die Seelenzustände des Menschen mit veränderter Beschaffenheit des Körpers Abänderungen. Wahrscheinlich vollzögen sich die geistigen Prozesse desto leichter und rascher, je leichter und beweglicher die Materie seines Körpers und seines Planeten sei. Die Fertigkeit, die Eindrücke der sinnlichen Welt zu verbinden und zu vergleichen — über sie zu denken, — hänge von der Beschaffenheit der Materie ab, an die der Schöpfer den Menschen gebunden habe. Nach dem Maasse, als sein Körper sich ausbilde, bekämen auch die Fähigkeiten seiner denkenden Natur die gehörigen Grade der Vollkommenheit. Dennoch erreiche der Mensch unter allen Geschöpfen (hienieden) am Wenigsten den Zweck seines Daseins. Er würde das „verachtungswürdigste“ unter allen sein, wenn die Hoffnung des Künftigen ihn nicht erhöbe und den in ihm verschlossenen Kräften nicht die Periode einer völligen Ausbildung bevorstände. Die Ursache der Hindernisse, welche die menschliche Natur in so tiefer Erniedrigung erhielten, liege in der Grobheit der Materie, darin sein geistiger Theil versenkt sei. Die specifische Beschaffenheit des Stoffes habe eine wesentliche Beziehung zu dem Grade des Einflusses, womit die Sonne nach dem Maasse ihres Abstandes sie belebe und zu den Verrichtungen der animalischen Oekonomie tüchtig mache. Die meisten der Planeten des Sonnensystems hielt Kant damals für bewohnt und meinte, die es nicht seien, würden es dereinst werden. So glaubte er die Annahme aufstellen zu können: „der Stoff, woraus die Einwohner verschiedener Planeten, ja sogar die Thiere und Gewächse auf denselben gebildet sind, muss überhaupt um desto leichterer und feinerer Art und die Elasticität der Fasern sammt der vortheilhaften Anlage ihres Baues um desto vollkommener sein, nach dem Maasse, als sie weiter von der Sonne abstehen.“ Kant hielt sich damals überzeugt, dass der Stoff, woraus die Himmelskörper gebildet seien, bei den entfernteren (Planeten) allemal leichterer Art als bei den nahen sei, welches nothwendig an denen Geschöpfen, die sich auf ihnen erzeugten und unterhielten, ein gleiches Verhältniss nach sich ziehen müsse, und zwar auch in Ansehung der geistigen Fähigkeiten der vernünftigen Geschöpfe. Wir können daher nach Kant mit mehr als wahrscheinlicher Vermuthung schliessen, dass die Trefflichkeit der denkenden Naturen, die Hurtigkeit in ihren Vorstellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe, die sie durch äusserliche Eindrücke bekommen, sammt dem Vermögen sie zusammenzusetzen, endlich auch die Behendigkeit in der

wirklichen Ausübung, kurz, der ganze Umfang ihrer Vollkommenheit unter einer gewissen Regel stehen, nach welcher dieselben, nach dem Verhältniss des Abstandes ihrer Wohnplätze von der Sonne, immer trefflicher und vollkommeuer werden. Daher dürfen wir muthmaassen, dass die menschliche Natur, welche in der Leiter der Wesen gleichsam die mittelste Sprosse inne hat, sich zwischen den zwei äussersten Grenzen der Vollkommenheit mitten inne sieht. Wenn die Vorstellung der erhabensten Klassen vernünftiger Creaturen, die den Jupiter oder Saturn bewohnen, ihre Eifersucht reizt und sie durch die Erkenntniss ihrer eigenen Niedrigkeit demüthigt, so kann der Anblick der niedrigen Stufe sie wiederum zufrieden sprechen und beruhigen, die in den Plancten Venus und Merkur weit unter der Vollkommenheit der menschlichen Natur erniedrigt sind. Welch ein verwunderungswürdiger Anblick! Von der einen Seite sehen wir denkende Geschöpfe, bei denen ein Grönländer oder Hottentot ein Newton sein würde; uud auf der andern Seite andere, die diesen als einen Affen bewundern.“ Nachdem Kant diese Vermuthungen über die nach Stufen der Vollkommenheit unterschiedenen Bewohuer der Planeten noch ziemlich viel weiter ausgesponnen hat, beschliesst er diese Betrachtungen mit folgenden Sätzen: —

„Sollte die unsterbliche Seele wohl in der ganzen Unendlichkeit ihrer künftigen Dauer, die das Grab selber nicht unterbricht, sondern nur verändert, an diesen Punkt des Weltenraumes, an unsere Erde, jederzeit geheftet bleiben? Sollte sie niemals von den übrigen Wundern der Schöpfung eines näheren Anschauens theilhaftig werden? Wer weiss, ist es ihr nicht zugedacht, dass sie dereinst jene entfernten Kugeln des Weltgebäudes und die Trefflichkeit ihrer Anstalten, die schon von weitem ihre Neugierde reizen, in der Nähe soll kennen lernen? Vielleicht bilden sich darin noch Kugeln des Planetensystems aus, um nach vollendetem Ablauf der Zeit, die unserem Aufenthalte allhier vorgeschrieben ist, uns in andern Himmeln neue Wohnplätze zu bereiten. Wer weiss, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten? .... Nachdem die Eitelkeit ihren Antheil an der menschlichen Natur wird abgesondert haben, so wird der unsterbliche Geist mit einem schnellen Schwunge sich über alles, was endlich ist (!), emporschwingen und in einem neuen Verhältniss gegen die ganze Natur, welche aus einer näheren Verbindung mit dem höchsten Weseu entspringt, sein Dasein fortsetzen. Forthin wird diese erhöhte Natur, welche die Quelle der Glückseligkeit in sich selber hat, sich nicht mehr unter den äusseren Gegenständen zerstreuen,

um eine Beruhigung bei ihnen zu suchen. Der gesammte Inbegriff der Geschöpfe, welcher eine nothwendige Uebereinstimmung zum Wohlgefallen des höchsten Urwesens hat, muss auch sie zu dem seinigen haben, und wird sie nicht anders als mit immerwährender Zufriedenheit rühren . . . . . Wenn es unter den denkenden Geschöpfen dieser Planeten niederträchtige Wesen gibt, die im Stande sind, sich fest an die Dienstbarkeit der Eitelkeit zu heften: wie unglücklich ist diese Kugel, dass sie so elende Geschöpfe hat erziehen können! Wie glücklich aber ist sie andererseits, da ihr unter den allerannehmungswürdigsten Bedingungen ein Weg eröffnet ist, zu einer Glückseligkeit und Hoheit zu gelangen, welche unendlich weit über die Vorzüge erhaben ist, die die allervortheilhafteste Einrichtung der Natur in allen Weltkörpern erreichen kann!"*)

Auch in den „Träumen eines Geistersehers," (worin schon der Uebergang zum Kriticismus sich ankündigt), „erläutert durch Träume der Metaphysik" (1766), wird von Kant der angedeutete cartesianisch-dualistische Standpunkt nicht verlassen. Der Abschied, den er in dieser Schrift vom Dogmatismus nimmt, gilt nicht sowohl dem Cartesianismus, wenigstens nicht dem kosmologischen Dualismus desselben, sondern wie (stillschweigend) dem Spinozismus, so vorzüglich und direkt dem Leibnizianismus und Wolffianismus. Dem Spiritualismus und dem Materialismus gegenüber stellt er sich auf den Standpunkt des kosmologischen Dualismus, weder dass die Welt, die Schöpfung Gottes, rein geistig, noch dass sie rein materiell zu erklären sei, sondern behauptend, dass Seelenwelt und Naturwelt, Geisterwelt und materielle Welt ihrem Ursprung nach qualitativ verschieden seien, wiewohl in eine unbegreifliche Verbindung und Wechselwirkung gebracht.**) Er bekennt im Grunde nicht zu wissen, was eine Seele oder ein Geist sei, und er hätte eigentlich dasselbe von der Materie und nicht weniger von Gott sagen müssen, wenn er nur ein absolutes Wissen für Wissen gelten lassen wollte. Der halbskeptische kritische Gesichts- oder Standpunkt tritt hier schon so stark hervor, dass K. sagt: „Man kann die Möglichkeit unmaterieller Wesen (Seelen, Geister, Ref.) annehmen, ohne Besorgniss, widerlegt zu werden, wiewohl auch ohne Hoffnung, diese Möglichkeit durch Vernunftgründe beweisen

*) I. Kant's S. Werke von Hartenstein, I, 319—345. Vergl. S. 304—5. S. Werke Baader's 8, 219, 287.

**) „Der Hylozoismus (den K. damals verwarf) belebt (beseelt, begeistigt, Ref.) alles, der Materialismus dagegen, wenn er genau erwogen wird, tödtet alles", sagt Kant. (S. Werke II, 338.)

zu können.“ Ganz analog erklärte Kant später in der „Kritik der reinen Vernuft“ die Existenz Gottes weder für beweisbar, noch für widerlegbar und zog sich auf den moralischen Glauben zurück. So ist es auch schon in den „Träumen eines Geistersehers“ eigentlich nur ein Glaube, dass Seelen, Geister existiren, nicht eine wissenschaftliche Erkenntniss. Diess drückt sich bestimmt genug in den Worten aus: „Ich gestehe, dass ich sehr geneigt sei, das Dasein unmaterieller Naturen in der Welt zu behaupten und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu setzen.“*) Er fühlt sich zwar bedrückt durch die Unbegreiflichkeit der Wechselwirkung zwischen Seele und Materie. Indessen ändert diess nichts an der Thatsache, dass Kant auch in der beregten Schrift den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele festgehalten hat, und zwar nach dualistischer Ansicht so, dass ihm der Tod als völlige Trennung der Seele von allem Materiellen, Natürlichen, Leiblichen galt.

Den vollen Inhalt der Schrift: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ haben wir schon früher anderswo *) besprochen.

II.

Hatte Kant seine Schrift: „Träume eines Geistersehers“ mit den Worten des „ehrlichen“ Candide Voltaire's: „Lasst unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten“ beschlossen, so ging doch Kant selber nicht in den Garten, um zu arbeiten, etwa Rüben und Kohl zu bauen, sondern schrieb (1770 erschienen) seine „Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“, deutsch: „Ueber die Form und Principien der Sinnen- und Verstandeswelt***), das Präludium seiner Kritik der reinen Vernunft, an welcher er 11 Jahre (1770—1781) arbeitete, eines der kolossalsten Werke der gesammten Geschichte der Philosophie, so zu nennen weniger nach seinem äussern, doch nicht unbeträchtlichen Umfang,

*) Kant's Werke II, 335.

**) Im „Allgemeinen Anzeiger“, aufgenommen in den 6. Band unserer Philosophischen Schriften, S. 425—450.

***) Ins Deutsche übersetzt von Tieftrunk im 2. Bande seiner Sammlung der kleinen Schriften des Nestors der kritischen Philosophie: I. Kant's Vermischte Schriften (II, 478—566), Halle, Renger, 1799—1807. Auch in dieser Schrift verhält sich Kant bejahend bezüglich der Unsterblichkeitslehre, ablehnend bezüglich der Annahme von Einflüssen der Geister (l. c. S. 564).

als hauptsächlich wegen der riesigen Ausdauer in seiner Durchbildung und der ausserordentlichen Wirkungen, die es faktisch geübt hat, man mag sie nun beurtheilen, wie man wolle. Dr. Hermann Wolff, empiristischer Gegner Kant's, nennt das Kant'sche System das originellste und merkwürdigste aller Systeme.*) Der Kritik der reinen Vernunft folgte die Kritik der praktischen Vernunft und dieser die Kritik der Urtheilskraft. Diese drei Werke bilden den Grundriss der Kritischen Philosophie, an welche sich eine Reihe anderer als doktrinale Ausführungen anschliessen. In der vorkritischen Periode hatte sich Kant weder an Cartesius, noch an Leibniz, noch an Chr. Wolff vollständig oder auch nur hauptsächlich angeschlossen, wiewohl er mit allen dreien sich in gewissen Lehrpunkten berührte; aber wiewohl er mehrfach Lehren der Dogmatisten bestritt, so sagte er sich doch vom Dogmatismus selbst principiell nicht los. Diess geschah erst mit voller Entschiedenheit in seiner Schrift: „Träume eines Geistersehers (1766), worauf zwei Jahre später seine als Präludium (Prodromus) bezeichnete „Dissertatio etc." und erst 1781 seine „Kritik der reinen Vernunft"**), 1788 seine „Kritik der praktischen Vernunft" und 1790 seine „Kritik der Urtheilskraft" erschien.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, den Kriticismus in Grundzügen darzulegen und ihn einer umfassenden Kritik zu unterstellen. Zu solcher Orientirung verweisen wir auf die bezüglichen Werke von Ulrici, v. Ritter, J. Ed. Erdmann und Kuno Fischer, wie auch auf das Werk von Dr. Hermann Wolff: „Spekulation und Philosophie", 2 Bände, Berlin, Denicke (Reincke) 8781. Es mag erlaubt sein, hier H. Wolff's gedrängte Zusammenfassung von Kant's transscendental-idealistischer Weltauffassung im Ganzen vorzuführen, ehe wir in unserem Thema weiter schreiten:

„Alle wirkliche Realität von Raum und Zeit, wie sie in der vorkritischen Periode festgehalten und nachgewiesen wurde, ist beseitigt. Die Materie in Raum und Zeit hat keine eigene Realität,

---

*) Und doch, wie verwerfend fällt H. Wolff's Kritik dieses Systems aus. Vergl. Baader S. Werke XV, 203—205.

**) Deren zweite zum Theil veränderte Ausgabe (1787) erst den bekannten grossen Einfluss gewann. Eine modernisirte Ausgabe dieser zweiten Bearbeitung mit Beilagen aus der ersten hat neuestens Benno Erdmann (Leipzig, Voss, 1878) herausgegeben. Zugleich erschien von Benno Erdmann eine historische Untersuchung: Kant's Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. und mit Einleitung ein Sonderabdruck der Prolegomena Kant's. Auch stellt Benno Erdmann eine Entwickelungsgeschichte Kant's in Aussicht.

sondern ist ein apriorisch construirter Begriff so gut wie alle übrigen. Alle wahre Erkenntniss ist vernichtet und beseitigt. Wie und was wir auch wissen, ist ein reines Selbstgespinnst unseres „Ich denke-Ich verbinde," welches uns von dem wirklichen Sein, welches wir zu wissen verlangen, auch nicht das Geringste aussagt, dessen Realität eine rein illusorische und eingebildete ist. Wie es keinen Raum, keine Zeit, keine Materie, keine Erkenntniss gibt, so auch im wahren Sinne kein geistiges Dasein, welches erkannt und aus dessen Bewegung das gesammte geistige Leben hergeleitet werden könnte. Sondern 1) die Welt ist eine subjective Phänomenalwelt. Als Elemente, aus denen sie sich aufbaut, lernten wir kennen die angeborenen, unbewusst und gesetzmässig, als aktive Vermögen unseres Gemüths wirkenden Funktionen von Raum und Zeit, die Kategorien sammt Schemata und Grundsätze, sowie endlich die Ideen, als höchster abschliessender regulativer Faktoren. Ihr Zusammenwirken zu einem einheitlichen Ganzen, welches wir Erfahrung nennen, ist nachgewiesen. In jedem Augenblicke durch die apriorischen Fähigkeiten und einen unbegreiflichen Anstoss von Aussen im Bewusstsein wachgerufen und neu gebildet, sinkt sie mit jedem Aufhören derselben in ein Nichts. Sie gleicht einem Traumgebilde, welches mich umgaukelt, mir eine Welt vorspiegelt, die sich im letzten Grunde aber doch als citles phantastisches Selbstgespinnst zu erkennen gibt. 2) Die Welt ist „Ding an sich", d. h. ein durch apriorisches Denken gebildetes, an und für sich natürlich unerkennbares, unvorstellbares, undenkbares Gedanken-X, dem aber trotz aller Unbekanntheit doch Dasein, Substantialität, Causalität, Freiheit, Spontancität zukommt und in dem schliesslich alle Wahrheit und Realität liegt."

Diess ist in kurzen Worten die Weltanschauung, die durch ein ganzes Jahrhundert die gebildete Welt Deutschlands beherrscht, aber auch in die Irre geführt hat.*)

Kant hielt seit 1770, nachdem weder der Wolff'sche Dogmatismus (Leibniz erwähnt Kant dabei gar nicht), noch der Hume'sche Skepticismus zu einem haltbaren Ergebniss geführt hatten, den kritischen Weg der Philosophie für den allein noch

*) Spekulation und Philosophie von Dr. H. Wolff I, 127—128. Werden die Neukantianer diese Auffassung des Kriticismus zu widerlegen vermögen? Wenn sie es versuchen, weigern wir uns nicht der sorgfältigen Prüfung. Nicht was Kant glaubte, — er glaubte Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, — sondern was er zu wissen behauptete, ist für uns die Frage, d. h. ob er sein angebliches Wissen befriedigend zu begründen vermochte: ein angebliches Wissen, das über das subjektive nicht hinauszukommen scheint.

offenstehenden. Seiner eigenen vorkritischen Schriften gedenkt er gar nicht mehr, als ob er sie nie, so hoch sie gerühmt waren, geschrieben hätte.

Er will einen völlig neuen Weg einschlagen. Andere mögen den von ihm gezeigten und betretenen Fusssteig zur Heerstrasse machen, damit, was viele Jahrhunderte nicht zu leisten vermocht hätten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge.*) Die Umwälzung soll damit vollbracht werden, dass man die Annahme fallen lasse, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten. Wir würden mit der Metaphysik besser fortkommen durch die Annahme, dass die Gegenstände sich nach unserer Erkenntniss richten müssen. Diese Behauptung kann doch nur den Sinn haben, dass es apriorische Erkenntniss gebe, die Alles zu bestimmen und damit zu beherrschen habe, was uns von Gegenständen empirisch gegeben werde. Mit dieser Kühnheit steht es aber gleich am Anfang schon schief, weil Kant auch die apriorische Erkenntniss für erworben erklären, also zeitlich das Aposteriorische dem Apriorischen (im Bewusstsein) vorausgehen lassen muss. Kant dreht sich gleich hier in einem fehlerhaften Zirkel, das Apriorische zum Allbestimmenden des Empirischen zu machen, da es doch selbst als Erworbenes Empirisches zur Voraussetzung hat. Die Anlage zu dieser Erwerbung ist nach Kant dem Menschen angeboren, aber die Anlage als Möglichkeit apriorischer Erkenntniss, wenn man letztere zugiebt, kann doch nicht als solche schon das Allbestimmende des Empirischen sein, womit ja nach Kant alle unsere Erkenntniss anfängt (wenn nach ihm auch nicht alle aus ihr entspringt).**)

Kant unterscheidet in dem menschlichen Bewusstsein drei Hauptformen alles Erkennens: Sinnlichkeit (Vermögen der An-

---

*) Bei aller Bescheidenheit fehlt es Kant nicht an enormer Kühnheit. Der Erste, der es versuchte, seinen „Fusssteig" zur Heerstrasse zu machen, J. G. Fichte, kam schlecht bei ihm an, aber jeder andere selbständige Versuch würde das gleiche Schicksal erfahren haben. Es gab nach ihm bisher keinen klassischen Philosophen, aber er beansprucht indirekt, der klassische Philosoph zu sein, den man nur elegant kopiren, aber nicht überschreiten kann. Kant reagirt gegen Leibniz, und doch ist Leibniz in ihm nur zum Theil latent geworden, nicht ausgetilgt.

**) Wenn das Empirische, das unseren Sinnen Gegebene, nach Kant in sich formlos wäre und erst durch unsere apriorischen Kategorien geformt würde, so müsste es in sich geistlos, nicht vom Geist hervorgebracht und durchwaltet sein. Und doch sollen die Dinge an sich die Ursachen der Erscheinungen sein. Welche Fragen liessen sich daran knüpfen, die Kant nicht zu beantworten vermöchte!

schauung), Verstand (Vermögen der Regeln) und Vernunft (Vermögen der Prinzipien).*) Die Sinnlichkeit bietet nur aposteriorische (empirische) Erscheinungen, die wohl Wesen (Dinge an sich) voraussetzen, als Ursachen der Erscheinungen, deren Erkenntniss aber dem Menschen versagt ist. Zeit und Raum sind apriorische Anschauungen. Der Verstand bildet und bietet eine Totalität apriorischer Erkenntnissformen, die als formell nur Anwendung auf das Sinnliche (und die bloss regulativen Vernunftideen?) in keiner Weise aber auf übersinnliche Objekte ermöglichen und zulassen. Alles Sinnliche, welches uns als formloser Stoff geboten wird, fassen wir spontan durch die apriorischen Kategorien als formbildende Akte des Verstandes auf und bestimmen (formen) durch sie dieselben. Erfahrungswissenschaft kommt also nur zu Stande durch Anwendung der apriorischen Verstandeskategorien auf die durch die Sinne gegebenen Erscheinungen und die Bestimmung dieser durch jene. Darüber hinaus gibt es keine wirkliche Erkenntniss. Hieraus folgte nun für Kant, dass es keine theoretisch gültigen Beweise für das Dasein Gottes, der Seele als einfachen unsterblichen Wesens und der Freiheit des Willens gebe, aber auch keine gültigen Gegenbeweise, weil alles Uebersinnliche als nicht seinem Sein, aber seinem Wesen nach unerkennbar, weder beweisbar noch widerlegbar sei.**) Die Vernunft bilde wohl nothwendig die Idee von Gott (Ideal der Vernunft), Seele, Freiheit, Unsterblichkeit. Aber wegen Unerweisbarkeit, dass diesen Ideen Objekte in der Wirklichkeit entsprechen, können sie nach Kant nicht constitutive, sondern nur regulative Bedeutung in Anspruch nehmen. So aber bleibe ohne Widerspruch der Glaube

*) Vergl. H. Wolff's Werk. S. 160.

**) Es ist daher nicht richtig, wenn H. Wolff (Spek. Rationalismus p. XV und 229) sagt, es stehe in der Kr. d. r. Vernunft: Es ist kein Gott. Es steht darin allerdings, es gebe keinen theoretisch gültigen Beweis für das Dasein Gottes, und diess ist nicht einzuräumen, aber es ist doch nicht identisch mit der positiven Behauptung, dass Gott nicht sei. H. Wolff's Realismus, den er ausdrücklich Naturalismus nennt, kennt nur ungeschaffene ewig seiende materielle Atome und unmaterielle Seelen, aber Gott ist ihm nicht Gegenstand des Erkenntnisses, sondern nur des Glaubens. (L. c. S. 310.) Und wie stimmt mit dem Obigen zusammen, was Wolff Seite 113 sagt, dass Kant seiner Ueberzeugung vom Dasein Gottes nie untreu geworden sei, indem er es in seiner Kritik der praktischen Vernunft zu beweisen versucht habe? Konnte Kant sagen, es sei kein Gott und doch überzeugt sein, dass Gott sei? Kant räumte nicht ein, dass aus seiner (vermeintlichen) Nichtbeweisbarkeit des Daseins Gottes die Nichtexistenz Gottes folge.

aus moralischen Gründen an Gott, Seele und deren Freiheit und Unsterblichkeit offen und aus Grundsätzen der praktischen Vernunft begründbar, nicht zwar als theoretische Einsicht, wohl aber als moralisch nothwendige Postulate.

Im Schlusswort der transscendentalen Elementarlehre der Kritik der reinen Vernunft äussert Kant auf charakteristische Weise Folgendes:

„So fängt denn alle menschliche Erkenntniss mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen. Ob sie zwar in Ansehung aller drei Elemente Erkenntnissquellen a priori hat, die beim ersten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen, so überzeugt doch eine vollendete Kritik, dass alle Vernunft im spekulativen Gebrauch mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen könne.“*)

In der „Kritik der praktischen Vernunft“ erörtert nun Kant das Verhältniss der praktischen zur theoretischen Vernunft und spricht sich dann über die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der praktischen Vernunft in folgender Weise aus:

„Die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt ist das nothwendige Objekt eines durch's moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Gutes. Sie muss also ebensowohl möglich sein, als ihr Objekt, weil sie in demselben Gebote dieses zu befördern enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem in's Unendliche gehenden Progressus zu einer völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen. Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer in's Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der menschlichen Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem mora-

---

*) Kant's Kritik der reinen Vernunft, H. von Hartenstein, S. 504. — S. Werke III, 469.

lischen Gesetze verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Der Satz von der moralischen Bestimmung unserer Natur, nur allein in einem in's Unendliche gehenden Fortschritte zur völligen Angemesseuheit mit dem Sittengesetze gelangen zu können, ist von dem grössten Nutzen, nicht bloss in Rücksicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der spekulativen Vernunft, sondern auch in Ansehung der Religion. In Ermanglung desselben wird entweder das moralische Gesetz von seiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt, indem man es sich als nachsichtig und so unserer Behaglichkeit angemessen verkünstelt, oder auch seinen Beruf und zugleich Erwartung zu einer unerreichbaren Bestimmung, nämlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens, spannt, und sich in schwärmende, dem Selbsterkenntniss ganz widersprechende theosophische Träume verliert, durch welches Beides das unaufhörliche Streben zur pünktlichen und durchgängigen Befolgung eines strengen unnachsichtigen, dennoch aber nicht idealischen, sondern wahrhaften Vernunftgebots nur verhindert wird. Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen ist nur der Progressus ins Unendliche, von niedern zu den höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit möglich. Der Unendliche, dem die Zeitbedingung nichts ist, sieht in dieser für uns endlosen Reihe das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze und die Heiligkeit, die sein Gebot unnachlässlich fordert, um seiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er Jedem am höchsten Gute bestimmt, gemäss zu sein, ist in einer einzigen intellektuellen Anschauung des Daseins vernünftiger Wesen ganz anzutreffen. Was dem Geschöpfe allein in Ansehung der Hoffnung dieses Antheils zukommen kann, wäre das Bewusstsein seiner erprüften Gesinnung, um aus seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum moralisch Besseren und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorsatze eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben, wie weit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus zu hoffen, und so, zwar niemals hier, oder in irgend einem absehlichen künftigen Zeitpunkte seines Daseins, sondern um in der (Gott allein überschbaren) Unendlichkeit seiner Fortdauer dem Willen desselben (ohne Nachsicht oder Erlassung, welche sich mit der Gerechtigkeit nicht zusammen vereint) völlig adäquat zu sein."*)

---

*) Kant's Werke von Hartenstein V, 128. Vergl. S. 168, 474, 481, 482, 488, 494.

In der kleinen Abhandlung: das Ende aller Dinge (1794) verhehlt sich Kant nicht, dass die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens zum Endzweck doch zugleich ein Prospekt in eine unendliche Reihe von Uebeln sei, die, obgleich von grösseren Gütern überzogen, doch die Zufriedenheit nicht stattfinden lassen, die er sich nur dadurch, dass der Endzweck endlich einmal erreicht wird, denken kann. Kant's Werke, VI, 264. Vergleiche die Unsterblichkeit der Seele von Teichmüller, 2. Auflage (1879).

Zuletzt sah also Kant sehr wohl ein, dass von Zufriedenheit, Frieden, Seligkeit, Vollendung nicht die Rede sein könne, wenn der Endzweck, die vollkommene Willensgüte, die ferner unlösbare volle Einigung mit Gottes heiligem Willen nicht erreicht werde. Er scheint nahe daran gewesen zu sein, in diesem Punkte seine Ansicht zu ändern, zumal er wissen musste, dass dieselbe der christlichen, der Lehre Christi selbst, nicht entsprach und viel eher in den Persönlichkeits-Pantheismus des Leibniz passte, als in seinen in Rücksicht des Schöpfungsbegriffes rein theistischen Glaubenstheismus. Der tiefinnigste und bedeutendste Gegner der Kantischen Vervollkommnungslehre ins Unendliche war und ist Franz Baader, der in verschiedenen seiner Schriften über diesen Punkt mit Schärfe sich erklärte. Es ist überraschend, dass Teichmüller, der sonst in Vielem Baader fern steht, und zwar gerade von Lotze her, in dieser Frage, vielleicht ohne es recht zu wissen, zur Uebereinstimmung mit Baader gekommen ist, und zwar von philosophischer Betrachtung aus.

Vergleiche Philosophische Schriften Hoffmann's VII, 62—84.

3.

Gotthold Ephraim Lessing.

1729—1781.

Lessing war in allem Wesentlichen Leibnizianer, nicht Spinozist. Doch könnte man bezüglich seines Schöpfungsbegriffs einen Einfluss Spinoza's finden wollen, der ihn aber nicht zum Spinozisten, sondern zum Persönlichkeitspantheisten machte. War von Leibniz der Ausdruck Effulguration, Coruskation für Schöpfung nicht im bloss bildlichen, sondern im vollen Ernste gemeint, so lag schon in der Leibniz'schen Philosophie ein persönlichkeitspantheistischer Moment, und dann ist Lessing nicht erst durch Einfluss Spinoza's zu seinem Schöpfungsbegriff gekommen, wiewohl er darin durch ihn bestärkt worden sein kann. Dass Lessing mit Leibniz in der Lehre von Gott als dem selbstbewusstwollenden absoluten oder Ur-Geist einverstanden war im Gegensatz zu Spinoza's rationalistischem Monismus, lässt sich aus allen seinen philosophischen Schriften erweisen. Es genüge aus dem Fragment: „Das Christenthum der Vernunft", nur einige Erklärungen anzuführen: —

„Das einzige vollkommenste Wesen hat sich von Ewigkeit her mit nichts als mit der Betrachtung des Vollkommensten beschäftigen können. Das Vollkommenste ist er selbst, und also hat Gott von Ewigkeit her nur sich selbst denken können. Gott dachte sich von Ewigkeit her in seiner Vollkommenheit, d. i.: Gott schuf sich von Ewigkeit her ein Wesen, welchem keine Vollkommenheit mangelte, die er selbst besass. Dieses Wesen nennt die Schrift den Sohn Gottes oder, welches noch besser sein würde, den Sohn Gott. Einen Gott, weil ihm keine von den Eigenschaften fehlt, die Gott zukommen . . . . Dieses Wesen ist Gott selbst und von Gott nicht zu unterscheiden, weil man es denkt, sobald man Gott denkt, und es ohne Gott nicht denken kann, d. i. weil man Gott ohne Gott nicht denken kann, oder weil das kein Gott sein würde, dem man die Vorstellung seiner selbst nehmen wollte. Man kann dieses Wesen ein Bild Gottes nennen, aber ein identisches Bild. Je mehr zwei Dinge mit einander gemein haben, desto

grösser ist die Harmonie zwischen ihnen. Die grösste Harmonie muss also zwischen zwei Dingen sein, welche alles miteinander gemein haben, d. i. zwischen zwei Dingen, welche zusammen nur eines sind. Zwei solche Dinge sind Gott und der Sohn Gott oder das identische Bild Gottes: und die Harmonie, welche zwischen ihnen ist, nennt die Schrift den Geist, welcher vom Vater und Sohn ausgeht. In dieser Harmonie ist alles, was in dem Vater ist, und also auch alles, was in dem Sohn ist; diese Harmonie ist aber Gott so, dass sie nicht Gott sein würde, wenn der Vater nicht Gott und der Sohn nicht Gott wären, und dass beide nicht Gott sein könnten, wenn diese Harmonie nicht wäre, d. i.: alle drei sind eines.*)

Die Persönlichkeit Gottes steht also für Lessing fest. Ob aber auch der strenge Theismus hier und in den weiteren Erklärungen desselben Fragments und eines anderen: (Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott) ebenso gewahrt ist, diess bedarf noch der Untersuchung. Lessing sagt nämlich in dem ersten Fragment weiterhin: „Vorstellen, wollen und schaffen ist bei Gott eines. Man kann also sagen, alles, was sich Gott vorstellet, alles das schafft er auch. Gott kann sich nur auf zweierlei Art denken; entweder er denkt alle seine Vollkommenheiten auf einmal und sich als den Inbegriff derselben; oder er denkt seine Vollkommenheiten zertheilt, eine von den andern abgesondert, und jede von sich selbst nach Graden abgetheilt. Gott dachte seine Vollkommenheiten zertheilt, d. i. er schaffte Wesen, wovon jedes etwas von seinen Vollkommenheiten hat; denn jeder Gedanke ist bei Gott eine Schöpfung. Alle diese Wesen zusammen heissen die Welt. Die vollkommenste Art, seine Vollkommenheiten zu denken, ist diejenige, wenn man sie nach unendlichen Graden des Mehreren und Wenigeren, welche so mit einander folgen, dass nirgends ein Sprung oder eine Lücke zwischen ihnen ist, zertheilt denkt. Nach solchen Graden also müssen die Wesen in dieser Welt geordnet sein. Sie müssen eine Reihe ausmachen, in welcher jedes Glied alles dasjenige enthält, was die untern Glieder enthalten, und noch etwas mehr; welches etwas mehr, aber nie die letzte Grenze erreicht. Eine solche Reihe muss eine unendliche Reihe sein, und in diesem Verstande ist die Unendlichkeit der Welt unwidersprechlich. Gott schafft nichts als einfache Wesen, und das Zusammengesetzte ist nichts als eine Folge seiner Schöpfung. Da jedes von diesen einfachen Wesen etwas hat, welches die anderen haben, und keines etwas haben kann,

*) Lessing's S. Schriften von Lachmann, XI, 604—605.

welches die andern nicht hätten, so muss unter diesen einfachen Wesen eine Harmonie sein, aus welcher Harmonie alles zu erklären ist, was unter ihnen überhaupt, d. i. in der Welt vorgeht.*)

In einem Aufsatz, der nach Karl Lessing, dem Bruder G. Ephraim's, an Mendelssohn gerichtet gewesen sein soll: „Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott", erklärt Lessing, dass er sich von der Wirklichkeit der Dinge ausser Gott keinen Begriff machen könne. Nenne man sie das Complement der Möglichkeit, so müssse doch auch von diesem Complement der Möglichkeit in Gott ein Begriff sein. Dann aber sei die Sache selbst in ihm, und so seien alle Dinge in ihm selbst wirklich. Würde der Begriff, welchen Gott von der Wirklichkeit eines Dinges habe, die Wirklichkeit eines Dinges ausser ihm nicht aufheben, so müsste die Wirklichkeit ausser ihm etwas haben, was sie von der Wirklichkeit in seinem Begriffe unterscheide, und es müsste in der Wirklichkeit ausser ihm etwas sein, wovon Gott keinen Begriff habe, was eine Ungereimtheit sei. „Ist aber (sagt Lessing) nichts dergleichen, ist in dem Begriffe, den Gott von der Wirklichkeit eines Dinges hat, alles zu finden, was in dessen Wirklichkeit ausser ihm anzutreffen: so sind beide Wirklichkeiten Eins, und alles, was ausser Gott existiren soll, existirt in Gott." Sage man aber: die „Wirklichkeit eines Dinges" sei der Inbegriff aller möglichen Bestimmungen, die ihm zukommen können, so müsse doch dieser Inbegriff auch in der Idee Gottes sein. „Welche Bestimmung (fährt Lessing fort) hat das Wirkliche ausser ihm, wenn nicht auch das Urbild in Gott zu finden wäre? Folglich ist dieses Urbild das Ding selbst, und sagen, dass das Ding auch ausser diesem Urbild existire, heisst, dessen Urbild auf eine ebenso unnöthige als ungereimte Weise verdoppeln." Wollten aber die Philosophen damit, dass sie von einem Dinge die Wirklichkeit ausser Gott bejahen, weiter nichts sagen, als dieses Ding bloss von Gott unterscheiden und dessen Wirklichkeit von einer anderen Art zu sein erklären, als die nothwendige Wirklichkeit Gottes ist, so sei zu fragen: warum nicht die Begriffe, die Gott von den wirklichen Dingen hat, diese wirklichen Dingen selbst sein sollen? „Sie sind (vollendet Lessing) von Gott doch immer genugsam unterschieden, und ihre Wirklichkeit wird darum noch nichts weniger als nothwendig, weil sie in ihm wirklich sind. Denn müsste nicht der Zufälligkeit, die sie ausser ihm haben sollte, auch in seiner Idee ein Bild entsprechen? Und dieses Bild ist nur ihre Zufälligkeit selbst. Was ausser Gott zufällig ist, wird auch in

*) Am angeführten Ort, XI, 604—606.

Gott zufällig sein, oder Gott müsste von dem Zufälligen ausser ihm keinen Begriff haben. — Ich brauche dieses ausser ihm, so wie man es gemeiniglich zu brauchen pflegt, um aus der Anwendung zu zeigen, dass man es nicht brauchen sollte. Aber, wird man schreien: Zufälligkeiten in dem unveränderlichen Wesen Gottes annehmen! — Nun? Bin ich es allein, der dieses thut? Ihr selbst, die ihr Gott Begriffe von zufälligen Dingen beilegen müsst, ist euch nie beigefallen, dass die Begriffe von zufälligen Dingen zufällige Begriffe sind?" —

Vor Allem ist hier zu bemerken, dass diese Verneinung der Dinge ausser Gott nicht Spinozismus genannt werden kann. Denn die Persönlichkeit Gottes liegt zu Grunde, und die Unterschiedenheit der Dinge von Gott bleibt bestehen, wird wenigstens behauptet. Die Frage kann nur sein, ob hier von Lessing Theismus oder Persönlichkeitspantheismus gelehrt wird? Man könnte zu Gunsten des ersten Gliedes der Alternative sagen, dass Lessing im Rechte sei, ein Sein der Dinge ausser Gott im absoluten Sinne zu leugnen. Denn ein absolutes Ausser-Gott-sein der Dinge würde absoluter Dualismus sein, d. h. die Lehre, dass der Inbegriff der Dinge, das Weltall, aus und durch sich sei, wie Gott aus und durch sich ist. Zwei Absolute (geschweige mehr als zwei) widersprechen sich aber und sind darum unmöglich. Also müssen allerdings alle Dinge in Gott sein, da nur der einige Gott absolut ist und alles Andere nur durch ihn sein kann. Durch Gott sein heisst, durch ihn entstanden sein und bestehen, folglich in seiner Macht sein. Wollte Lessing mit dem In-Gott-Sein aller Dinge nur sagen, dass alle Dinge in Gottes Macht seien, so benahm diess dem strengen Theismus nicht nur nichts, sondern bestätigte ihn sogar. In diesem Sinne sind auch nach den entschiedensten Theisten: Newton, Kant, Baader alle Dinge in Gott, und diese Philosophen drücken dieses In-Gott-Sein aller Dinge (Wesen) mit dem Begriffe der virtuellen Allgegenwart und Alldurchdringung Gottes aus. Da Lessing hier nicht sagt: Alle Dinge sind in Gott und darum constituirende Momente seines Wesens und Seins, sondern: Alle Dinge sind in Gott, aber doch von ihm unterschieden, so läge darin an sich noch nichts Persönlichkeitspantheistisches, und dem strengen Theismus wäre damit nicht widersprochen. Es wäre damit nur und mit Recht dem absoluten Ausser-Gott-Sein der Dinge widersprochen, aber noch nicht, wenigstens nicht ausdrücklich, dem relativen. Dieses letztere setzt die Dinge weder ausser den Gedanken, noch ausser die Macht Gottes. Insoweit könnten wir also Lessing vom Persönlichkeitspantheismus frei sprechen. Aber diess wird sich nicht durchführen lassen, wenn wir unseren Blick darauf lenken,

dass Lessing weiterhin sagt, dass das Urbild des Dings (der Dinge) in Gott das Ding (die Dinge) selbst sei. Wäre diess der Fall, so wären die Ideen Gottes und die Dinge eines und dasselbe und Gott und Welt — nach Lessing der persönliche Gott und die Wesen der Welt — wären eine Wesenheit.*) Damit stimmen die Aeusserungen im Christenthum der Vernunft überrein, dass Gott von Ewigkeit nur sich selbst habe denken können, Vorstellen, Wollen und Schaffen sei bei Gott eins, was er sich selbst vorstelle, schaffe er auch, Gott könne sich, d. h. alle seine Vollkommenheiten, entweder nur auf einmal oder zertheilt denken. — Wenn Gott von Ewigkeit her nur sich selbst denken konnte, so kann er auch in Ewigkeit nichts Anderes als sich selbst denken, sei es auf einmal, sei es zertheilt, wenn ein zertheiltes Denken seiner selbst als möglich anzunehmen wäre.**) Dann sind die Dinge nicht bloss in Gott — als in seiner Macht —, sondern sie sind Gott selbst, d. h. eines Wesens mit ihm als die constituirenden Momente seines unterscheidenden Sichselbstdenkens und Seins. Folgte daraus, dass Gott, vorstellend und denkend, nur sich selbst vorstellen und denken könnte, so wäre der Persönlichkeitspantheismus gerechtfertigt, und müsste als die einzig wahre, die vollkommene Form des Theismus, wie auch Schelling im Wesentlichen später lehrte, anerkannt werden.

Viele werden sich wundern, dass wir uns dieser Lehre, die ihrem Grundgedanken nach namentlich seit der letzten Gestalt der Philosophie Schelling's unter den geistvollsten Philosophen Deutschlands nicht geringe Verbreitung gefunden hat, nicht anschliessen. Warum nicht, da sie doch so rationell zu sein und sogar von der Schriftlehre nach einigen Stellen begünstigt zu werden scheint? Unsere Gegengründe lassen sich in zwei Hauptpunkte zusammenfassen: 1) Gottes Unendlichkeit verträgt keine Beschränkung, also auch die nicht, dass er nicht mehr und sogar unendlich viel mehr schaffen konnte, als er faktisch geschaffen hat. Würde ihm jeder Gedanke eo ipso zu einem Ding, Wesen, einem Weltwirklichen, so müsste seine Unendlichkeit durch die Totalität des Weltwirklichen erschöpft sein. Eine erschöpfte Unendlichkeit ist aber nicht denkbar. 2) Ist Gott und Welt Urbild und Abbild eines Wesens, so ist Gott in allen Wesen der Alleinwirkende, Allbestimmende, so dass für jedes Wesen, sei es bewusstlos, sei es be-

*) Am angeführten Ort, XI, 111—112.

**) Vergleiche: G. E. Lessing als Theologe von Karl Schwarz, S. 74 ff. 77—78.

wusst, jede Selbstbestimmungsfähigkeit und Selbstthätigkeit, physische wie geistige, aufgehoben erscheint. Schreibt man auch — wie Lessing — Gott Selbstbewusstsein zu, so entgeht man doch der (spinozistischen) Folgerung nicht, dass es keine Freiheit des Willens gebe, dass Alles nothwendig sei und nothwendig erfolge, und der Unterschied des guten und des Bösen, absolut betrachtet, hinwegfalle, reiner Schein sei und die Gott seiende oder eines Wesens mit Gott seiende Welt von Ewigkeit zu Ewigkeit, da auch die Zeit und der Raum nur Schein wären, nicht vollkommener und nicht unvollkommener werde, sondern unveränderlich immer sei und bleibe, was sie immer gewesen sei. Solche Gleichgültigkeit aller Dinge, Wesen und ihrer Erscheinungen widerspricht aller Erfahrung und ist auch der Vernunft unerträglich. Es kann also nicht wahr sein, dass Gott nur sich selbst denken, nichts von sich selbst Unterschiedenes denken und schaffen könne, wenn auch das Wie des Schaffens von Gott dem Schöpfer Unterschiedenen uns schon darum Geheimniss bleibt und bleiben muss, weil wir Gott selbst sein müssten, um dieses begreifen zu können, vorausgesetzt, dass es Gott selbst begreiflich sein könne, was Baader kühn genug ist, mit Genieblick auch vom Urwesen zu verneinen. Lessing huldigt mit dem abstracten Verstande dem Determinismus und zwar consequent von seinen Verstandesvoraussetzungen aus. Allein er zieht die Consequenzen des Determinismus nicht. Sonst hätte er kein Recht, wie er doch thut, sich über das Böse und Schlechte bis zur Empörung zu entrüsten und ihm überall, so viel er nur konnte und erkannte, entgegenzuwirken, so dass er doch Zeitlebens bei jeder Entscheidung seines Willens nach der Voraussetzung der Freiheit des Willens erwägt, sich entscheidet, entschliesst und handelt, und zwar unstreitig als einer der edelsten Charaktere der Menschheit. Ein Determinismus, dessen Vertheidiger doch stets nach der Voraussetzung, dem unwillkürlichen Glauben an die Freiheit des Willens erwägt, sich entschliesst und handelt, ist kein Determinismus innerster Ueberzeugung, sondern nur der Vorstellung, des abstrakten Verstandes, dem Vernunft und Geist und Gemüth widersprechen und dem darum praktisch nicht Folge gegeben wird.*) Der Mensch kann ohne den Glauben an die Freiheit des Willens nicht leben, auch wenn sein Verstand sie nicht fassen kann.**)

---

*) Auch Karl Schwarz (l. c. S. 74) hält das (zugleich) Sichzertheiltdenken Gottes bei Lessing nicht für einen glücklichen und richtigen Gedanken, so sehr er entschiedener Verehrer Lessing's ist.

**) In diesem Sinne allerdings können wir K. Schwarz (S. i. 78 ff.) zustimmen, wenn er den Determinismus Lessing's nur für scheinbar erklärt.

Weicht nun Lessing's Theorie der Schöpfung von dem strengen Theismus ab, so lässt sich von ihm auch eine eigenthümliche Gestaltung der Unsterblichkeitslehre erwarten. In Spinozismus im vollen Sinne des Wortes verfällt er auch hier nicht, wiewohl er auch nicht völlig in den Geleisen des Leibniz, seines so hoch verehrten Meisters, sich bewegt. Nur in genial hingeworfenen Grundzügen hat sich Lessing über die Unsterblichkeit ausgesprochen, aber wir sehen doch überall bestimmt, wo sie hinaus will. Versuchen wir diese Umrisse zu zeichnen. Im Vorbericht zu seiner Abhandlung: „Die Erziehung des Menschengeschlechts" sagt Lessing, er habe sich darin auf einen Hügel gestellt, von welchem er etwas mehr, als den vorgeschriebenen Weg seines heutigen Tages zu übersehen glaube, aber er verlange nicht, dass die Aussicht, die ihn entzückt habe, auch jedes andere Auge entzücken müsse. Man ersieht aus dieser Aeusserung die hohe Befriedigung, welche ihm diese kleine, aber bedeutende Arbeit gewährt hat. In derselben nun erklärt Lessing gegen Ende, es werde gewiss die Zeit kommen eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen werde. Vielleicht hätten gewisse Schwärmer des 13. und 14. Jahrhunderts einen Strahl dieses neuen ewigen Evangeliums aufgefangen und nur darin geirrt, dass sie den Ausbruch desselben so nahe verkündigt hätten. Nur dass sie den (göttlichen) Plan der allgemeinen Erziehung des Menschengeschlechts übereilt hätten, habe sie zu Schwärmern gemacht. Dann fährt Lessing fort: —

„Der Schwärmer thut oft sehr richtige Blicke in die Zukunft. Er wünscht diese Zukunft beschleuniget; und wünscht, dass sie durch ihn beschleunigte werde. Wozu sich die Natur Jahrtausende Zeit nimmt, soll in dem Augenblicke seines Daseins reifen. Denn was hat er davon, wenn das, was er für das Bessere erkennt, nicht noch bei seinen Lebzeiten das Bessere wird? Kommt er wieder? Glaubt er wieder zu kommen? — Sonderbar, dass diese Schwärmerei allein unter den Schwärmern nicht mehr Mode werden will! Geh deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung! Nur lass mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln. Lass mich an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten zurück zu gehen! Es ist nicht wahr, dass die kürzeste Linie immer die gerade ist.

„Du hast auf deinem ewigen Wege so viel mitzunehmen! so viel Seitenschritte zu thun! — Und wie? wenn es nun gar so gut als ausgemacht wäre, dass das grosse langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, nur durch kleinere

schnellere Räder in Bewegung gesetzt würde, deren jedes sein Einzelnes eben dahin liefert?

„Nicht anders! Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muss jeder einzelne Mensch (der früher, der später) erst durchlaufen haben. — In einem und demselben Leben durchlaufen haben? Kann er in eben demselben Leben ein sinnlicher Jude und ein geistiger Christ gewesen sein? Kann er in eben demselben Leben beide überholet haben?

„Das nun wohl nicht! — Aber warum könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein!

„Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, sogleich darauf verfiel?

„Warum könnte auch Ich nicht hier bereits einmal alle die Schritte zu meiner Vervollkommnung gethan haben, welche bloss zeitliche Strafen und Belohnungen den Menschen bringen können?

„Und warum nicht ein andermal alle die, welche zu thun uns die Aussichten in ewige Belohnungen so mächtig helfen?

„Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf einmal so viel weg, dass es der Mühe wieder zu kommen nicht etwa lohnet?

„Darum nicht? — Oder, weil ich es vergesse, dass ich schon da gewesen? Wohl mir, dass ich das vergesse. Die Erinnerung meiner vorigen Zustände würde mir nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen erlauben. Und was ich auf itzt vergessen m u s s, habe ich denn das auf ewig vergessen!

„Oder, weil so zu viel Zeit für mich verloren gehen würde? — Verloren? — Und was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?*)“ —

Im nächsten Zusammenhange mit diesen hypothetischen (ihm wahrscheinlichen) Aufstellungen stehen die 22 Sätze des Aufsatzes: „Dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können.“ Die

---

*) „Ja,“ sagt Jacobi im „Waldemar“ (S. Werke V, 447): „Freiheit ist der Tugend Wurzel, und Freiheit ist der Tugend Frucht . . . . Allein durch Freiheit fühlt sich der Mensch als Mensch; durch sie allein ist Selbstachtung und Zuversicht, Wort und Glaube, Friede, Freundschaft, feste Treue möglich, worauf unter Menschen alles beruht.“ Uebereinstimmend damit erklärte sich Friedrich der Grosse vor Jacobi in seiner „Kritik des Systems der Natur von Holbach“, woraus Zöllner wichtige Mittheilungen macht im 2. Bande seiner genialen „Wissenschaftlichen Abhandlungen,“ S. 298 ff.

ersten Sätze dieses Aufsatzes sagen uns (auf Grund der Monadologie des Leibniz), die Seele sei ein einfaches, aber unendlicher Vorstellungen fähiges Wesen, welches als endlich dieselben nur in einer unendlichen Folge von Zeit erlangen könne, und zwar nach einer Ordnung und nach einem Maasse, die durch die Sinne bestimmt würden. Da, was Grenzen setze, Materie heisse, so müssten die Sinne die Grenzen der Vorstellungen der Seele bestimmen. Jedes Stäubchen der Materie könne einer Seele zu einem Sinn dienen, denn die ganze materielle Welt sei bis in ihre kleinsten Theile beseelt. Sobald die Seele Vorstellungen zu haben angefangen, habe sie einen Sinn gehabt und sei folglich mit Materie verbunden gewesen, aber mit einem organischen Körper erst nach Erlangung mehrerer Sinne. Die Seele habe gegenwärtig fünf Sinne. Aber es sei nicht zu glauben, dass sie Vorstellungen zu haben mit diesen fünf Sinnen angefangen habe. Sie werde alle untern Staffeln durchgegangen sein, ehe sie auf die gekommen, auf welcher sie sich gegenwärtig befinde. Es scheint Lessing nicht, dass die Seele bestimmt sei, auf der erlangten Stufe stehen zu bleiben, für alle Ewigkeit nur die fünf Sinne zu behalten. Eine des Schöpfers würdigere Betrachtung führe auf die Annahme, dass weit mehrere Sinne möglich seien als die fünf erlangten. Nach diesen Erklärungen, die wir in etwas anderer Folge in's Kurze zusammengezogen haben, fährt Lessing in folgender Weise fort: —

„Stäubchen, die der Seele zu einerlei Sinn dienen, machen homogene Urstoffe. Wenn man wissen könnte, wie viel homogene Massen die materielle Welt enthielte, so könnte man auch wissen, wieviele Sinne möglich wären. Aber wozu das? Genug, dass wir zuverlässig wissen, dass mehr als fünf dergleichen homogene Massen existiren, welchen unsere gegenwärtigen fünf Sinne entsprechen. Nämlich, so wie der homogenen Masse, durch welche die Körper in den Stand der Sichtbarkeit kommen, (dem Lichte) der Sinn des Gesichts entspricht: so können und werden gewiss z. B. der elektrischen Materie oder der magnetischen Materie ebenfalls besondere Sinne entsprechen, durch welche wir es unmittelbar erkennen, ob sich die Körper in dem Stande der Elektricität oder in dem Stande des Magnetismus befinden, welches wir jetzt nicht anders als aus angestellten Versuchen wissen können. Alles, was wir jetzt noch von dem Magnetismus wissen, oder in diesem menschlichen Zustande wissen können, ist nicht mehr, als Saunderson*) von der

---

*) Lessing's S. Schriften von Lachmann, X, 308, 327—329. Vergl. Lessing ein Lebensbild nach J. Sime, frei bearbeitet von Adolf Strodtmann, S. 390, 424.

Optik wusste.*) Kaum aber werden wir den Sinn der Elektricität oder den Sinn des Magnetismus selbst haben: so wird es uns gehen, wie es Saunderson würde ergangen sein, wenn er auf einmal das Gesicht erhalten hätte. Es wird auf einmal für uns eine ganz neue Welt voll der herrlichsten Phänomene entstehen, von denen wir uns jetzt eben so wenig einen Begriff machen können, als er sich von Licht und Farben machen konnte. Und so wie wir jetzt von der magnetischen und elektrischen Kraft oder von dem homogenen Urstoffe, in welchem diese Kräfte wirksam sind, versichert sein können, ob man gleich irgend einmal wenig oder gar nichts von ihnen gewusst: ebenso können wir uns von hundert, von tausend andern Kräften in ihren Massen versichert halten, ob wir gleich von ihnen noch nichts wissen, welchen allen ein besonderer Sinn entspricht. Von der Zahl dieser uns noch unbekannten Sinne ist nichts zu sagen. Sie kann nicht unendlich sein, sondern sie muss bestimmt sein, ob sie schon von uns nicht bestimmbar ist.“ —

Beigeschrieben ist nach der Mittheilung von Karl Lessing, dem Bruder des Philosophen und Dichters, noch folgendes Bemerkenswerthe: —

„Dieses mein System ist gewiss das älteste aller philosophischen Systeme. Denn es ist eigentlich nichts als das System von der Seelenpräexistenz und Metempsychose, welches nicht allein schon Pythagoras und Plato, sondern auch vor ihnen Aegyptier und Chaldäer und Perser, kurz alle Weisen des Orients, gedacht haben. Und schon dieses muss ein gutes Vorurtheil dafür wecken. Die erste und älteste Meinung ist in spekulativen Dingen immer die wahrscheinlichste, weil der gesunde Menschenverstand sofort darauf verfiel.“ Die letzten Worte dieses Beisatzes lauten: „Es wird nun dieses älteste, und wie ich glaube, einzig wahrscheinliche System durch zwei Dinge verstellt. Einmal —“ Hier bricht das Fragment ab. Wir wissen nicht, ob schon Jemand versucht hat, zu enträthseln, welche zwei Entstellungen der Seelenwanderungslehre Lessing gemeint haben mag. Unsere Vermuthung geht dahin, dass Lessing 1) die Grundlage des Monotheismus und 2) die nicht durch Zurücksinken in Thier- und Pflanzenseelen unterbrochene Fortschreitung der Menschenseelen zu immer höheren Stufen der Vervollkommnung vermisste. Die Grundlage der Lessing'schen Weltanschauung ist die Monadologie des Leibniz, die Lessing aber in

*) Ueber Saunderson vergleiche man: „Die Anthropologie von Max Perty“, I, 212.

mehreren Punkten modificirte, vielleicht nicht ohne Einfluss des Nicolaus Cusanus und des Giordano Bruno, am Meisten aber wohl des Origenes*) und Spinoza**).

Die Möglichkeit wiederholter Einverleibungen von Menschenseelen in das menschliche Erdenleben wird von Lessing nicht ausgeschlossen, und er ist also, wie vor mehr als 600 Jahren Origenes, der Reincarnationslehre nicht bloss nicht fremd, sondern derselben zugethan.***) Wenn J. G. Fichte vorübergehend der Reincarnationslehre das Wort sprach, so ist dies ziemlich sicher auf den Einfluss Lessing's zurückzuführen. Nicht weniger ist stark zu vermuthen, dass Herr von Kirchmann unter dem Einfluss Lessing's seine, wenn wir so sagen dürfen, intermittirende Unsterblichkeitslehre ausgebildet hat, die jedoch dadurch über Leibniz, Kant, Lessing und Fichte hinausgreift, dass sie der Entwickelung und Vervollkommnung schliesslich das Ziel der Vollendung (Seligkeit) setzt, womit von Kirchmann mit dem sonst von ihm mit Unrecht, ja mit schnöder Bornirtheit perhorrescirten Baader sich berührt†). Es darf nicht übersehen werden, dass Lessing in Folge seiner jener Spinoza's entgegengesetzten induktiven Methode nicht abschliessende Behauptungen, sondern Wahrscheinlichkeiten hinstellt, die für ihn hinlängliche Ueberzeugungskraft gewähren.

---

*) Origenes lehrte die Ewigkeit der Schöpfuug und die Metempsychose als Uebergang der Seelen aus Körpern in Körper, doch nicht in Thier- und Pflanzenkörper. Vergl. Origenes von Redepenning II, 109, 345.

**) Geschichte der neueren Philosophie von Kuno Fischer, 2. Aufl. II, 876—917.

***) Allan Kardek und seine Anhänger lehren die Reincarnation und auch Julius Meurer (Spiritisch-philosophische Reflexionen über den menschlichen Geist, Seite 167 ff.) nimmt sie als hohe Wahrscheinlichkeit an, während L. v. Hellenbach sie bestimmt vertheidigt, Andrew Jackson Davis aber sie entschieden bestreitet.

†) Ueber die Unsterblichkeit. Ein philosophischer Versuch von J. H. von Kirchmann (1865) S. 151—153, 220—222. Wir werden wohl später auf diese merkwürdige Schrift zurückkommen, mit welcher H. von Kirchmann sich das Verdienst erworben hat, den Unsterblichkeitsleugnern, wenn auch nur auf naturalistischer Grundlage, entgegengetreten zu sein. Diese Schrift ist den Spiritualisten im weiteren Sinne des Wortes zur B e a c h t u n g und P r ü f u n g zu empfehlen. Auf überraschende Weise spricht sich v. K. in seinem späteren Katechismus der Philosophie ganz anders aus, worin er S. 140 sagt: „Vom realistischen Standpunkt aus (den er einnimmt) erscheint eine Auflösung des Geistigen im Menschen gleichzeitig mit dem Verlöschen seines leiblichen Lebens als das Wahrscheinlichere (als Zurückversinken in den allgemeinen Geist nach Hegel oder in die bewusstlose Natur nach den fälschlich sogenannten Realisten [Naturalisten].) So wandelbar sind H. v. Kirchmann's Ansichten!!

Dass sich Lessing darum doch nicht in reine Empirie eingeschlossen und sich in wichtigen Fragen zur Spekulation erhoben habe, wollen wir darum nicht leugnen. Nur vermissen wir eine das gesammte Gebiet auch nur der theoretischen Philosophie umspannende Durchführung des spekulativen Momentes. Ganz finden wir uns also nicht im Widerspruch mit Dr. J. H. Witte's Bemerkungen im 1. Bande seines Werkes: Die Philosophie unserer Dichterheroen", S. 43—44. Wir pflichten, wie aus Obigem hervorgeht, Herrn Dr. Witte bei, wenn er behauptet, Lessing stehe in Wahrheit der Leibnizischen Weltansicht näher als der des Spinoza, wir möchten aber Lessing's Philosophie weniger als eine Ergänzung, denn als einen Fortbildungsversuch der Leibnizischen auffassen. Daher möchten wir nicht mit H. Dr. Witte (S. 79) sagen: „Er (Lessing) ist so wenig Spinozist wie Leibnizianer, obgleich er sachlich diesem (sic) entschieden näher steht.“ Lessing steht Leibniz nicht bloss näher, sondern sein Grundgedanke von Gott und Welt ist im Wesentlichen, wenn nicht ganz genau derselbe, den Leibniz aufstellte, wenn seine Ausdrücke für Schöpfung: Effulguration, Coruscation, im eigentlichen Sinne und nicht im bildlichen zu nehmen sind. Im letzteren Falle wäre Leibniz Theist, Lessing aber entschiedener Persönlichkeits-Pantheist. Die theistische Auslegung des Leibniz wird sich aber nicht durchführen lassen. Daher konnte der Hr. Verf. (S. 150) wohl sagen, dass Lessing nicht Atheist und nicht Pantheist im gemeinen Sinne des Wortes gewesen sei, aber er hätte ihn als Persönlichkeits-Pantheisten bezeichnen müssen, wenn ihm der Unterschied von Theismus, Pantheismus und Persönlichkeits-, Geistes- oder gemeinem Pantheismus vollkommen klar geworden wäre. Allerdings hat der Persönlichkeits-Pantheismus die Ueberzeugung von der selbstbewusstwollenden Geistigkeit Gottes mit dem Theismus gemein und mag insofern wie auf der einen Seite eine besondere Form des Pantheismus, auf der andern Seite als eine besondere Form des Theismus genannt werden. Uebrigens erwähnt H. Dr. Witte (S. 52) wohl der Lehre Lessing's von der Wiedergeburt und Seelenwanderung, entschlägt sich aber mit Unrecht einer eingehenden Untersuchung, so dass es den Anschein gewinnt, als scheue er auch nur die Berührung des Gedankens der Reincarnation, die indess nun einmal, man denke über sie, wie man wolle, ganz bestimmt zu dem Gedankenkreise Lessing's gehört. Um so mehr hätte Lessing's Reincarnationslehre erörtert werden sollen, als neuestens diese Lehre zu heftigen Streitigkeiten zwischen Spiritualisten und Spiritisten Anlass gegeben hat.

4.

Johann Gottfried von Herder.

1744—1803.

I.

Herder war so wenig wie Lessing aprioristischer Philosoph, wenn unter einem solchen derjenige verstanden wird, der das Apriorische voranstellt, mit ihm beginnt und das Erfahrungsmässige demselben ein- und unterordnet. Der empfindende Mensch fühlt nach Herder sich in alles, fühlt alles aus sich heraus und drückt darauf seine Abbildung, sein Gepräge. Wie unsere ganze Psychologie aus Bildwörtern besteht, so war nur meistens ein neues Bild, eine Analogie, ein auffallendes Gleichniss, das die grössten und kühnsten Theorien geboren. Aber ist in dieser Analogie zum Menschen auch Wahrheit? Menschlicher Wahrheit gemäss, und von einer höheren habe ich, so lange ich Mensch bin, keine Kunde. Mich kümmert die überirdische Abstraktion sehr wenig, die sich aus allem, was Kreis unseres Denkens und Empfindens heisst, ich weiss nicht auf welchen Thron der Gottheit setzet, da Wortwelten schafft und über Alles Mögliche und Wirkliche richtet.

Was wir wissen, wissen wir nur aus Analogie, von der Creatur zu uns und von uns zum Schöpfer. Syllogismen können mich nichts lehren, wo es aufs ernste Empfängniss der Wahrheit ankommt, die ja jene nur entwickeln, nachdem sie empfangen ist. Obgleich Herder der synthetischen Methode Spinoza's oder vielmehr der Handhabung derselben nicht eben geringe Anerkennung zollt, so zieht er für sich ihr doch die induktiv-analytische vor.*) Da muss uns denn gleich sehr interessiren, wie er sich über die Frage der Beweise für das Dasein Gottes ausspricht. Es liess sich erwarten, dass der kosmologische Beweis in Vordergrund treten werde, und wir begegnen ihm in der That in der Hinweisung

*) Herder's S. Werke. Zur Philosophie und Geschichte, IX. Theil. 209. (Cotta'sche Ausgabe.) Stephan's unvollendete Ausgabe konnte noch nicht benutzt werden.

auf die Bedingtheit des Daseins der Welt, welche als Wirkung auf seine Ursache (das Unbedingte, Gott) zurückweise.*) Da es, sagt Herder weiterhin, etwas Denkbares gibt, da dieses Denkbare nach innern Regeln verknüpft werden kann, da es also eine (bedingte) Vernunft gibt, so muss es auch einen wesentlichen Grund, eine innere Nothwendigkeit dieser Verknüpfung geben, das ist eine selbständige Wahrheit. Die Regel in unserer Seele, nach welcher wir wahrnehmen, absondern, schliessen und verbinden, ist eine göttliche Regel. Auch die mathematische Vernunft in der Welt weist auf die unendliche, göttliche Vernunft, das unbedingte Wesen hin, welches die Ursache wie meiner so jeder Vernunft ist, welche die inneren Gesetze der Gedanken auf die eminenteste Weise kennen muss. Sobald der Philosoph Vernunft anerkennt, ohne welche ihm keinerlei Beweis möglich wäre, sobald ist ihm auch eine wesentliche Nothwendigkeit in Verknüpfung der Wahrheiten im Begriff der Vernunft selbst gegeben. Diese einzig wesentliche Demonstration von Gott kommt bei allen Beweisen wieder, erscheint aber nirgends so scharf und rein als bei den Gesetzen unseres Verstandes.**)

Alle Beweise aus der Natur, ihren Gesetzen, ihren Kräften, jede Physico-Theologie entwickelt nichts als ewige Vernunft und Kraft nach nothwendigen Gesetzen. So ist z. B. die Musik eine Formel nothwendiger, ewiger Harmonie, auch wenn sie mein Ohr nicht hörte, sie bloss ein Verstand berechnete und mässe. Gäbe es aber keinen rechnenden Verstand, so gäbe es auch nichts Berechnetes, keine Harmonie und Ordnung. Räumen wir alles Denkende hinweg, so ist nichts Denkbares, alles Wirkliche, so ist nichts wirklich. Hiemit wäre der Grund alles Denkens aufgehoben, und somit alle Philosophie, und man geriethe in die Hyperkritik des gesunden Verstandes, wo man ohne Materie baut, ohne Existenz ist, ohne Erfahrungen weiss und ohne Kräfte kann. Nichts ist daher für Herder einleuchtender und sicherer, als dass das oder der Unbedingte, Gott, ist und dass Gott als selbstbewusstwollender absoluter Geist der Urgrund aller Dinge ist, die nur uneigentlich zufällig genannt werden, in Wahrheit vielmehr bedingter oder abgeleiteter Weise so nothwendig wie Gott sind. Gott ist ihm daher Weisheit, Güte und Macht, und alles Weltwirkliche ist ihm daher Symbol und Ausdruck von Gottes Wirk-

*) Herder's Werke. Philos. und Gesch. IX, 182.
**) Ebendaselbst S. 214—217.

lichkeit, Weisheit, Güte und Macht.*) Allenthalben in der Natur leuchtet uns das Vorbild unseres Vaters (Gottes) vor, der im Kleinsten und Grössten ohne alle Willkür mit der ganzen Schönheit und Güte einer selbständigen Vernunft, Wahrheit und Nothwendigkeit handelt. Die Gottheit konnte ihren Werken nichts Höheres geben, als was in ihr selbst das Höchste ist, Wirklichkeit, Dasein. Aller unserer Abhängigkeit ungeachtet, sind oder dünken auch wir uns Substanzen und fühlen unser Dasein mit so inniger Gewissheit, mit so zuversichtlicher Freude, dass wir an die Zerstörung unserer nicht nur ungern denken, sondern auch mit aller Gewalt sie uns nicht vorzustellen vermögen. Der denkende Geist hat durchaus keinen Begriff vom Nichts. Das Nichts ist Nichts, es ist für jedes Wesen, das da ist, um so mehr für Gott undenkbar. Es erscheint daher grundverkehrt (mit Kant) zu sagen, die reine Nothwendigkeit als der letzte Träger aller Dinge sei ein Abgrund für die Vernunft. Man könne den Gedanken nicht ertragen, dass ein Wesen, als das Höchste vorgestellt, gleichsam zu sich selbst sage: „Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, ausser mir ist nichts ohne das, was bloss durch meinen Willen ist; aber woher bin denn ich?“ Wer wird sich den Höchsten als einen Spekulanten denken, der ruhmredig von sich selbst spricht und sich thöricht fragte, woher er sei? Phantasmen sind nicht Triumphe der Vernunft. Es kann kein höheres, seligerers Dasein geben als Dessen, durch den Alles ist, durch den Alles lebt. Da das Dasein jedes Dinges auf einer inneren Nothwendigkeit Gottes, einer durch ihn bestehenden höchsten Weisheit und Güte ruht, so braucht Gott nichts mühsam zu tragen. Alles Dasein ist in Gottes ewigem Dasein, in seiner Macht, Güte und Weisheit gegründet.**) Die ewige Macht Gottes schafft, schuf und wird schaffen, weil sie, die ewig wirkende Macht, nie müssig ist und nie müssig sein kann. Des Geschaffenen Dasein beruht nur auf einer Folge und hat mit allen seines Gleichen das Zeitmaass der Veränderung in sich. Also wird eine immer fortgesetzte Weltschöpfung durch diese Fortsetzung nie ewig. Ihr Maass ist endlos, aber nur in Gedanken der Messenden ist und wird dieses Endlosen Maass. Darum ist aber die Welt mit Gott nicht gleich ewig. Denn sie ist Welt,

---

*) Ebendaselbst S. 231. Wir haben hier keine Veranlassung, näher auf die Frage einzugehen, inwieweit Herder mit Recht Spinoza gegen die Anklage auf Atheismus und sogar auf Pantheismus in Schutz nimmt. Vergl. Löwe's Philosophie J. G. Fichte's; und Cameron's Lehre Spinoza's, auch Busolt's: Die Grundzüge der Erkenntnissth. und Metaphysik Spinoza's.

**) Ebendaselbst. S. 238.

das ist ein System der Dauer zu- und nach einander geordneter Dinge, deren keinem das absolute Dasein oder die unwandelbare Ewigkeit ohne Maass und Zeitendauer zukommt. Ewigkeit im reinen Sinne des Wortes kann durch keine Zeitdauer erklärt werden, gesetzt, dass man diese auch endlos annehme. Dauer ist eine unbestimmte Fortsetzung des Daseins, die schon in jedem Moment ein Maass der Vergänglichkeit, des Zukünftigen wie des Vergangenen, mit sich führt.*) Die ewigen Schöpfungen Gottes sind einfache Wesen, wesentliche Einheiten und durchaus organische Kräfte, die Leibniz Monaden nannte. Herder verwarf mit Recht die Annahme von Atomen als absolut harter, sehr kleiner Körperchen. Der Natursinn Herder's**) empört sich gegen die Corpuscular-Atomistik so sehr, dass er glaubt, gäbe es solche (materielle) Atome, so würde an ihnen alle Bewegung zu Schanden werden und ein unendlich kleines (starres) Atom würde die Räder der ganzen Schöpfung hemmen. Herder nennt diese Atomistik geradezu (nicht eine erlaubte Hypothese, sondern) einen (un-) philosophischen Wahn.***)

Die Gottheit offenbart sich in unendlichen, wirkenden Kräften auf unendliche Weisen, d. i. organisch. Von Kraft, Macht, Organ geht jede Thätigkeit in der Körper- und Geisterwelt aus. Organische Kräfte bezeichnen das Innen und Aussen, das Geistige und das Körperliche zugleich, denn wie keine Kraft ohne Organ, so ist und wirkt kein Geist ohne Körper. In der Geisterwelt ist die Thätigkeit Gedanke, in der Körperwelt Bewegung. In der Welt, die wir kennen, steht die Denkkraft obenan, ihr folgen Millionen andre Empfindungs- und Wirkungskräfte. Gott, der Selbständige, ist im höchsten, einzigen Verstande des Wortes Kraft, die Urkraft aller Kräfte, Organ aller Organe. Ohne ihn ist keine und keines denkbar, wirkend, und alle Kräfte im innigsten Zusammenhang drücken in jeder Form ihn aus, den Selbständigen, die Ur- und Allkraft, durch welche auch sie bestehen und wirken.

Die sogenannte Materie ist nicht todt, sondern sie lebt, denn in ihr wirken lebendige Kräfte. Da Raum und Zeit endlos sind,

*) Ebendaselbst S. 139—140. Vergl. S. 179 ff., 183—184: „Keinen Augenblick also ruhte der Schöpfer: denn in der Ewigkeit Gottes gibt es keine Augenblicke und der wesentlich Wirksame ruhte nie. Denn sie ist eine Verbindung von Dingen der Zeit.“ Dann S. 191.

**) Baader (S. Werke III, 40) nennt Herder einen der erhabensten Genien unseres Jahrhunderts, dessen tiefen, reinen und züchtigen Natursinn er in allen seinen Schriften bewundere und verehre.

***) Ebendaselbst S. 262.



so kann sich eine unzählbare Menge göttlicher Kräfte und Formen in ihnen offenbaren. Das Unendliche wohnt in jeder Naturkraft selbst. In jedem lebendigen Wesen wirkt die innere Fülle der Kraft, wie es durch eine ihm eingepflanzte stille Energie entstehen und sich nicht anders als durch solche erhalten und sich fortpflanzen, aus seiner Natur gleichartige Wesen, Bilder seiner selbst, lebend und wirkend, mit gleicher Kraft begabt, mit gleicher Anlage gebildet, erzeugen konnte. In der Generation liegt ein Wunder der Schöpfung, eine inwohnende Macht der Gottheit. Wir sind mit Allmacht umgeben, wir schwimmen in einem Ocean der Macht. Ist die Zeit nur ein symbolisches Bild der Ewigkeit, so ist der Raum ein symbolisches Bild der absoluten untheilbaren Unendlichkeit. So verschwindet der Gegensatz des innerweltlichen und ausserweltlichen Gottes. Sein unendliches, höchst wirkliches Wesen ist so wenig die Welt selbst, als das Absolute der Vernunft und das Endlose der Einbildungskraft Eins sind. Kein Theil der Welt kann also auch ein Theil Gottes sein. Denn das höchste Wesen ist seinem ersten Begriffe nach untheilbar. Wurde die Materie nach Leibniz von unmateriellen Kräften dargestellt, in welche jede höhere Art unmaterieller Kräfte wirken kann, so hätte Leibniz seine Hypothese der prästabilirten Harmonie vermeiden oder fallen lassen können, weil sich ja hiermit der sogenannte physische Einfluss (den uns allenthalben die Natur zeigt und gegen welchen keine willkürliche Hypothese etwas vermag) eben aus seinem System bestätigte. Die ganze Welt Gottes ist ein Reich immaterieller Kräfte, deren keine ohne Verbindung mit der andern ist, weil eben nur aus dieser Verbindung und gegenseitigen Wirkung ihrer aller alle Erscheinungen und Veränderungen der Welt werden.*)

Je mehr die Physik zunimmt, desto weiter kommen wir aus dem Reich (der irrigen Vorstellung) blinder Macht und Willkür hinaus ins Reich (der Erkenntniss) der weisesten Nothwendigkeit, einer in sich selbst festen Güte und Schönheit. Macht ist wirkliche Wirksamkeit, wirksames Dasein. Die Begriffe von Macht, Materie, Denken fallen in dem Begriffe der Urkraft zusammen. Macht und Gedanke werden hiemit Eins.**) Denn der Gedanke ist Macht, vollkommenste, unendliche, alles in sich fassende Macht. Die ewige Urkraft, die Kraft aller Kräfte, ist nur Eine und in jeder Eigenschaft dieselben, wie auch der Verstand theilen möge, gleich

*) Ebendaselbst S. 153.

**) Man sieht hier, dass Herder Jacob Böhme studirt hatte, vor Baader und vor Schelling. Vergl. S. 191 Herder's: Zur Philosophie und Geschichte, 21. Theil, 190.

unendlich. Nach ewigen Gesetzen seines Wesens denkt, wirkt und ist Gott das Vollkommenste auf jede von ihm allein denkbare, d. i. vollkommene Weise. Nicht weise sind seine Gedanken, sondern die Weisheit: nicht gut allein sind seine Wirkungen, sondern die Güte. Und das Alles nicht aus Zwang, nicht aus Willkür, als ob auch das Gegentheil statthaben könnte, sondern aus seiner innern, ewigen, ihm wesentlichen Natur, aus ursprünglicher vollkommenster Güte, d. h. Thätigkeit und Wahrheit.*)

Wir nennen die Welt, weil sie eine Wirkung und voll Wirkungen ist, zufällig, aber der Ausdruck ist unpassend und selbst sprachwidrig. Die Wirkung der höchsten Macht, die nach nothwendigen inneren Gesetzen ihres Wesens, mit der vollkommensten Güte und Weisheit wirkt, ist nicht Zufall, so wenig der Verstand Gottes zufällig weise, zufällig gut ist. Er schuf das Mögliche, und einer unendlichen Macht ist alles Mögliche möglich. Diess Alles ist durch Raum und Zeit, durch wesentliche Ordnung, verbunden. Jedes hervorgebrachte Ding ist durch die vollkommenste Individualität bestimmt und mit ihr umschränkt; weder im Ganzen der Welt, noch in ihrem kleinsten Theile ist also Zufall. Ausser dem, was der allmächtig wirkende Geist möglich fand, ist jede Möglichkeit ein Traum, so wie es ausser dem Raum keinen Raum, ausser der Zeit keine Zeit gibt. Gott ist durch keinen Raum ausmessbar, weil er mit keinem Dinge als seines Gleichen existirt. Er ist aber die ewige Ursache.

Die unergründliche Wurzel aller Dinge, so erhaben über unsere Einbildungskraft, dass in ihm aller Raum und alle Zeit, Denkbilder unserer Phantasie, schwinden. Wir endliche Wesen, mit Raum und Zeit umfangen, die wir uns Alles nur unter ihrem Maasse denken, wir können von der höchsten Ursache nur sagen: sie ist, sie wirkt. Aber mit diesem Worte sagen wir Alles. Mit unendlicher Macht, die durch sie die höchste Güte ist, wirkt sie in jedem Punkte des Raumes, in jedem Augenblicke der forteilenden Zeit. Raum und Zeit sind nur uns ein dunkleres oder helleres Bild von Zusammenhang der Wesen nach jener festbestimmten ewigen Ordnung, welche die Eigenschaft und Wirkung der unendlichen Wirklichkeit selbst ist, mithin auf nichts Geringerem als dieser untheilbaren ewigen Unendlichkeit ruht. Kein edleres Gefühl also kennt unser Geist, als, in den uns gegebenen Symbolen der Wirklichkeit, der Ordnung zu folgen, die in dem Verstande des Ewigen war, ist und sein wird.

---

*) Ebendaselbst S. 175.

Jedes seiner Gesetze ist das Wesen der Dinge selbst, ihnen nicht willkürlich angehängt, sondern eines mit ihnen. Ihr Wesen ist sein Gesetz, sein Gesetz ihr Wesen. Die Verbindung aller ist eine thätige Darstellung seiner Wirksamkeiten und Kräfte. Den Trüglichkeiten der Dichter der Absichten Gottes in seinen Weltbauwerken entgeht der bescheidene Naturforscher und Naturweise, der uns zwar nicht partikulare Willensmeinungen (Absichten, Zwecke) aus der Kammer des göttlichen Rathes verkündigt, aber dafür die Beschaffenheit der Dinge selbst untersucht und auf die ihnen wesentlich eingepflanzten Gesetze merkt. Er sucht und findet indem er die Absichten Gottes zu vergessen scheint, in jedem Gegenstande und Punkt der Schöpfung den ganzen Gott, d. i. in jedem Dinge eine ihm wesentliche Wahrheit, Harmonie und Schönheit, ohne welche es nicht wäre und sein könnte, auf welche also seine Existenz mit innerer, zwar einer vorübergehenden und bedingten, aber in ihrer Art ebenso wesentlichen Nothwendigkeit gegründet ist, als auf welcher unbedingt und ewig das Dasein Gottes ruht. Eben die völlige Abhängigkeit der Dinge von Gott macht ihr Wesen zu nothwendigen Denkbildern seiner Macht, Güte und Schönheit, wie sich diese nur in solchen und keinen andern Erscheinungen offenbaren konnte.

Die Physikotheologie (die Teleologie) wird ihrem Grunde nach darum doch immer bleiben. Die Wahrheit in ihr wird sich sogar noch ungleich mehr veredeln, als sie in den bisherigen teleologischen Lehren anzutreffen war, wenn man statt nach einzelnen kleinen Absichten zu haschen, immer mehr den Blick über das Ganze gewinnt, das bis auf seine kleinsten Verbindungen nur Ein System ist, in welchem sich nach unveränderlichen inneren Regeln die weiseste Güte offenbart. Jedes gefundene wahre Naturgesetz wäre damit eine gefundene Regel des ewigen göttlichen Verstandes, der nur Wahrheit denken, nur Wirklichkeit wirken konnte. Den edelsten Kräften unserer Natur liegt Dasein zu Grunde. Ohne Existenz dächte der Mensch nicht. Folglich muss der Zweck seiner Gedanken sein, Dasein zu enthüllen, das Gegebene als eine Offenbarung Gottes anzunehmen.

Jene menschliche Erkenntniss (Kant's, der Aprioristen) ohne und vor aller Erfahrung, jene sinnlichen Anschauungen ohne und vor aller sinnlichen Empfindung eines Gegenstandes, nach eingepflanzten Formen der Denkkraft, die ihr von Niemand eingepflanzt worden, sind Undinge, die Jedem, der seine eigene Existenz wahrnimmt, den Kopf veröden. Dasein ist ein unzertheilbarer Begriff, Wesen. Es kann so wenig in ein Nichts ver-

wandelt werden, als wenig es ein Nichts ist, oder auch das höchste Dasein, die Gottheit, könnte sich selbst vernichten. Anders ist es mit Erscheinungen, Zusammensetzungen irgend einer Gestalt in dem, was wir Raum und Zeit nennen. Alles, was erscheint, muss verschwinden. Jedes Gewächs der Zeit trägt den Keim der Verwesung in sich, der da macht, dass es in dieser seiner Erscheinung nicht ewig dauere. Was zusammengesetzt ist, wird aufgelöst. Denn eben diese Zusammensetzung und Auflösung heisst Vollendung. Nichts (Seiendes) kann untergehen, nichts vernichtet werden, oder Gott müsste sich selbst vernichten. Da nun im unendlichen Dasein Alles liegt, was sein kann und ist; wie endlos wird die Welt! Endlos nach Raum und Zeit und in sich selbst beständig.

Wir können alles in die Sätze zusammenfassen: 1. Das höchste Dasein hat seinen Geschöpfen das Höchste gegeben, Wirklichkeit, Dasein. 2. Die Gottheit, in der nur Eine wesentliche Kraft ist, die wir Macht, Weisheit und Güte nennen, konnte nichts hervorbringen, als was ein lebendiger Abdruck derselben, mithin selbst Kraft, Weisheit und Güte sei, die ebenso untrennbar das Wesen jedes in der Welt erscheinenden Daseins bilden. 3. Alle Kräfte der Natur wirken organisch. Jede Organisation ist ein System lebendiger Kräfte, die nach ewigen Regeln der Weisheit, Güte und Schönheit einer Hauptkraft dienen. 4. Daher innerer Bestand eines jeglichen Wesens, Vereinigung mit Gleichartigem und vom Entgegengesetzten Scheidung, endlich Verähnlichung mit sich selbst und Abdruck seines Wesens in einem andern. 5. Kein Tod in der Schöpfung, sondern Verwandlung nach dem Gesetze der Nothwendigkeit, nach welchem jede Kraft im Reiche der Veränderungen sich immer neu, immer wirkend erhalten will und also durch Anziehen und Abstossen, durch Freundschaft und Feindschaft ihr organisches Gewand unaufhörlich ändert. 6. Keine Ruhe in der Schöpfung, denn eine müssige Ruhe wäre Tod. Jede lebendige Kraft wirkt und wirkt fort, schreitet weiter und arbeitet sich aus. 7. Je mehr sie sich ausarbeitet, desto mehr wirkt sie auch auf andere organisirend und ihr Bild in andern ausprägend. Aus Chaos wird Ordnung, aus schlafenden Fähigkeiten werden thätige Kräfte. 8. Im Reiche Gottes existirt also nichts Böses, das Wirklichkeit wäre. 9. Zur höchsten Güte dieses Reiches gehört, dass das Entgegengesetzte selbst sich einander helfe und fördere. 10. Auch die Fehler der Menschen sind einem verständigen Geiste gut, inwiefern sie dem Verständigen sich als Fehler zeigen und ihm zu mehrerem Lichte helfen.

Unsere Erde ist ein Stern unter Sternen. Vom Himmel müssen wir anfangen. Die Erde ist nichts durch sich selbst, sondern sie empfängt von himmlischen, durch das ganze Weltall sich erstreckenden Kräften ihre Beschaffenheit und Gestalt, ihr Vermögen zur Organisation und Erhaltung der Geschöpfe. Man muss sie im Chore der Welten betrachten, unter die sie gesetzt ist. Mit unsichtbaren Banden ist sie an ihren Mittelpunkt, die Sonne, gebunden, von der sie Licht, Wärme, Leben und Gedeihen empfängt. Obgleich die Erde unter den Sternen wie ein Staubkorn anzusehen ist, so ist doch der in sich selbst allgenugsamen Natur das Staubkorn so werth als ein unermessliches Ganze.

Da die Erde durch Gesetze bestimmt ist, die im Unermesslichen wirken, so wird es unser Geschäft sein zu fragen, was wir auf dieser Stelle sein sollen. Wir wissen, dass die Erde einer der mittleren Planeten ist, dass sie vielerlei Revolutionen durchlaufen hat, bis sie wurde, was sie jetzt ist, dass sie eine Kugel ist, die sich um sich und gegen die Sonne in schiefer Richtung bewegt, dass sie mit einem Dunstkreise (einer Atmosphäre) umhüllt und im Conflikt mehrerer Sterne (Planeten) ist, dass sie als Erdgebirg über die Wasser- (Meeres-) Fläche hervorragt, und dass die beiden Hemisphären der Erde durch die Strecken der Gebirge ein Schauplatz grosser Verschiedenheit und Abwechselung wurde. So erscheint denn der Erdball als eine grosse Werkstätte zur Organisation sehr verschiedenartiger Wesen. In seiner Schöpfung herrscht eine Reihe aufsteigender Formen und Kräfte. Vom Stein zum Krystall, vom Krystall zu den Metallen. Von den Metallen zur Pflanzenschöpfung, von den Pflanzen zum Thier, von diesem zum Menschen steigt die Form der Organisation: mit ihr werden auch die Kräfte und Triebe des Geschöpfes vielartiger und vereinigen sich alle in der Gestalt des Menschen, sofern diese sie fassen konnte. Wir kennen kein vielartiger und künstlicher (kunstvoller) organisirtes Geschöpf als den Menschen. Er scheint das höchste, wozu eine Erdorganisation gebildet werden konnte.

Durch diese Reihen von Wesen geht eine herrschende Aehnlichkeit der Hauptform, die, auf unzählbare Weise abwechselnd, sich immer mehr der Menschengestalt naht. In der ungebildeten Tiefe, im Reiche der Pflanzen und Pflanzenthiere war sie noch unkenntlich; mit dem Organismus vollkommener Wesen wird sie deutlicher; die Anzahl der Gattungen wird geringer; sie verlor und vereinigte sich zuletzt im Menschen. Wie die Gestalten, so näherten sich auch die Kräfte und Triebe dem Menschen. Von der Nahrung und Fortpflanzung der Gewächse stieg der Trieb zum

Kunstwerk der Insekten, zur Haus- und Muttersorge der Vögel und Landthiere, endlich sogar zu den menschenähnlichen Gedanken und zu eigenen selbsterworbenen Fertigkeiten, bis sich zuletzt alles in der Vernunftfähigkeit, Freiheit und Humanität der Menschen vereinigte. Je organisirter ein Geschöpf ist, desto mehr ist sein Bau aus den niedrigeren Reichen zusammengesetzt. Unter der Erde fängt diese Vielartigkeit an und wächst hierauf durch Pflanzen, Thiere, bis zum vielartigsten Geschöpfe, dem Menschen. Sein Blut und seine vielnamigen Bestandtheile sind ein Compendium der Welt: Kalk der Erde, Salze und Säuren, Oel und Wasser, Kräfte der Vegetation, die Reize der Empfindungen sind ihm organisch vereint und in einander verwebt. Durch diese Thatsachen werden wir dazu geführt, auch ein Reich unsichtbarer Kräfte anzunehmen, das in ebendemselben genauen Zusammenhange und dichten (nahen) Uebergang steht, wie wir es in den äusseren Bildungen wahrnehmen.

Es herrscht also nicht nur ein Zusammenhang, sondern auch eine aufsteigende Reihe von Kräften im unsichtbaren Reiche der Schöpfung, da wir diese in ihrem sichtbaren Reiche, in den organisirten Formen vor uns wirken sehen. Ja, unendlich inniger, steter und fortgehender muss dieser unsichtbare Zusammenhang sein, als ihn unserem stumpfen Sinne die Reihe äusserer Formen zeigt. Denn was ist eine Organisation als eine Masse unendlich vieler zusammengedrängter Kräfte, deren grösster Theil eben des Zusammenhangs wegen von andern Kräften eingeschränkt, unterdrückt oder wenigstens unsern Augen so versteckt wird, dass wir die einzelnen Wassertropfen nur in der dunklen Gestalt der Wolken, d. i. nicht in einzelnen Wesen selbst, sondern nur das Gebilde sehen, das sich zur Nothdurft des Ganzen so und nicht anders organisiren musste.

II.

Der Affe ahmt Alles nach und muss also zu tausend Combinationen sinnlicher Ideen in seinem Gehirn geschickt sein, deren kein anderes Thier fähig ist. Denn weder der weise Elephant, noch der gelehrige Hund thut, was er zu thun vermag: er will sich vervollkommnen. Aber er kann nicht: die Thüre ist zugeschlossen. Die Verknüpfung fremder Ideen zu den seinen und gleichsam die Besitznehmung des Nachgeahmten in seinem Gehirn ist unmöglich. Was fehlte also dem menschenähnlichsten Geschöpf, dass es nicht

Mensch ward? Nach dem Stufengang von Organisationen, den uns die Natur vor Augen gelegt hat, kann es nur in dem von dem Bau des Gehirns abhängigen Mangel der aufrechten Gestalt des Affen liegen (?). Es fehlte wegen dieses Mangels die vollkommenere Ausarbeitung seiner Theile und Säfte und die schönere Lage und Proportion derselben zur Empfängniss geistiger Empfindungen und Ideen in der glücklichsten Lebenswärme.

Da der Zweck der Organisation auf Empfindung, auf Wohlsein, auf Glückseligkeit des Geschöpfes geht, so muss das Haupt endlich das sicherste Archiv werden, in dem wir die Gedanken der Gehirntafeln finden. Erst im Menschen hat die Natur das Ziel der Organisation erreicht. Das untheilbare Werk der Ideenbildung im Menschen lässt sich nicht in einzelnen materiellen Theilen des Gehirns materiell und zerstreut aufsuchen. Die Fähigkeiten des Geistes können nicht örtlich von einander getrennt sein. Die heilige Werkstätte der Ideen, das innere Gehirn, wo sich die Sinne einander nähern, ist daher als die Gebärmutter anzusehen, in der sich die Frucht der Gedanken unsichtbar und unzertheilt bildet. Fehlen dem Gehirn wesentliche Theile oder feinere Säfte, nehmen gröbere Sinne den Platz ein, oder findet es sich in einer verschobenen zusammengedrückten Lage, so ist die Folge, dass jene feine Zusammentreffung der Ideen nicht stattfindet, dass das Geschöpf ein Knecht der Sinne bleibt. Der Vorzug des Menschen in seiner Gehirnbildung hängt offenbar von seiner vollkommenen Organisation im Ganzen und zuletzt von seiner aufrechten Stellung ab. Aber im Inneren liegt der Grund des Aeusseren, weil durch organische Kräfte alles von innen heraus gebildet wird.

Blicke also auf gen Himmel, o Mensch, und erfreue dich schaudernd deines unermesslichen Vorzugs, den der Schöpfer der Welt an deine aufrechte Gestalt geknüpft hat. Gingest du wie ein Thier gebückt, wäre dein Haupt für Mund und Nase geformt und danach der Gliederbau geordnet, wo bliebe deine höhere Geisteskraft, das Bild der Gottheit, unsichtbar in sich gesenkt? Durch die Bildung der Glieder zum aufrechten Gange bekam das Haupt des Menschen seine schöne Stellung und Richtung. Damit gewann das Hirn völligen Raum, sich auszubreiten und seine Zweige abwärts zu senden. Gedankenreich wölbte sich die Stirne, die thierischen Organe traten zurück, es ward eine menschliche Bildung. Der Mensch ist organisirt zu feineren Sinnen, zur Kunst und zur Sprache, zu feineren Trieben und zur Freiheit, zur zartesten Gesundheit und zugleich zur Dauer, mithin zur Ausbreitung über die ganze Erde und endlich zur Humanität und

Religion. Damit ist eng verknüpft, dass er zur Hoffnung der Unsterblichkeit gebildet ist. Aller Zusammenhang der Kräfte und Formen ist weder Rückgang noch Stillstand, sondern Fortschreitung. Nichts in der Welt steht still. Alles strebt und rückt weiter. Könnten wir die erste Periode der Schöpfung durchsehen, wie ein Reich der Natur auf das andere gebaut ward, welche Progression fortstrebender Kräfte würde sich in jeder Entwickelung zeigen! Als die Thore der Schöpfung geschlossen wurden, standen die einmal gewählten Organisationen als bestimmte Wege und Pforten da, auf denen sich künftig in den Grenzen der Natur die niederen Kräfte aufschwingen und weiter bilden sollten. Neue Gestalten erzeugten sich nicht mehr; es wandeln und verwandeln sich aber durch dieselbe untere Kräfte, und was Organisation heisst, ist eigentlich nur Leiterin derselben zu einer höheren Bildung. Durch die Pflanze geht es zum Thier, durch das Thier zum Menschen. Das Menschengeschlecht lässt sich als der grosse Zusammenfluss niederer organischer Kräfte ansehen, die in ihm zur Bildung der Humanität kommen sollten. Aber der Mensch geht weder mehr rückwärts zum Thier, zur Pflanze, und er steht auch nicht still, sondern rückt weiter. Die menschliche Seele denkt nicht durch die Bestandtheile, in die das Hirn aufgelöst werden kann. Es ist nur eine unphysiologische Vorstellung, sich das Gehirn als einen Selbstdenker, den Nervensaft als einen Selbstempfinder zu denken. Es sind vielmehr eigene psychologische Gesetze, nach denen die Seele ihre Vorstellungen vornimmt und ihre Begriffe verbindet. Dass es ihrem Organe gemäss und demselben harmonisch geschehe, dass, wenn das Werkzeug nichts taugt, auch die Künstlerin nichts thun könne etc., diess leidet keinen Zweifel, ändert aber nichts im Begriff der Sache. Diess beweist sich schon daraus, dass der Gedanke, ja die erste Wahrnehmung ganz ein anderes Ding ist, als was ihr der Sinn zuführt. Nennen wir es Bild, so ist doch das Bild der Seele ein geistiges, von ihr selbst bei Veranlassung der Sinne geschaffenes Wesen. Der körperliche Sinn lernt nichts. Denn das Bild malt sich den ersten Tag aufs Auge, wie es sich am letzten des Lebens malen wird. Aber die Seele durch den Sinn lernt messen, vergleichen, geistig empfinden. Körper und Seele sind verschieden wie Organ und Kraft (Kraftwesen, Monade). Das Wort erinnert an die Idee und bringt sie aus einem andern Geiste zu uns herüber; aber es ist sie nicht selbst, und eben so wenig ist das materielle Organ Gedanke.

Wie der Leib durch Speise zunimmt, so unser Geist durch Ideen, ganz nach den Gesetzen der Assimilation, des Wachsthums

und der Hervorbringung, nur nicht auf eine körperliche, sondern auf eine ihm eigene (geistige) Weise. Das hellere Bewusstsein ist der Seele auf eine geistige Weise und zwar durch die Humanität erst zugebildet worden. Nichts gewährt dem Menschen ein so geistiges Gefühl seines Daseins als Erkenntniss einer Wahrheit, die er selbst errungen hat, die seiner innersten Natur ist und bei der ihm oft alle Sichtbarkeit verschwindet. Der Mensch vergisst sich selbst, er verliert das Maass der Zeit und seiner sinnlichen Kräfte, wenn ihn ein hoher Gedanke aufruft und er denselben verfolgt. Die scheusslichsten Qualen des Körpers haben durch eine einzige lebendige Idee unterdrückt werden können, die damals in der Seele herrschte. Menschen, die von einem Affekte, besonders von dem lebhaftesten, reinsten, der Liebe Gottes ergriffen wurden, haben Leben und Tod nicht geachtet und sich in diesem Abgrunde aller Ideen wie im Himmel gefühlt. Das gemeinste Werk wird uns schwer, sobald es nur der Körper verrichtet; aber die Liebe macht uns das schwerste Geschäft leicht und gibt uns zur langwierigsten Bemühung Flügel. Wer von diesem inneren (geistigen Leben überzeugt ist, dem werden alle äusseren Zustände, in welchen sich der Körper wie alle Materie unablässig verändert, mit der Zeit nur Uebergänge, die sein Wesen nicht angehen. Er schreitet aus dieser Welt in jene so unvermerkt, wie er aus Nacht in Tag und aus einem Lebensalter ins andere schreitet. Im balsamischen Schlafe, dem Bruder des Todes, ruhen die Nerven und Muskeln und die sinnlichen Empfindungen, und dennoch denkt die Seele fort in ihrem eigenen Lande. Sie ist nicht abgetrennter vom Körper, als sie wachend war, wie die im Traume oft eingemischten Empfindungen beweisen, und dennoch wirkt sie, nach eigenen Gesetzen, auch im tiefsten Schlafe fort. Da alle Ursachen des Schlafes ein Analogon des Todes sind, warum sollten es nicht auch seine geistigen Symptome sein? So bleibt uns die Hoffnung, dass auch der Todesschlaf nur das Fieber des Lebens kühle, die einförmige Bewegung umlenke, manche Wunden heile und die Seele zu einem frohen Erwachen, zum Genuss eines neuen Jugendmorgens bereite. Und so ist unsere Humanität nur Vorübung, die Knospe zu einer künftigen Blume. Der Zweck unseres jetzigen Daseins ist auf Bildung zur Humanität gerichtet. Aber wer unter den Sterblichen kann sagen, dass er das reine Bild der Menschheit, das in ihm liegt, erreiche oder erreicht habe? Somit geht dieser Zweck über unser (irdisches) Dasein hinaus, und die Erde ist nur ein Uebungsplatz, eine Vorbereitungsstätte. Auf der Erde musste freilich noch viel Niedriges dem Erhabensten zuge-

sellt werden, und der Mensch im Ganzen ist nur eine kleine Stufe über das Thier erhoben. Auch unter den Menschen selbst musste die grösseste Verschiedenheit stattfinden, da Alles auf der Erde so vielartig ist und in manchen Gegenden und Zuständen unser Geschlecht so tief unter dem Joch des Klima und der Nothdurft liegt.

Der Entwurf der bildenden Vorsehung musste also alle diese Stufen, diese Zonen, diese Abartungen mit einem Blicke umfasst haben und den Menschen in ihnen allen weiter zu führen wissen, wie er die niedrigen Kräfte allmälig zu ihnen unbewusst höher führt. Der Mensch soll sich den höheren Grad des Lichtes und der Sicherheit durch Uebung selbst erwerben, damit er unter der Leitung seines Vaters ein edler Freier durch eigene Bemühung werde, — und er wird es werden. Auch der Menschen-Aehnliche wird Mensch sein. Auch die durch Kälte und Sonnenbrand erstarrte und verdorrte Knospe der Humanität wird aufblühen zu ihrer wahren Gestalt, zu ihrer eigentlichen und ganzen Schönheit.

Die Gestalt jener Welt hat uns der gute Schöpfer verborgen, um weder unser schwaches Gehirn zu betäuben, noch zu ihr eine falsche Vorliebe zu reizen. Wenn wir indess den Gang der Natur bei den Geschlechtern unter uns betrachten und bemerken, wie die Bildnerin Schritt vor Schritt das Unedlere wegwirft und die Nothdurft mildert, wie sie dagegen das Geistige anbaut, das Feine feiner ausführt und das Schönere schöner belebt, so können wir ihrer unsichtbaren Künstlerhand gewiss zutrauen, dass auch die Efflorescenz unserer Knospe der Humanität in jenem Dasein gewiss in einer Gestalt erscheinen werde, die eigentlich die wahre göttliche Menschengestalt ist und die kein Erdensinn sich in ihrer Herrlichkeit und Schöne zu dichten vermöchte.

Alles ist in der Natur verbunden. Ein Zustand strebt zum andern und bereitet ihn vor. Wenn also der Mensch die Kette der Erdorganisation als ihr letztes und höchstes Glied schloss, so fängt er auch eben dadurch die Kette einer höheren Gattung von Geschöpfen als ihr niedrigstes Glied an, und so ist er wahrscheinlich ein Mittelring zwischen zwei in einander greifenden Systemen der Schöpfung. Auf der Erde kann er in keine Organisation mehr übergehen, oder er müsste rückwärts und im Kreise herumtaumeln. Still stehen kann er nicht, da keine lebendige Kraft im Reiche der wirksamsten Güte ruht. Also muss ihm eine Stufe bevorstehen, die so dicht an ihm und doch über ihm so erhaben ist, als er, mit dem edelsten Vorzuge geschmückt, an das Thier grenzt. Als Thier dient er der Erde und hangt an ihr als seiner Wohnstätte. Als Mensch hat er den Samen der Unsterb-

lichkeit in sich, der einen andern Pflanzgarten fordert. Als Thier kann er seine Bedürfnisse befriedigen; sobald er aber eine edlere Anlage verfolgt, findet er überall Unvollkommenheiten und Stückwerk. Das Edelste ist auf der Erde nie ausgeführt worden, das Reinste hat selten Bestand und Dauer gewonnen: für die Kräfte unseres Geistes und Herzens ist dieser Schauplatz immer nur eine Uebungs- und Prüfungsstätte. Wir kommen und gehen, jeder Augenblick bringt Tausende her und nimmt Tausende hinweg von der Erde: sie ist eine Herberge für Wanderer, ein Irrstern, auf dem Zugvögel ankommen und wegeilen. Das Thier lebt sich aus, oder wenn nicht, höheren Zwecken zufolge, so ist doch sein innerer Zweck erreicht. Der Mensch allein ist im Widerspruch mit sich und mit der Erde, weil das nach seiner geistigen Anlage unausgebildetste Erdenwesen. Die Ursache davon ist offenbar die, dass sein Zustand, der letzte für diese Erde, zugleich der erste für ein anderes Dasein ist.

Der grösseste Theil des Menschen ist Thier; zur Humanität hat er bloss die Fähigkeit auf die Welt gebracht, und sie muss ihm durch Mühe und Fleiss erst angebildet werden. Wie Wenigen nun ist es auf die rechte Weise angebildet worden! Und auch bei den Besten, wie fein und zart ist die in ihnen aufgepflanzte göttliche Blume! Das Leben ist also ein Kampf und die Blume der reinen, unsterblichen Humanität eine schwer errungene Krone. Den Läufern steht das Ziel am Ende; den Kämpfern um die Tugend wird der Kranz im Tode. Da wahrscheinlich der künftige Zustand so aus dem jetzigen hervorgeht, wie der unsrige aus dem Zustande niedrigerer Organisationen, so ist ohne Zweifel auch das Geschäft desselben näher mit unserem jetzigen Dasein verknüpft, als wir denken. Der höhere Garten blüht nur durch die Pflanzen, die hier keimten und unter einer reichen Hülle die ersten Sprösschen trieben. Ist nun Geselligkeit, Freundschaft, wirksame Theilnehmung beinahe der Hauptzweck, worauf die Humanität in der ganzen Geschichte der Menschheit angelegt ist, so muss diese schönste Blüthe des menschlichen Lebens nothwendig dort zu der erquickenden Gestalt, zu der umschattenden Höhe gelangen, nach der in allen Verbindungen der Erde unser Herz vergebens dürstet. Unsere Brüder der höheren Stufe lieben uns daher gewiss mehr und reiner, als wir sie suchen und lieben können. Denn sie übersehen unsern Zustand klarer, der Augenblick der Zeit ist ihnen vorüber, alle Disharmonien sind aufgelöst, und sie erziehen an uns vielleicht unsichtbar ihres Glückes Theilnehmer, ihres Geschäftes Brüder. Nur einen Schritt weiter, und der gedrückte Geist kann

freier athmen, das verwundete Herz ist genesen. Sie sehen den Schritt herannahen und helfen dem Gleitenden mächtig hinüber.

„Ich kann mir also auch nicht vorstellen, dass, da wir eine Mittelgattung von zwei Klassen und gewissermaassen die Theilnehmer beider sind, der künftige Zustand von dem jetzigen so ferne und ihm so ganz unmittheilbar sein sollte, als das Thier im Menschen gern glauben möchte. Vielmehr werden mir in der Geschichte unseres Geschlechts manche Schritte und Erfolge ohne höhere Einwirkung unbegreiflich; dass z. B. der Mensch sich selbst auf den Weg der Kultur gebracht, und ohne höhere Anleitung sich Sprache und die erste Wissenschaft erfunden habe, scheint mir unerklärlich und immer unerklärlicher, je einen längeren rohen Thierzustand man bei ihm voraussetzt. Eine göttliche Haushaltung hat gewiss über dem menschlichen Geschlecht von seiner Entstehung an gewaltet und hat es auf die ihm leichteste Weise zu seiner Bahn geführt. Je mehr aber die menschlichen Kräfte selbst in Uebung waren, desto weniger bedurften sie theils dieser höheren Beihülfe, aber desto minder wurden sie ihrer fähig, obgleich auch in späteren Zeiten die grössesten Wirkungen auf der Erde durch unerklärliche Umstände entstanden sind. Selbst Krankheiten waren dazu oft Werkzeuge. Denn wenn das Organ aus seiner Proportion mit anderen gesetzt und also für den gewöhnlichen Kreis des Erdenlebens unbrauchbar geworden ist, so scheint es natürlich, dass die innere rastlose Kraft sich nach anderen Seiten des Weltalls kehre und vielleicht Eindrücke empfange, deren eine ungestörte Organisation nicht fähig war, deren sie aber auch nicht bedurfte. Wie dem aber auch sei, so ist es gewiss ein wohlthätiger Schleier, der diese und jene Welt absondert, und nicht ohne Ursache ist es so still und stumm um das Grab eines Todten. Der gewöhnliche Mensch auf dem Gange seines Lebens wird von Eindrücken entfernt, deren ein einziger den ganzen Kreis seiner Ideen zerrütten und ihn für diese Welt unbrauchbar machen würde. Kein nachahmender Affe höherer Wesen sollte der zur Freiheit erschaffene Mensch sein, sondern auch, wo er geleitet wird, im glücklichen Wahne stehen, dass er selbst handle. Zu seiner Beruhigung und zu dem edlen Stolz, auf dem seine Bestimmung ruht, ward ihm der Anblick edlerer Wesen entzogen, denn wahrscheinlich würden wir uns selbst verachten (geringschätzen), wenn wir diese kennten. Der Mensch soll also in seinen künftigen Zustand nicht hineinschauen, sondern sich hineinglauben.“*)

*) Ideen zur Geschichte der Menschheit. Erster Theil, 1.—5. Buch. Herder's S. Werke. Abtheilung: Zur Philosophie und Geschichte, 4. Theil.

In einem Anhang zu den Ideen der Geschichte der Menschheit, betitelt: „Proscenien zur Geschichte der Menschheit“, handelt Herder über der Unsterblichkeitslehre verwandte Themata, aus denen wir die Briefe: „Blicke in die Zukunft der Menschheit“ hervorheben, worin sich Herder über die Palingenesie (das Wiederkommen der Seelen) verbreitet. Ihnen folgen drei Gespräche über die Seelenwanderung.*) Herder knüpft zunächst an die bekannten Aeusserungen Lessing's in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ und führt zum Beweise, dass sie nicht apodiktisch, sondern gymnastisch gewesen seien, spätere Erklärungen Lessing's an, die sich in die Worte zusammenfassen lassen: „dass man die Menschen von der Begierde, ihr Schicksal in jenem Leben zu wissen, ebenso abhalten sollte, als man ihnen abräth, zu forschen, was ihr Schicksal in diesem Leben sei.“ Diese Erinnerung Herder's wäre nur dann von Gewicht, wenn sich erweisen liesse, dass Lessing die Seelenwanderung auch von Oben nach Unten und im Kreise gelehrt hätte. Denn die von Unten nach Oben theilt ja Herder mit Lessing. Aber der Erweis, dass Herder Lessing mit Recht jene dreifache Form der Seelenwanderung zugeschrieben habe, ist ganz und gar nicht erbracht. Nachdem Herder die Entstehung der Lehre von der Seelenwanderung sammt der Lehre des öfteren Wiederkommens der Menschen in dieses Leben scharfsinnig zu erklären versucht hat, wendet er sich mit triftigen Gründen gegen dieselben. Wir heben aus diesen trefflichen Erörterungen nur einige Hauptgedanken aus. „Soll diess (angebliche Gesetz, wonach die Seelen auf und nieder flössen) ein moralisches Gesetz sein, so ist der Glaube der Seelenwanderung eher beunruhigend als erklärend. Warum büsst dieser Unglückliche, ohne dass er weiss, warum er büsse? Der leidenschaftlosen Seele der Welt ist an seiner Büssung, an Rache und Genugthuung nicht gelegen. Und wie hart büsst er, moralisch betrachtet! Er, der nicht mehr Mensch ist, soll für das büssen, was er als Mensch that, in einem Zustande, der ihm alle Fähigkeit abschneidet, moralisch, d. i. bessernd und versöhnend zu handeln. Und wie leicht büsst er doch, ohne Moralität betrachtet! Der ehemalige Tiger im Menschengeschlecht ist jetzt ein wirklicher Tiger, ohne Pflicht und Gewissen, die ihn einst doch zuweilen quälten. Jetzt schiesst er los und zerfleischt mit Durst, Hunger und Appetit, aus innerem, nun erst ganz gestilltem Triebe. Das wünschte, das wollte ja der menschliche Tiger! Statt gestraft

*) S. Werke Herder's. Abtheilung: Zur Philosophie und Geschichte, 8. Theil, 150—242.

zu sein, ist er belohnt; er ist, was er sein wollte und einst in der Menschengestalt sehr unvollkommen war. Hinweg also mit der Seelenwanderung als einer Büssungshypothese. . . . Erläuterte sie etwa das Unglück der Elenden, der Gebrechlichen, der Unterdrückten? Nichts weniger. Vielmehr erbittert sie gegen das Schicksal, das also rächt und straft. Sünden der Eltern an Kindern, Vergehungen eines vorigen Lebens, die uns die Anwendung und den Genuss des Gegenwärtigen rauben! Dazu unbewusst rauben, ohne dass ein vernünftiger, bessernder Zweck erreicht werde. Ueberhaupt ist der Begriff einer rächenden Gottheit, die da rächt, ohne zu bessern, ein Unbegriff, ein hässlicher und verächtlicher Gedanke.“ Wo möglich noch stärker äussert sich Herder in folgenden Worten (S. 163): „Eine Hypothese also, die uns das Leben zum blinden Kinderspiel oder zur Fallbrücke macht, die uns veranlasst, wider die Vorsehung entweder als unbillig Verworfene schmerzhaft zu murren, oder sie wie verzogene Lieblinge bübisch zu äffen und zu missbrauchen, eine Hypothese, die uns zum Neide, zum Stolz, zum Trübsinn, Trägheit und Misstrauen verführt, und uns den klaren Anblick der Dinge, wie sie sind und werden, hinwegnimmt, eine solche Dichtung ist kein glücklicher Traum.“ Die einzige Palingenesie, die Noth thut, ist nach Herder die Selbstpalingenesie (die geistig-moralische Wiedergeburt). Palingenesirt Euch selbst, ruft Herder den Menschen zu, so darf Euch das Schicksal nicht palingenesiren. Es muss (soll) eine grosse Palingenesie der Gesinnungen unseres Geschlechtes vorgehen, damit unser Reich der Macht und Klugheit auch ein Reich der Vernunft, der Billigkeit und Güte werde.*) Trotz dieser scharfen Abweisungen der fraglichen Hypothese im Allgemeinen will Herder doch die Möglichkeit der Wiederkehr von Seelen nach besonderer Bestimmung der Vorsehung nicht unbedingt und apodiktisch verwerfen, wenn er sagt: „das innere Zeughaus der Naturkräfte kennen wir nicht, wissen also auch nicht, woher die Vorsehung die Geister nimmt, die sie zur Fortleitung und Entwickelung dieses allgemeinen Knotens menschlicher Dinge bestimmt hat. Nimmt sie solche aus älteren Zeiten, so sende sie uns keine Cäsar's, Attila's, Tigelline's, sondern grosse und gute Menschen.“ Herder kann sich, diesem Zuge vielleicht nur für einen Augenblick nachgebend, nicht enthalten, hinzuzufügen: „Und auch Er komme uns bald zurück, der die ‚Erziehung des Menschengeschlechts‘ als einen schönen Traum vortrug, Er, den wir sehr vermissen, und an dessen Statt

*) Vergl. S. Werke Baader's XII, 175.

wir dem Hades hundert luftige Schatten gern zusenden möchten." Wäre ein solcher Zurückrufungswunsch erlaubt, so würden wir ihn auf Leibniz, Kant, Herder, Fichte, Schelling, Hegel, Baader, Schleiermacher, Krause ausdehnen, gerne aber dem Jenseits die L. Feuerbach, Strauss, Schopenhauer etc. lassen, schon weil zu hoffen, dass sie dort leichter fortschreiten würden, als es ihnen hienieden gelingen möchte. Nachdem Herder seinem Unmuth über seine Zeitgenossen noch damit Luft gemacht hat, dass er sich dünken lässet, er höre die Stimme Lessing's rufen: „Zu Euch komme ich nicht wieder. Stellt eure Bibliotheken, wie ihr wollt; schreibt Komödien, Dramaturgien, Briefe — ich komme nicht wieder, fährt er denkwürdig fort: „Und würde er (Lessing) nicht zu mir sprechen, was nach Franklin jener Amerikaner zum Missionär sagte: „„Unhöflicher! ich erzähle dir ein Märchen, und du nennst es Unwahrheit?"" Nicht Unwahrheit, Lieber, sondern nur Märchen, wie du es selbst gegeben. Auch mir wäre es lieb, wenn sich dein Traum auf's Beste realisirte, und ich viele Solon's und Pythagoras', Platon's und Antonine, Sarpi's und Fenelon's um mich erblickte, die menschlichen Bären, Lüchse und Füchse dagegen, ihrer charakteristischen Gestalt wiedergegeben, jeden in seinem natürlichen Elysium wüsste. — Ueber ein Märchen lässt sich überhaupt viel sagen, obwohl für und wieder nichts erweisen. Es kann gut und schlecht angewendet werden; mag's Jeder glauben, wer will, Glauben und Aberglauben tadelt man nicht in guter Gesellschaft." —

III.

Nach einem Anhang: „Erläuternde Belege der Denkart, die zum Glauben einer Metempsychose geneigt macht", — aus dem unglaublich reichen Schatze seiner Belesenheit — folgen zum Schlusse die drei Gespräche über die Seelenwanderung. Die Gesprächsführer sind Charikles und Theages, wahrscheinlich nicht ohne Beziehung so gewählt. Charikles vertheidigt die Seelenwanderung überhaupt, Theages sucht sie in dieser Ausdehnung zu widerlegen, einzuschränken. Hier tritt uns sogleich bemerkenswerth entgegen, dass Theages (Herder) eine dreifache Seelenwanderungslehre unterscheidet: eine von Unten herauf, eine andere von Oben hinab rückwärts und eine dritte in die Runde umher. Die erste nimmt an, dass niedrigere Keime von Leben zu höheren verfeinert werden, z. B. wenn die Seele der Pflanze Thier, die Seele des

Thicres Mensch würde; die zweite ist die Brahminen-Hypothese: dass gute Menschen zur Belohnung Kühe, Schafe, weisse Elephanten, böse Menschen zur Strafe Tiger und Schweine werden. Die dritte sei eben die in die Runde. Theages erklärt gleich die erste hinaufwärts für sehr wahrscheinlich, und wenn sie es sei, die zweite und dritte zerstörend. Ist, sagt Theages, der Weg hinaufwärts bei allem Lebenden Gesetz der Natur, so kann nichts zurück- oder ewig im Kreise umhergehen, so muss auch der Mensch vorwärts. Bei ihm als dem obersten Gliede der Kette kann die Schnur nicht abreissen: er ist ein Wesen und muss, wenn es fortgeht, nach dem allgemeinen Gesetz der Natur, mit fortgehen. Der zweiten und dritten Hypothese setzt er verschiedene Gründe entgegen. Vor Allem den, dass von den bekannten grossen Männern der Geschichte sich nicht ein einziger finde, von dem sich erwünschen oder auch nur vermuthen liesse, dass er, um der Mann zu sein, der er war oder ist, nothwendig etlichemal im Menschen-Mutterleibe gewesen sein müsste. Von allen diesen habe keiner gefühlt, sie hätten ohne das nicht die werden können, die sie zu sein sich bestrebten, ihr Werden sei ganz wohl ohne diese Hypothese zu erklären. Dass grosse Geister im Ganzen selten seien, so wie dass zu gewissen Epochen eine Anzahl grosser Geister auf einmal erschienen, beweise nichts für die Seelenwanderung. Theages streift ans Humoristische, wenn er bemerkt, auch unter den Thieren gebe es in jedem Geschlecht grosse Stufen und Unterschiede von Fähigkeiten, die nur diejenigen näher zu bemerken pflegten, die mit einem solchen Geschlecht gleichsam vertraulich leben. Seien desshalb diese Thiere auch gewandert? Habe der gescheidtere Hund oftmals Hund sein müssen, um, was er sei, zu werden? Charikles möge die Menschheit menschlich ansehen, und sie werde ihm menschlich erscheinen. Bei näherer Betrachtung ihres Werdens werde es überflüssig, ja seltsam erscheinen, über das Meer zu fahren, um Schatten herbeizuholen. Er halte es über unsere Sphäre, ins Unsichtbare hin dem Finger der Gottheit nachtappen zu wollen, wann und wie er Menschen geboren werden lasse. Das Wiederkommen von Menschen müsste merklich geworden sein, wenn die Seelenwanderung von Oben und in die Runde für mehr als Fiktion zu erachten sein sollte. Theages wird wieder humoristisch, wenn er die Bemerkung hinwirft: „Ja, wenn mit dem Wiederkommen der menschliche Verstand und der moralisch feine Sinn, die innere Thätigkeit und Elasticität der Menschen gar wüchse: Himmel! wie vortreffliche Menschen müssten wir haben an denen, die schon zehnmal dagewesen wären!“ Das Weitere des ersten

Gesprächs ist nicht wichtig genug, um uns darauf einzulassen, doch mag es immerhin dem Nachlesen empfohlen werden.

Im zweiten Gespräche weist Theages vor Allem darauf hin, dass die (christliche) Religion nichts von der Seelenwanderung wisse; dass es genug für den Menschen sei, einmal auf der Erde gelebt zu haben, in diesem steten Zirkel von köstlichen Freuden und Leiden, Mühe und Arbeit. „Und wir wollten den Unglücklichen tausendmal den Kreisgang gehen lassen, wenn er sich freut, ihn nur einmal durchgekommen zu sein?“ Im Laufe der (irdischen) Natur gebe es kein Beispiel einer Wiederkehr derselben Erscheinung, derselben Pflanze, desselben Thieres; und der Mensch sollte allein das Beispiel eines ixionisch-tantalischen Danaiden-Schicksals sein? Die öftere Wiederkehr würde ein langsames Fortrücken sein, auf dem uns das Schicksal als Phrygier behandelte, die immer nur hintennach klug werden etc. Alles in der Welt brauche der Mensch doch nicht zu erfahren. Kein Kluger werde z. B. sich die Pest wollen einimpfen lassen, damit er doch auch wisse, wie es mit ihr stehe. Es gezieme sich für den Menschen, sich seines gottverliehenen Daseins zu freuen und Gott zu vertrauen, dass er ihn auch hinaus und weiter zu führen wissen werde. Die Ungleichheiten der Menschen würden durch die Wiederkehr auf die Erde nicht erklärt, sondern seien in dem Plan der Schöpfung gelegen. Durch hundert Thore dränge Alles in das Reich Gottes und durch hunderttausend auf allen Stufen wieder hinaus, aufwärts, vorwärts! So verschieden diese Welt, so verschieden werde auch die künftige sein, wenn nicht, desto besser.

Man finde hier Glückseligkeit, wo sie oft nicht gesucht werde, Schönheit unter ihr scheinbar fremdester Hülle, Weisheit und Tugend in rauhen, verachteten Gestalten. Wer in der einen Tracht nicht rechtschaffen werden wollte, werde es in der andern schwerlich werden. Wenigstens müsse er es nicht werden dürfen (soll wohl heissen: wenigstens dürfe er es nicht werden müssen); sonst sei alle Moralität freier Handlungen hin.

Theages besorgt, die Wiederkehr- (Reincarnations-) Hypothese führe zur Willensfreiheits-Leugnung, Determinismus, zum Fatalismus. Die Betrachtung, wie niedrig, klein und verschwindend der Punkt unseres Erdenthales sei gegenüber der unermesslichen Pracht und Herrlichkeit aller Sterne, Sonnen und Welten, leitet Theages zu begeisterten Gedankenreihen, die mit den eigenen Worten wiedergegeben werden wollen, da ihre Schönheit durch jede Abkürzung beträchtlich verlieren würde: „Was denken Sie, sagte Theages, jetzt von ihrem Principio Minimi, nach welchem Sie

(Charikles) sich immer auf der Erde umhertummeln wollen und an diess Staubkorn geheftet sind? Sehen Sie gen Himmel, Gottes Sternenschrift, die Urkunde unserer Unsterblichkeit, die glänzende Charte unserer weiteren Wallfahrt! Wo endet das Weltall? und warum kommen von dorther, vom fernsten Stern, zu uns Strahlen hinunter? warum sind dem Menschen die Blicke und der flammende Flug unsterblicher Hoffnungen gegeben? warum deckt uns Gott, wenn wir den Tag über vom Strahl der Sonne ermattet und an unsern Staubklump gefesselt waren, Nachts dieses hohe Gefilde unendlicher ewiger Aussichten auf? Verloren stehen wir im Heer der Welten Gottes, im Abgrund unserer Unendlichkeit ringsum verloren! — Und was sollte meinen Geist an diess träge Staubkorn fesseln, sobald mein Leib, diese Hülle, herabsinkt? Alle Gesetze, die mich hier festhalten, gehen offenbar nur meinen Leib an: er ist aus dieser Erde gebildet, und er muss wieder zu dieser Erde werden. Gesetze der Bewegung, Druck der Atmosphäre, alles fesselt ihn, nur ihn hienieden. Der Geist, einmal entronnen, einmal der zarten und so festen Bande los, die ihn durch Sinne, Triebe, Neigungen, Pflicht und Gewohnheit an diesen kleinen Kreis der Sichtbarkeit knüpfen: welche irdische Macht könnte ihn festhalten? welch' ein Naturgesetz ist entdeckt, das Seelen, in dieser engen Rennbahn sich umherzudrehen, zwänge? Sogar über die Schranken der Zeit ist unser Geist weg: er verachtet Raum und die träge Erdenbewegung: entkörpert ist er sogleich an seinem Ort, in seinem Kreise, in dem neuen Staat, dazu er gehört. Vielleicht ist dieser um uns, und wir kennen ihn nicht: vielleicht ist er uns nahe, und wir wissen nichts von ihm, ausser etwa in einigen Augenblicken seliger Ahnung, da ihn die Seele, oder er die Seele, gleichsam herbeizieht. Vielleicht sind uns auch Ruheörter, Gegenden der Zubereitung, andere Welten bestimmt, auf denen wir, wie auf einer goldenen Himmelsleiter, immer leichter, thätiger, glückseliger zum Quell alles Lichtes emporklimmen, und den Mittelpunkt der Wallfahrt, den Schooss der Gottheit, immer suchen und nie erreichen: denn wir sind und bleiben eingeschränkte, unvollkommene oder endliche Wesen. Wo ich indessen sei, und durch welche Welt ich geführt werde, bin und bleibe ich immer an der Hand des Vaters, der mich hierher brachte und weiter ruft: immer also in Gottes unendlichem Schosse.“ Jedenfalls, sagt Theages weiterhin, ist unser Erdenleben eine enge Sphäre und wir können ihr, so lange wir hier sind, nicht entweichen.

Aber wenn der Tod den Kerker bricht, wenn uns Gott wie Blumen in ganz andere Gefilde pflanzt, mit neuen Situationen um-

giebt, dann empfängt unsere Seele eine ungeahnte Schwungkraft. Diese Hoffnung kann Jeder aus heiliger Hand (h. Schrift) empfangen; aber auch Newton's System kann uns zu den gleichen Gedanken und Hoffnungen anleiten.

Es lässt sich muthmaassen, dass unser Sternengebäude, dem moralischen Zustand seiner Bewohner nach, so zusammenverbunden ist, wie es seinem physischen Zustande nach unstreitig zusammenverbunden und nur ein schwesterlicher Chor ist, der in verschiedenen Tönen und Proportionen, aber in der Harmonie Einer Kraft, seinen Schöpfer lobt. Dann gäbe es wie des Lichts, der Entfernung, der Massen, der Kräfte, so Gradationen der Geschöpfe, und die Sonne wäre der Versammlungsort aller Wesen des Systems, das sie beherrscht. Wir hätten dann noch einen weiten Weg zu machen, ehe wir zum Mittelpunkte und Vaterlande des Lichtes in unserm Sternensystem kämen. Wir waren nur Mittelgeschöpfe zwischen der dunkeln Saturnusart (will sagen: den Menschen des entferntesten, äussersten Planeten) und dem leichten Sonnenlichte. Man müsste dann wenigstens nicht nothwendig annehmen, dass die Menschen durch alle Planeten reisen müssten. Denn jeder Planet könnte seine Einwohner auf dem Wege, der ihm der kürzeste ist, auf den ihnen von Gott nöthig gefundenen Stufen und Gradationen dahin (zur Sonne) senden. Der Mond könnte ein Paradies der Erholung sein, wo sich die von der Erde und andern Planeten Kommenden in reinerer Atmosphäre, auf Auen des Friedens und der Geselligkeit lebend, zu dem Anschauen des höheren Lichtes vorbereiteten.“

Theages, vom hier sympathisirenden Charikles aufgefordert, weiter zu erzählen, entgegnet unerwartet: „Ich mag nicht.“ Entschuldigt aber sogleich diese barsche Ungeneigtheit, indem er mit den bemerkenswerthen Worten fortfährt: „Denn auch mir fehlen die blauen smaragdenen Goldschwingen, Sie von Stern zu Stern zu tragen, Ihnen zu zeigen, wie auch unsere Sonne um eine grössere Sonne eilt, wie in der Schöpfung Alles in einer Harmonie jauchzet, in welcher Sonnen und Erden wie ein Klang gemessen, gezählt, gewogen sind, und es also gewiss auch das Schicksal, das Leben ihrer Bewohner in weit höherem Grade sein muss. O, wie gross ist das Haus, in dem mich mein Schöpfer erschuf, und wie schön ist es! schön zu Tag und zu Nacht; dort und hier Sonnen-, Mond- und Sternenaussicht! Mein Gang ist die Bahn des Weltalls: dazu leuchtet mir auch jener letzte Stern, dazu klingt mir, in geistigen Begriffen und Verhältnissen, die Harmonie aller Sterne; aber ach, mein Freund, alles ist nur Dämmerung, Wahn und Vermuthung gegen das ungleich reinere und höhere Licht der

Religion unseres Geistes und Herzens. Auf dieser Erde ist alles mit Bedürfniss umringt, und wir sehnen uns mit aller Creatur, davon frei zu werden. Wir haben Begriffe der Freundschaft, der Liebe, der Wahrheit, der Schönheit in uns, die wir hier auf der Erde in lauter Schatten und Traumgestalten, so unvollkommen, so oft gestört, getäuscht, betrogen, und immer unvollendet erblicken. Wir dürsten nach einem Strome reiner Freuden, und mich dünkt, die Hoffnung, das Verlangen selbst sei eine sichere Vorahnung des Genusses. Nehmen Sie die reinsten Verhältnisse auf dieser Welt, die Vater-, die Mutterfreuden; mit welchen Sorgen sind sie vermischt, von welchen Schmerzen und Unbequemlichkeiten werden sie unterbrochen, und wie dienen sie doch im Ganzen nur immer dem Bedürfniss, einem fremden höheren Verhältniss. In jener Welt, sagt die Schrift, wird man weder freien, noch sich freien lassen, sondern sie sind wie die Engel im Himmel. Da ist Liebe befreit von gröberen Trieben, reinere Freundschaft ohne die Abtrennungen und Bürden dieser Erde, wirksamere Thätigkeit mit glücklicher schöner Eintracht und einem wahren und ewigen Endzweck, kurz überall mehr Wahrheit, Güte, Schönheit, als uns diese Erde auch bei hundertmaligem Wiederkommen geben könnte. — Mit einem schönen dichterischen Fragment von Menander und einem Spruch aus Virgil endet das zweite Gespräch.

Aus dem dritten Gespräch über die Seelenwanderung ist hervorzuheben, dass Theages (Herder) von den früher unterschiedenen drei Formen der Seelenwanderungslehre: Von Oben nach Unten, von Unten nach Oben, im Kreise, die erste und dritte verwirft, die zweite aber, wie schon früher angedeutet war, ganz entschieden annimmt. Theages sagt: „Ich, mein Freund, schäme mich meiner Halbbrüder, der Thiere, nicht; vielmehr bin ich in Absicht ihrer ein grosser Seelenwanderer. Ich glaube gewiss, dass sie zur Stufe höherer Wesen hinaufklimmen, und kann gar nicht begreifen, wie man dieser Hypothese, die den Zusammenhang der ganzen Schöpfung vor sich zu haben scheint, noch etwas in den Weg legt. — Diese Annahme der Seelenwanderung von Unten nach Oben, vom niedrigsten Thier zur Pflanze, zum Thier, zum Menschen ruht auf monadologischer Grundlage, und es ist nur auffallend, dass die Creationstheorie nicht einmal in Untersuchung gezogen, geschweige widerlegt wird, was denn doch zur Befestigung der monadologischen Schöpfungslehre erforderlich gewesen wäre. Hätte er sie, als von den meisten Theologen und auch von ausgezeichneten Philosophen angenommen und vertheidigt, gar nicht gekannt, was rein unmöglich ist, so hätte ihn doch die Untersuchung über

die Schöpfung überhaupt, allseitig geführt, auf die Creationstheorie als eine mögliche Hypothese führen müssen, deren Prüfung er nicht aus dem Wege gehen durfte. In der letzten Zeit wurde die Creationshyothese, z. B. von Bruch, Kaulich, Lerch (kritisch) vertheidigt, von Bruch (L. v. d. Präexistenz der menschlichen Seelen) im ausdrücklichen Gegensatz zu Origenes. Die weitverbreiteten Thierfabeln scheinen ihm schon der Seelenwanderungslehre von Unten nach Oben nahe zu treten, eine Art Vorahnung zu sein, wo sie nicht schon aus ihr hervorgingen. Theages meint, man könne schon in der Bildung (Gestaltung), den Mienen, den Geberden, den Handlungen der Menschen einen gewissen Thiercharakter erkennen, hier den des Wolfes, dort den des Fuchses, der Katze, des Tigers etc., doch so, dass das Thierische zurücktrete, das Menschliche überkleidend vorwiege. Diess drückt Theages damit aus, dass er sagt, wir sollen Menschen, nicht Thiere sein.

„Die Zunge an der Wage soll uns leiten, nicht ein blindes Gewicht von Charakter und Thierinstinkten, das auf die Wagschale gelegt ist. Das thierische Menschengesicht ist menschlich und aufgeklärt. Die Züge sind auseinandergesetzt, besonders die am meisten charakteristischen Züge. Stirn, Nase, Augen und Wange sind beim Menschen gegen die Thiere unendlich erhoben, veredelt und verschönt. Theages stimmt dem Charikles bei, wenn dieser sagt: „Also wäre die Thierbildung nur eine Grundlage des menschlichen Charakters, der vom Lichte der Vernunft erhellt und von der sittlichen Empfindung des Menschenherzens geordnet, verschönt und erhoben werden soll.“

Der Grund unserer sinnlichen Kräfte und Charakterzüge, unsere etwaigen Reste von bloss sinnlichen Geschicklichkeiten, Neigungen und Trieben, wären thierisch, die nachher von unserer Vernunft nur überglänzt, nur geregelt werden müssten. — Theages erinnert an die schon früher berührte Aehnlichkeit und Verschiedenheit der Geschöpfe, was auf Einen Typus, Ein Protoplasma zurückdeute, wonach Mutter Natur Alles gebildet habe. Er findet in diesem Gedanken einen Fingerzeig der Natur, einen Faden der Ariadne durch das Labyrinth der Thiergestalten hinauf und hinunter. Auch hier auf der Erde sind wir mitten im Strom eines Himmels, in einem Chor irdischer Sterne. Alles Leben der Natur, alle Arten und Gattungen der beseelten Schöpfung sind Funken der Gottheit, eine Aussaat von verkörperten Sternen, unter denen die beiden Menschengeschlechter wie Sonne und Mond dastehen. Wir überglänzen, wir verdunkeln die andern Gestalten, führen sie aber in einem für uns selbst unübersehbaren Chor gewiss weiter.

„O, Freund, sagt Theages zu Charikles, würde uns ein Auge gegeben, den glänzenden Gang dieser Gottesfunken zu sehen! Wie Leben zu Leben fliesst, und immer geläutert, in allen Adern der Schöpfung umhergetrieben, zu höherem, reinerem Leben hinaufquillt, — welch' eine neue Stadt Gottes, welche Schöpfung in der Schöpfung würden wir gewahr werden! Von dem ersten Atom, dem unfruchtbaren Staube, der kaum noch dem Nichts entrann, durch alle Arten der Organisation hinauf bis zum kleinen Universum von allerlei Leben, dem Menschen, welch ein glänzendes Labyrinth!" Es folgt hier eine lebhafte Schilderung der Hinaufläuterung aller niederen Kräfte zum Menschen. Dann verbreitet sich das Gespräch über poetische Fiktionen in Seelenwanderungs-Ansichten in dem Roman: „Gaudentio von Lucca" des Bischofs Berkeley (von dem man in Deutschland fast gar nichts zu wissen scheint), bei (kabbalistischen) Rabbinen und in Helmont's „de revolutione animarum".

Die schöne Fabel von Chr. Kleist: „Der gelähmte Kranich," wird mitgetheilt. Es wird auf die Ursachen der Herrschaft der universellen Seelenwanderungslehre bei den Alten, bes. den Orientalen, und bei den Griechen durch Pythagoras, zurückgegangen; aber welchen Nutzen sie damals auch gehabt haben möge, für unsere Zeiten wird sie auch nur als Einkleidung für's Volk entschieden verworfen. Der Mensch soll sich, sagt Theages, auf der obersten Stufe ansehen lernen und sein jetziges Dasein peremtorisch brauchen. Keine Schleichwege, keine Schlupfwinkel soll er wissen, in denen er noch etwas nachholen kann, was er versäumt hat.

Aut Caesar, aut nihil: aut nunc aut nunquam! Aber der Fortschritt der Menschenseelen zu höheren Daseinsformen wird festgehalten. Theages ruft aus: „Wie? der allmächtige Vater sollte keine edleren Gestalten für uns haben, als in welchen hier unser Herz wallet und ächzet?" Das Gespräch endet mit der Erklärung des Charikles: „Mir ist der Ausspruch des Evangeliums heilig: „„Selig sind die Armen, denn das Himmelreich ist ihr. Selig sind die Leidtragenden, denn sie sollen getröstet werden. Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen."" Reinigung des Herzens, Veredlung der Seele mit allen ihren Trieben und Begierden, diess ist die wahre Palingenesie des Lebens, nach der uns gewiss eine fröhliche, höhere, aber uns unbekannte Metamorphose bevorsteht."

——— ——

5.

Friedrich Heinrich Jacobi.

1743—1819.

Jacobi hatte auf den Angriff Schelling's in dessen „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Fr. H. Jacobi" (1812) zunächst nicht geantwortet. Der Angriff auf seine 1811 erschienene Schrift war zu heftig und zu leidenschaftlich, als dass Jacobi es seiner Würde gemäss erachten konnte, darauf direkt zu antworten. Aber er war eben im Begriffe, eine Gesammtausgabe seiner Schriften zu veranstalten, deren erster Band schon im gleichen Jahre, 1812, erschien. Erst das Jahr 1815 brachte den zweiten Band.*) Diesem schickte Jacobi voraus: „Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämmtliche philosophische Schriften" (S. 3—125). Ohne Namensnennung weist hier Jacobi den Angriff Schelling's als unbegründet und verfehlt, wie er meint, zurück und schliesst mit den Worten: „So lautete meine frühste Rede: ich rede, wie ich begann." Die Grundlehren Jacobi's lassen sich in dem Folgenden zusammenfassen: Alle menschliche Erkenntniss geht aus von Offenbarung und Glauben. Es gibt ein Wissen aus erster Hand, welches alles Wissen aus zweiter — die Wissenschaft — erst bedingt, ein Wissen ohne Beweise, welches dem Wissen aus Beweisen nothwendig vorausgeht, es begründet und beherrscht. Es gibt nur einen Weg der Philosophie, den Weg der Selbstverständigung. Das Thier vernimmt nur Sinnliches. Der mit Vernunft begabte Mensch vernimmt auch Uebersinnliches. Womit er dieses vernimmt, das nennt er seine Vernunft, wie er das, womit er sieht,

---

*) Der dritte erschien 1816. Jacobi starb 1819. In demselben Jahre trat die 1., 2. und 3. Abtheilung (1 und 2 herausgegeben von Friedrich Köppen, 3 von Friedrich Roth) an das Licht. Der 5. Band 1820, der 6. und letzte 1825, beide h. von Fr. Roth. Eine wünschenswerthe Anordnung der Bestandstücke ist dieser Gesammtausgabe wegen Zeitverhältnissen nicht zu Theil geworden. Auch den Werken Jacobi's wäre noch aus anderen Gründen eine neue kritische Ausgabe zu wünschen, wie sie Lessing (von Lachmann) erhalten hat und jetzt Herder (von Suphan) erhält.

sein Auge nennt. Das Organ der Vernehmung des Uebersinnlichen fehlt dem Thiere, daher der Begriff einer bloss thierischen Vernunft ein unmöglicher Begriff ist. Ist die Vernunft aber wahrhaft offenbarend, so wird durch sie ein über den thierischen erhabener, von Gott, Freiheit und Tugend, vom Wahren, Schönen und Guten wissender, ein menschlicher Verstand. Ueber dem von der Vernunft erleuchteten Verstand und Willen ist im Menschen nichts, auch nicht die Vernunft selbst. Denn das Bewusstsein der Vernunft und ihrer Offenbarungen ist nur in einem Verstande möglich. Mit diesem Bewusstsein wird die lebendige Seele zu einem vernünftigen, zu einem menschlichen Wesen. Die Vernunft ist wirklich und wahrhaft das Vermögen der Voraussetzung des an sich Wahren, Guten und Schönen, mit der vollen Zuversicht zu der objektiven Gültigkeit dieser Voraussetzung. Diese Vernunft hatte Jacobi früher Glaubenskraft genannt. Der Verstand, obgleich ein zweiter Erkenntnissquell genannt, ist in Wahrheit keiner, indem durch ihn Gegenstände nicht gegeben, sondern nur gedacht werden. Denken heisst Urtheilen. Urtheil setzt Begriff, Begriff Anschauung voraus. Man kann nicht denken, ohne zu wissen, dass etwas ausser dem Denken ist, dem das Denken gemäss sein, das es bewahrheiten muss. Wahrnehmung ist, und ihre Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit, obgleich ein unbegreifliches Wunder, muss dennoch schlechthin angenommen werden. Auf Gott schauend, schafft der Mensch in sich ein reines Herz und einen gewissen Geist; ausser sich Gutes und Schönes. Schaffende Freiheit ist also kein erdichteter Begriff; ihr Begriff ist das einer Vorsehungs- und Wunderkraft, wie der Mensch solche in seiner vernünftigen Persönlichkeit durch sich selbst inne wird, wie solche überschwenglich sein muss in Gott, wenn die Natur von ihm und nicht er von der Natur ausgegangen ist. Allmacht ohne Vorsehung ist blindes Schicksal, und Freiheit und Vorsehung sind von einander unzertrennlich. Denn was wäre Freiheit ohne Willen und Wollen, und was ein Wille, dem die That vorherginge oder welcher nur die That begleitete? Ein unüberwindliches Gefühl — das Zeugniss der Wahrnehmung durch Vernunft — nöthigt uns, Freiheit und Vorsehung dem Menschen beizumessen, obgleich sie dem Verstande durchaus unbegreiflich, sonach unmöglich scheinen. Allein eine Lehre, welche die Macht des ursprünglich Beginnenden ist, ist blindes Schicksal. Was im Gegensatz diesen Gott zum wahren Gott macht, heisst Vorsehung. Nur wo sie ist, da ist Vernunft, und wo Vernunft ist, da ist auch sie. Sie selbst ist der Geist, und nur dem, was des Geistes ist, entsprechen die sein Dasein verkündenden Gefühle der

Bewunderung, der Ehrfurcht, der Liebe. Ein absolut begriffener Gott, eine durchaus begriffene Welt würden nicht mehr von uns bewundert werden können. Nicht eine alle Wunder vertilgende Wissenschaft, sondern ein neben der Wissenschaft bestehender unüberwindlicher Glaube an ein Wesen, welches nur Wunder thun kann und auch den Menschen wunderthätig schuf, der Glaube an Gott, Freiheit, Tugend und Unsterblichkeit ist das Kleinod unseres Geschlechtes. Er ist das unterscheidende Merkmal der Menschheit, man dürfte sagen, die vernünftige Seele selbst, eine Kraft unmittelbar aus Gott und älter als alle Systeme. Glaube ist die Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens in dem endlichen Geiste des Menschen. Könnten wir diesen Glauben in Wissen verwandeln, so würden wir (was die Schlange im Paradiese verhiess) sein wie Gott. Sowie sich im Gang der Entwickelung im menschlichen Bewusstsein die Wahrnehmungen des Sinnlichen von den Vernehmungen des Uebersinnlichen mit Klarheit zu unterscheiden beginnen, so fängt Philosophie an. Dunkel geschieht diese Unterscheidung auch schon im Kinde, aber Jahrhunderte verfliessen, ehe ein Anaxagoras den Weg des Erkenntnisses eines über der Natur waltenden Geistes, einer schaffenden Intelligenz eröffnet.*) In Folge davon entstand eine über die Naturlehre sich erhebende, den Naturbegriff durch den Freiheitsbegriff einschränkende, eben damit aber den Verstand erweiternde Lehre: Philosophie in Platon's Sinne. Ihre Form erhält die Philosophie vom Verstande, ihren Inhalt von der Vernunft, dem Vermögen einer von der Sinnlichkeit unabhängigen, ihr unerreichbaren Erkenntniss. Die Vernunft schafft keine Begriffe, sondern ist, gleich den äusseren Sinnen, bloss offenbarend, positiv verkündend. Wie es eine sinnliche Anschauung gibt, eine Anschauung durch den Sinn, so gibt es auch eine rationelle Anschauung durch die Vernunft, keine von ihnen lässt sich von der andern ableiten. Alles Wissens Quell entspringt aus Sinnesempfindung oder aus Geistesgefühl. Von dem, was wir wissen aus Geistesgefühl, sagen wir, dass wir es glauben. An Tugend, mithin an Freiheit, mithin an Geist und Gott kann nur geglaubt werden. Das Vermögen der Gefühle ist im Menschen das über alle andern erhabene Vermögen, welches, ihn vom Thiere unterscheidend, mit der Vernunft Eines und dasselbe ist. Wie die Sinne dem Verstande in der Empfindung weisen, so weiset ihm die Vernunft im Gefühle. Die Vorstellungen

*) Der Νοῦς des Anaxagoras ist keine schaffende Intelligenz, sondern nur eine Welt ordnende und bauende.

des im Gefühle Gewiesenen sind Ideen zu nennen. Ohne das positive Vernunftgefühl wäre der Verstand nie aus dem Kreise des Bedingten getreten und hätte auch nicht einmal den negativen Begriff des Unbedingten gewonnen.

Hatte Jacobi das „Denkmal“ Schelling's nicht gleich nach seinem Erscheinen beantwortet, so geschah es keineswegs, weil er sich geschlagen gefühlt hätte, weil ihm eine Antwort nicht möglich gewesen wäre. Hätte es sich so verhalten, so würde er auch ein oder zwei Jahre später nichts zu antworten gewusst haben. Aber in der Vorrede zum zweiten Bande seiner Werke, erschienen 1815, geschrieben wohl schon 1814 oder vielleicht schon 1813, antwortete Jacobi, d. h. er erklärte sich ohne Namensnennung gegen die Aufstellungen Schelling's in dessen Schrift über die Freiheit und im Denkmal Jacobi's und zwar, wenigstens in Einem Punkte, mit triftigen Gründen. Wir können nur jenen Hauptpunkt herausheben, dass die Behauptung (Schelling's) unhaltbar sei, nach welcher Form und Ordnung nicht das Ursprüngliche, das Vollkommene nicht am Anfang sein konnte, so wenig ein vollkommener, ganz fertiger Gott als eine vollkommene, gleich ganz fertige Welt. Jacobi entgegnet dem, wenigstens in Rücksicht Gottes, ganz triftig: „Konnte das Vollkommene (Gott, R.) am Anfang (ewig) nicht sein, dann wahrlich und gewiss kann es auch nicht erst am Ende des Zeitverlaufs vollkommen werden.“

Also wäre dann, am (vorausgesetzten) Zeitende, fragt Jacobi, kein Werden mehr, folglich auch kein Leben, da im Werden also, wie ihr (Schelling und die Pantheisten) sagt, und nur mit ihm das Leben ist, das sich selbst empfindliche, bestehend und sich selbst erhaltend durchaus nur im Kampfe?*) Einen kräftigen Ausdruck weiss Jacobi seiner Opposition zu geben, wenn er sagt: „Wer Augen hat zu lesen, der lese das Unglaubliche da, wo es urkundlich zu lesen ist (in Schelling's Freiheitsschrift und im Denkmal), mit eigenen Augen selbst; denn wie in der wunderlichen Cirkelrede das Für und Wider gegenseitig sich verschlingen; wie die offenbarsten Widersprüche sich hier brüderlich umarmen und in ewiger Eintracht mit einander zu verharren schwören: dieses lässt sich nicht in einem kürzeren Vortrag wieder geben.“**)

*) Fr. H. Jacobi's Werke, II, 87.

**) Ebendaselbst S. 92. Nicht ohne einigen Grund zieht Jacobi eine Parallele zwischen Schelling und dem „Fliessenden“ Platon's. Aber wenn

Nur überschreitet Jacobi auch hier die richtige Grenze berechtigter Kritik, indem ihm der Unterschied der früheren und der späteren Gestalt der Philosophie Schelling's für nichts gilt als für Inconsequenz, womit er doch dem ernsten Ringen Schelling's nach tieferer Erkenntniss Gottes und der Welt nicht gerecht werden konnte. Gibt man die Inconsequenz Schelling's zu, so ist damit doch noch nicht bewiesen, dass diese Inconsequenz nicht ein Fortschritt gewesen sei, wenn auch nur ein relativer. Was ist nun aber von der Consequenz Jacobi's zu halten, wenn er den Spinozismus für Pantheismus, Naturalismus, Atheismus, Fatalismus erklärt und damit für ruchlos, gottlos, verabscheuungswürdig und dennoch für logisch unwiderlegbar, vollendet und logisch bündig? Das Unwahre, Verwerfliche kann niemals widerspruchslos sein. Wären z. B. Spinoza's Folgerungen durchgängig consequent (was keineswegs der Fall ist), so müsste sein Prinzip falsch und widersprechend sein, oder Jacobi könnte dessen Lehre nicht für unwahr und verwerflich erklären. Steht denn das Prinzip einer Philosophie ausser der logischen Beurtheilung?

Jacobi hält auch in den (später geschriebenen) Vorreden und Vorberichten des III. und IV. Bandes seiner Werke seine Widerrede gegen Schelling und seine eigenen Lehren fest, erklärend, dass er für sie bis zum letzten Athemzuge kämpfen werde. Sieht man genauer zu, so erblickt man auch in dem Glaubens- oder Vernunftempfindungs- und Anschauungs-Philosophen Jacobi einen eigenthümlich gewachsenen Ableger der Leibniz'schen Philosophie. Denn in dem Gespräch: „Idealismus und Realismus“ sagt Jacobi: „Die prästabilirte Harmonie ruht auf einem Grunde, der mir sehr fest zu sein dünkt und auf den ich mit Leibniz baue. Auch stehen die Monaden oder die substanziellen Formen nebst den angeborenen Ideen bei mir in nicht geringem Ansehen.“*) Weiterhin beruft sich Jacobi auf die Ueberzeugung des Leibniz, dass „erschaffene Seelen und Geister sinnlicher Werkzeuge und sinnlicher Vor-

---

Jacobi in der Frage nach dem Sein oder dem Werden Gottes die Charybdis (das zeitliche Werden) vermieden hat, so kann er nur dann zugleich die Scylla (das leblose Sein) vermieden haben, wenn sein Gedanke von Gott der Sache nach derselbe mit jenem Baader's gewesen ist, der nicht besser ausgedrückt werden kann als mit dem Worte (und dem Begriffe) der ewigen Selbstverjüngung des göttlichen Wesens.

*) Etwa neben materiellen Atomen, da die Naturerscheinungen ihm durchaus mechanisch sind? Wird hier die Monadologie nicht durchbrochen und ein cartesianischer Dualismus unvermerkt eingeführt? Und angeborene Ideen in seinem Empirismus?

stellungen nie entbehren könnten, und dass desshalb kein vernünftiges Geschöpf ohne irgend einen organischen Körper sei."*) Nach Jacobi muss jedes Individuum etwas an und für sich selbst sein und wirken können, weil es sonst nie etwas für ein Anderes sein und nicht auf Anderes wirken könnte. Schon damit ist ihm die Monadenlehre (für die geistigen Wesen) erwiesen und, — sagt Jacobi ausdrücklich, insoweit bin ich der Monadenlehre mit ganzer Seele zugethan."**) Er fährt fort: „Und nichts Anderes ist unsere Seele als eine gewisse bestimmte Form des Lebens. Das Mannigfaltige kann im Lebendigen allein sich durchdringen und eins werden. Wo Einheit, reale Individualität aufhört, da hört alles Dasein auf. Es gibt in der Natur keine anderen wahrhaft wirklichen Dinge als organische Wesen***), Seele und Leib sind in jeder erschaffenen (endlichen) Substanz beisammen. Nur ist nicht jede Portion der Materie ein organisches Wesen." Jacobi lässt selbst den Mitunterredner sagen: „Es ist unmöglich, von der Herrlichkeit und Grösse dieses (Leibnizischen) Systems nicht ergriffen zu werden.†) Jedes, auch das kleinste System erfordert einen Geist, der es einigt, bewegt, zusammenhält, um wie viel mehr das System aller Systeme; das All der Wesen und der alles zu Einem machende Geist ist unmöglich nur Seele††) (Weltseele, R.). Dieser Geist ist Schöpfer, und das ist seine Schöpfung, dass er Seelen einsetzt, endliches Leben stiftet und Unsterblichkeit bereitet. Dieses überschwengliche Wesen aber begreifen, seine Natur ergründen wollen, würde heissen, einen Gott suchen, der uns den Gott werden lasse. Welch ein Schöpfer, der dem Geschöpf nicht als ein unmögliches Wesen erscheinen müsste?†††) Der Grad unseres Vermögens, uns von den Dingen ausser uns intensiv und extensiv zu unterscheiden, ist der Grad unserer Persönlichkeit, d. i. unserer

---

*) Jacobi's Werke, II, 237 ff.

**) Ebendaselbst, S. 256. Vergl. S. 261: „Alle wahrhaft wirklichen Dinge sind Individuen."

***) Und doch in der Natur nur mechanische Vorgänge?

†) Welches Jacobi aber entstellt, indem er es in Dualismus des Geschaffenen hinüberzieht.

††) In jedem Organismus, wenn auch nicht in den unorganischen Gebilden und Zusammensetzungen, wäre also ein Geist, und doch wären alle Naturprozesse rein mechanisch? Oder ist unter dem Geiste, der auch das kleinste System einigt und alle, Gott zu verstehen, so bleibt es freilich Geheimniss, wie er diese Einigung vollbringt, ohne den Systemen (spinozistisch) immanent zu sein.

†††) Das Ueberverünftige ist nicht identisch mit dem Unmöglichen.

Geisteshöhe. Mit dieser köstlichsten Eigenschaft der Vernunft erhielten wir Gottesahnung, Ahnung dessen, der da ist, eines Wesens, das sein Leben in ihm selbst hat. Von da her weht Freiheit die Seele an, und die Gefilde der Unsterblichkeit thun sich auf. Freiheit ist das Vermögen des Menschen, kraft dessen er selbst ist und alleinthätig in sich und ausser sich handelt, wirkt und hervorbringt. Insofern er sich als ein freies Wesen fühlt und betrachtet, schreibt er seine persönlichen Eigenschaften sich selbst allein zu und sieht sich als den Schöpfer davon an, und nur in so weit nennt er sich frei. Also nur insoweit er mit einem Theil seines Wesens nicht zur Natur gehört, nicht aus ihr entsprungen ist, sich von ihr unterscheidet, sich über sie erhebt, ihren Mechanismus bezwingt und sich denselben dienstbar macht. Darum finden sich in unserm Bewusstsein Vernunft und Freiheit unzertrennlich mit einander verknüpft. Die Vereinigung (das Vereintsein von Naturnothwendigkeit und Freiheit in einem und demselben Wesen ist ein unbegreifliches Faktum, ein Geheimniss, ein Wunder.*) Aber es ist unmöglich, dass alles Natur und keine Freiheit sei, weil unmöglich, dass das Wahre, Gute und Schöne nur Täuschung, Betrug und Lüge sei. Diess wäre es, wenn Freiheit nicht wäre. Ein Gott, der gewusst werden könnte, wäre gar kein Gott. Gott kann nicht gewusst, sondern nur geglaubt werden. Ein nur künstlicher Glaube an Ihn (wie der Gott nach Kant, R.) ist aber auch ein unmöglicher Glaube; denn er hebt, insofern er bloss künstlich sein will oder bloss wissenschaftlich oder rein spekulativ, den natürlichen Glauben, und somit sich selbst als Glauben, folglich den ganzen Theismus auf.**)

---

*) Nicht alles noch Unbegriffene ist ein Wunder, wenn es uns auch in so lange als wunderbar erscheinen muss. Und ist, was für uns Wunder ist und bleibt, auch für Gott Wunder? Wenn nicht, so steht es keinesfalls im Widerspruch mit der göttlichen Vernunft. Wenn es aber auch für Gott Wunder gäbe, so müsste wohl Alles für ihn Wunder sein, und Gott müsste in unendlichen Wundern leben, die gleichwohl nur der Ausdruck seiner unendlichen Vollkommenheit sein könnten und folglich im Einklang, in absoluter Harmonie mit seiner unendlichen Vernunft sein müssten.

**) Ein Gott, der von uns nicht gewusst werden könnte, wäre überhaupt nicht für uns. Auch die leiseste Ahnung von Gott wäre noch immer eine Wissensweise, wenn auch ein Minimum des Wissens von ihm. Man sollte nur sagen, ein Gott, der von Geschöpfen auserkannt, ausergründet werden könnte, wäre kein Gott, weil Gott allein sich ausergründet und das Geschöpf Gott sein oder werden können müsste, um Gott vollendet zu erkennen, wie Gott sich erkennt.

„Mit dem Schöpfer geht dem Menschen nothwendig auch die ganze Schöpfung unter. Beider Schicksale sind in seinem Geiste unzertrennlich. Wird in seinem Geiste Gott ihm zum Gespenst, dann alsbald auch die Natur, dann sofort auch der eigene Geist. Denn das ist der Geist des Menschen, dass er Gott erkennt (also doch! R.), ihn wahrnimmt, ahnet in der Natur, anbetet im Ganzen. Das ist seine Vernunft, dass ihm das Dasein eines Gottes offenbarer und gewisser als das eigene ist. Kein endliches Wesen hat sein Leben in ihm selbst und nicht von ihm selbst. Die menschliche Vernunft ist zu betrachten einerseits als Wahrnehmungsvermögen eines ausser und über dem Menschen vorhandenen Göttlichen, andererseits als Wahrnehmungsvermögen eines im Menschen vorhandenen Göttlichen und als dieses Göttliche selbst. Wäre nicht das vernünftige Wesen ursprünglich göttlicher Natur, so würde es auf keine Art und Weise, weder zu einer wahren Erkenntniss, noch zu einer wahren Liebe Gottes gelangen können.

„Ein Sein ohne Selbstsein ist durchaus unmöglich, wie Selbstsein ohne Bewusstsein, Bewusstsein ohne Selbsbewusstsein, ohne Persönlichkeit, ohne Substantialität unmöglich ist. Gott ist nicht, wenn er nicht ein Geist ist, und er ist nicht Geist, wenn ihm Selbstbewusstsein, Substantialität und Persönlichkeit mangelt."

Es gibt nur zwei von einander wesentlich verschiedene Philosophien: Platonismus und Spinozismus, Freiheitslehre und Nothwendigkeitslehre.*) Die Wahl zwischen beiden entscheidet des Menschen ganzes Gemüth. Jacobi entscheidet sich für Platonismus, weil er nicht lassen kann von Unabhängigkeit, Selbständigkeit, Freiheit, die ein Gott, der nur blinde Natur wäre, nicht gewähren kann, sondern nur ein lebendiger Gott, Urheber der Dinge durch Verstand und Freiheit. Nur der Begriff eines lebendigen Gottes interessirt uns, sagt auch Kant, und dieser Gott ist mit Freiheit und Unsterblichkeit ein wesentlicher Gegenstand der Philosophie.**) Die innerliche Thätigkeit seines Bewusstseins nennt der Mensch Verstand. Reiner Verstand ist das Vermögen der Begriffe. Aber nur das Wahrnehmungsvermögen bietet uns das Reale. Die Sinne geben uns das physisch Reale, die Vernunft als geistiges Wahrnehmungsvermögen das geistig Reale. Das Wahrnehmende im

*) Krause weist darauf hin, dass der Prädestinismus theistisch ist und weder Platonismus noch Spinozismus. Der Prädestinismus ist nicht bloss theologisch; es gibt auch prädestinistische Philosophie. Vergl. die Schriften des älteren Sigwart.

**) Jacobi's Werke IVa, p. XXVIII. etc. Vergl. F. H. Jacobi's Leben, Dichten und Denken von E. Zirngiebl.

sinnlichen und geistigen Wahrnehmen ist die Seele, und diese ist untheilbares Individuum. Die Sinne sind blosse Organe. Nicht die Sinne empfinden, sondern die Seele empfindet. Die Seele ist das Princip des Bewusstseins, jene und dieses bedingen sich wie Ursache und Wirkung. Das Princip des Bewusstseins und Verstandes und das Princip des Lebens ist eins und dasselbe. Die Seele des Individuums ist weder Accidenz des Bewusstseins, noch Eigenschaft der Materie. Die reinste und reichste Empfindung hat den reinsten und reichsten Verstand zur Folge. Der Verstand schafft sich nicht den Stoff, das Wahrnehmungsvermögen muss ihn ihm bieten. Wie der Sinn (Receptivität), so der Verstand (Spontanität). Der Grad unseres Vermögens, uns von den Dingen zu unterscheiden, ist der Grad unserer Persönlichkeit, unserer Geisteshöhe. In dem vorstellenden Ich liegt a priori die Möglichkeit, das Vermögen, etwas sich vorzustellen, nicht aber zugleich die Substanz der Vorstellung, die vorstellbare Materie. Denn die Seele ist Vorstellungskraft. Der Mensch allein auf der Erde besitzt das Vermögen, sich seiner selbst bewusst zu werden, er allein gelangt zum Selbstbewusstsein. Das Selbstwahrnehmungsvermögen ist Vernunft, und die Vernunft ist nicht auf die Denkkraft gegründet, sondern die Denkkraft auf die Vernunft. Nur das vernünftige Wesen ist der Wissenschaft fähig. Persönlichkeit und Vernunft sind unzertrennlich. Durch die Vernunft kommen in den menschlichen Verstand ganz neue Erkenntnisse, die sittlichen Principien: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Nicht die Philosophie bringt erst eine Sehnsucht nach ihnen hervor, sondern die angeborene Sehnsucht nach ihnen bringt die Philosophie hervor. Die sittlichen Ideen stammen nicht aus dem Verstand, sondern aus der Vernunft, dem höheren Vermögen, welchem sich das Wesen auf eine den Sinnen und dem Verstande unbegreifliche Weise kund thut. Der Mensch handelt mit dem Bewusstsein der Freiheit. Nur das Hervorbringen der Natur ist ein blindes, vernunftloses, nothwendiges, mechanisches. Der Vernunft liegt die Freiheit als Substanz zu Grunde. Vernunft ist die apriorische Synthese unserer Seele mit Gott.*) Ohne sie hätten wir kein Bewusstsein. Der

*) Könnte dies nicht ganz persönlichkeitspantheistisch verstanden werden? Was schützt davor, wenn doch Jacobi reinen Theismus lehren will? Sieht diese Synthese der Seelen mit Gott nicht den Effulgurationen des Leibniz sehr ähnlich? Sind die Menschenseelen von Gott geschaffen, so sind auch die Naturwesen von Gott geschaffen. Warum soll nun nicht jedes geschaffene Wesen ein Gottwesen sein, sondern nur der Mensch? Besteht dennoch

Mensch muss Gott denken und kann ihn nur leugnen, nicht sich von ihm losmachen. Im Zusammenhange mit der Natur ist der Mensch ein Naturwesen, im Zusammenhange mit Gott ein Gottwesen, Bürger zweier Welten, Synthesis, Realeinheit des Göttlichen und des Natürlichen. Wir wissen von der Natur nur, wir wissen von Gott nur, was beide selbst uns vermittelst der entsprechenden Organe darbieten. Grunderfahrung geschieht einzig durch die Wahrnehmung, die aller Verstandesoperation vorhergeht. Zugleich und mit gleicher Kraft erfahre ich, dass ich bin und dass etwas ausser mir ist. Keine Vorstellung, kein Schluss vermittelt diese zweifache Offenbarung. In Folge unserer Sinnlichkeit allein besitzen wir das Bewusstsein des Realen. Wir werden andere wirkliche Dinge gewahr mit derselben Gewissheit, mit der wir uns selbst gewahr werden. Ebenso werden wir auch durch unseren inneren Sinn im Gefühl jener Eigenschaften gewahr, durch welche die Substanz unserer Selbst-Gewissheit (Gott, R.) sich selbst uns in der Vernunft offenbart. Im Gefühl offenbaren sich ohne Anschauung, ohne Begriff, unergründlich und unaussprechlich, das an sich Wahre, Gute und Schöne. Die Vernunft erfasst das Unbedingte als ein die Grundlage unserer Persönlichkeit in sich schliessendes Substantielles, als das objective Princip unseres persönlichen Wesens, als ein sich selbst Bestimmendes, Persönliches und Intelligentes. Das Unbedingte des Verstandes wird im Lichte der Vernunft der Unbedingte, der sich selbst weiss und mit Absicht schafft. Wäre das Unbedingte bloss das Unbestimmte (der Pantheisten, R.), so könnte das Bestimmte und Geordnete nicht aus ihm hervorgehen, es könnte nicht der Grund, geschweige die Ursache des Ich-Bewusstseins sein und dieses (der Mensch) könnte der nothwendigen Folge eine freie Satzung, den begehrlichen Trieben die Sittengebote, nicht entgegensetzen. Das Unbedingte der Vernunft ist eine von allen anderen Realitäten unterschiedene Realität, und die persönliche Ursache a priori, welche das Leben setzt und bestehen lässt — ein wirklicher Anfang alles Seins, aller wirklichen Succesion.*)

---

ein solcher Unterschied, so kann er nicht im Geschaffensein als solchem liegen, sondern in dem, als was er geschaffen ist, ob als freies oder als nicht freies Wesen, wenn nicht alle zur Entwickelung zur Freiheit bestimmt sind.

*) Dass Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe, lehrt der Sache nach sowohl Jacobi als Kant. Sonst könnten sie die Ueberweltlichkeit Gottes nicht festhalten und würden im Persönlichkeitspantheismus fallen wie Lessing. Herder's Lehre ist nicht Persönlichkeitspantheismus, dennoch aber Geistespantheismus.

Das Unbedingte als Ursache a priori ist Person im vollsten Sinne des Wortes. Als Person schafft das Unbedingte nach Ideen, handelt mit Intelligenz, und sein Erschaffenes ist weder als ein nothwendiger Bestandtheil des Schöpfers, noch als identisch mit der Idee zu betrachten, sondern es ist ein der Idee Gemässes und als solches ein Fürsichseiendes. Der oberste Begriff der Vernunft ist daher der des Insichseienden, Aussichhervorbringenden, des unerschaffenen Schaffenden. Aus dem Begriff des Unbedingten folgt der Dualismus des Uebernatürlichen und Natürlichen. Kraft desselben unterscheiden wir uns von den übrigen Gliedern der Natur.*) In der Natur waltet allein das Gesetz der Stärke. Selbst im Thiere ist kein Wissen und kein Gewissen, nur Trieb und Vorstellung des Triebes. In der Natur erfolgt Alles auf durchaus nothwendige, mechanische Weise. Den Urgegensatz des Uebernatürlichen und Natürlichen können wir nur als diesen Gegensatz denken, aber keinen Punkt darüber hinaus erdenken, in welchem diese Antithesen ihre letzte Synthesis fänden. Sehen wir mit den Mitteln der Demonstration auf die Natur, so lässt sich weder deren Selbständigkeit noch deren Abhängigkeit von Gott erweisen; sehen wir auf Gott, so lässt sich auch dessen schöpferisches Verhältniss zur Welt durchaus nicht als ein denkbares darstellen.**) Aber was dem reinen Gedanken verborgen bleibt, ist dem menschlichen Individuum in seinem Leben aufgedeckt. Der lebendige Mensch ist nämlich ein diese Gegensätze verknüpfendes Wunder, — ein Wunder, weil in ihm die Synthese obiger Antithesen auf wunderbare, unbegreifliche Weise vollzogen worden ist, nämlich die des Sinnlichen und Geistigen, des Leidenden und Thätigen. Zu einer Geisteserkenntniss, Gotteserkenntniss gelangen wir nur, weil der Geist Gottes unser Wesen durchscheint, sich in uns abspiegelt, weil wir durch ihn persönliche Wesen sind. Nur darum tritt auch in uns Persönlichkeit, Freiheit, Selbstständigkeit hervor. Mit der Höhe des Geistesbewusstseins hängt stets und innig die Erkenntniss des Geistes selbst zusammen. Gott ist uns als Schöpfer von Persönlichkeiten wie Sokrates, Christus, Fenelon erhabener, denn als Schöpfer des Sternenhimmels. Indem wir bekennen, dass der Mensch Gottes Ebenbild in sich trage, behaupten wir, dass

*) Auch Jacobi lässt uns im Dunkeln darüber, wie der Mensch Naturgeschöpf sein, aus der Natur entsprungen sein kann und doch zugleich Vernunftwesen, freies Wesen, ist oder geworden ist. In demselben Dunkel lässt Kant die Frage stehen.

**) Wäre diess von dem vielverspotteten: Credo, quia absurdum, wesentlich verschieden?

ausser diesem vom Theismus unzertrennlichen Anthropomorphismus nur Gottesleugnung oder Fetischismus ist.*) Den Menschen erschaffend theomorphisirte Gott. Nothwendig anthropomorphisirt darum der Mensch.**)

Die Religionen gruppiren sich in Christenthum und Heidenthum, Gottesdienst und Abgötterei. Eine dritte zwischen beiden ist nicht möglich. Jenes ist theistisch, dieses pantheistisch, entsprechend dem Platonismus und Spinozismus. Zwischen beiden besteht fortdauernder Kampf. Die Religion des Christenthums ist Gottesdienst, Tugendübung. Sie lehrt uns durch ein göttliches Leben Gott inne werden, und dass ohne Moralität keine Religion, wie ohne Religiosität kein Frieden Gottes ist. Die Lehre eines fortdauernden Wunders der Wiedergeburt durch höhere Kraft erhebt das Christenthum über allen Vergleich mit den anderen Religionen. Religion ist das Offenbarmachen des Göttlichen im Menschen durch Wort und That. Das Maass der Wiedergeburt liegt ganz in uns. Die Christusthat ist die in die Erscheinung getretene ideale Menschennatur, Christus das hohe Vorbild jedem Menschen. Gottes Wiedergeburt im Menschen ist die Geburt des Sohnes Gottes auf Erden. Sie ist nicht auf einen einmaligen Vorgang beschränkt, die Möglichkeit des Eintritts ist eine unbestimmte. Die Geschichte des Christenthums in dieser Auffassung bildet den Kern der Geschichte der Menschheit. Das Wesentliche aller Religionen, der Geist des Christenthums, ist Gottesfurcht und Tugend, und in ihnen ist der Gottesdienst der Völker repräsentirt. Alle Theologien und Offenbarungsgeschichten, einer Quelle entsprungen, sind daher ihrem inneren Gehalte nach gleich wahr, ihrem äusseren Wesen nach aber gleich fabelhaft und irrgläubig.

Der Mensch erhebt sich über das Thierische durch Weisheit, Güte und Willenskraft. Aus diesen Haupttugenden gehen die andern: Gerechtigkeit, Mässigkeit, Standhaftigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, Wohlthätigkeit, Grossmuth hervor. Der tugendhafte Charakter wird um seiner selbst willen bewahrt. Gott ist die Liebe, und allein um dieser Liebe willen schuf er die Welt. Liebe und Schöpfung sind unzertrennliche Begriffe, ebenso Liebe und Freiheit. Liebe ist im Lebendigen ein zweites höheres Leben, das Leben im Geiste. Liebe, Bewunderung, Ehrfurcht sind die Grund-

---

*) Jacobi's Werke, III, 423. Vgl. Jacobi's Leben, Dichten und Denken von Zirngiebl. S. 268.

**) Ebendaselbst. S. 418.

lagen aller Sittlichkeit. Liebe ist das lebendige Mittelglied zwischen Schöpfer und Geschöpf. Gott, um zu lieben, zu leben, muss gewissermaassen aus sich herausgehen und Mensch werden. Dem Schönen und Guten zu Liebe ist die Welt geschaffen worden. Nicht Grundsätze erheben den Menschen über sich selbst, nur das Herz erhebt ihn über sich. Vor Wem das Gesetz nicht wie ein Gott dasteht, der hat nur einen todten Buchstaben. Was wir Gewissen nennen, das ist die einzige Quelle der Moral, der Ursprung aller Rechte. Im eigentlichen Menscheninstinkt liegt Trieb und Sinn für Tugend verborgen, fussend auf der Vernunft mit ihrem Glauben an den lebendigen Gott. Also ist das religiöse Gefühl Grundlage der Moral, der Tugend, der Menschheit. Die Vernunft ist das wahre Leben unserer Natur, des Geistes Seele, das Band unserer Kräfte, ein Bild der ewigen unwandelbaren Ursache alles Wahren. Der Rang der Tugenden bestimmt sich nach dem Rang der Zwecke, dieser nach der Bestimmung des Menschen, seinem höchsten Ziele. Das höchste Ziel des Menschen kann daher nur die Ehre Gottes sein. Das An-sich-Gute offenbart allein die Vernunft, die in sich den auf Liebe gegründeten Glauben und mit ihm den heiligen Gehorsam — die edelste Kraft des Menschen, die Krone seiner Freiheit entwickelt. Gerecht, tugendhaft, edel, vortrefflich ist, was der gerechte, tugendhafte, edle, vortreffliche Mensch seinem Charakter gemäss ausübt, verrichtet und hervorbringt. Das edle Gemüth ergänzt sie aus sich und erkennt kein höheres Gesetz als seinen bessern Trieb, seinen reinen und höheren Geschmack, oder wie das Kunstgenie durch den Eindruck seiner Werke der Kunst Meister und Gesetze gibt, so das sittliche Genie der Freiheit. Der bessere Mensch strahlt uns sein Bild ins Gemüth. Alle Tugenden sind vor ihren Begriffen und Vorschriften da. Sie erzeugen diese erst.

Wir versagen es uns ungern, auf die geniale, gedankenreiche Rechts- und Staatsphilosophie Jacobi's — seine Aesthetik ist minder bedeutend — näher einzugehen. Sie wetteifert in eigenthümlicher Weise mit der in gewissem Maasse verwandten Kant'schen praktischen Philosophie an Feinsinnigkeit, übertrifft sie aber — zwar nicht an Tiefe, Grösse und Reichthum der Gedanken, wohl aber an Innigkeit und Wärme der Darlegung. Nur diess bemerken wir kurz, dass Jacobi nach seiner ganzen Geistes- und Gesinnungsanlage aus der auf den Vernunftglauben gegründeten Sphäre der Moral das Recht hervorwachsen lässt und daher kein Recht ohne Pflicht, keine Pflicht ohne Recht kennt. Aus diesem Grundgedanken geht seine ganze edle und freisinnige Rechts- und Staatsphilosophie hervor,

die sich mit gleicher Entschiedenheit gegen Willkür, Gesetzlosigkeit, Anarchie, wie gegen Despotismus und Tyrannei wendet.*)

Es muss auffallen, dass Jacobi sich damit begnügt, den Glauben an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele auf dem Grunde des unmittelbaren Gewisswissens der Vernunft von der Persönlichkeit Gottes festgestellt zu haben, ohne nach dem Vordasein der Seele, welches doch von der Monadenlehre nicht trennbar ist, und nach der Daseinsweise derselben nach dem Tode zu fragen. Um so weniger lässt sich Jacobi auf die Frage der Möglichkeit geistiger Einwirkungen aus dem Jenseits ein, vielmehr zeigt er gegen das Eingehen auf dahin einschlägige Fragen unverkennbare Antipathie, während doch Kant diese Frage wenigstens der Untersuchung werth und solche Einwirkungen wenigstens möglich fand, Lessing die Seelenwanderung von Unten nach Oben ausdrücklich lehrte und sogar die Reincarnation annehmbar fand — wie sogar J. G. Fichte —, Herder über das Vor- und Nachleben die eingehendsten Untersuchungen anstellte und ohne Annahme von Einwirkungen der Geister des Jenseits sich gewisse Erscheinungen der Menschheitsgeschichte gar nicht erklären konnte. Es war schon viel, dass Jacobi einmal äusserte, dass er den Somnambulismus weder bejahen noch verneinen könne, da er selber keine Erfahrungen darüber gemacht habe.

Eine erschöpfende Kritik der Jacobi'schen Gefühlsphilosophie mit eingehender Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Platon, Aristoteles, Spinoza, Leibniz, Kant etc. wird bis heute vermisst. Wohl haben Schelling, Hegel, Schleiermacher, Krause, Herbart, Thilo, H. Ritter, Ulrici, Erdmann, Fortlage, Kuno Fischer vieles mehr oder minder Zutreffende beigebracht, aber theils sind sie unvollständig geblieben, theils haben sie den Kern seiner Anschauung in dem Sinn seiner Polemik nicht überall genau richtig getroffen. Krause's Kritik verdient besonders hervorgehoben zu werden. Sie stellt vorzüglich den Jacobi'schen Wirrwarr von Gefühl, Ahnen, Glauben, Wahrnehmen, Schauen, Wissen in's Licht und lässt fast nur ein näheres Eingehen auf Jacobi's cartesianirenden Dualismus, der sich mit seinen monadologischen Vorstellungen nicht gut verträgt, vermissen. Mit Schärfe zeigt Krause, wie sich in diesem hochbegabten Geiste Tiefsinn mit Seichtigkeit, Edelsinn mit Origi-

*) Die bis heute nicht übertroffene Darstellung der praktischen Philosophie Jacobi's findet sich in Zirngiebl's aus umfassendem, nachhaltigem Studium hervorgegangenen Werke: F. H. Jacobi's Leben, Dichten und Denken, S. 292—304.

nalitätssucht wunderlichst mischen. Thilo (Kurze pragmatische Geschichte der neueren Philosophie, S. 244—245) bringt einige treffende Bemerkungen zur Kritik Jacobi's bei. Kuno Fischer schreibt Jacobi als hochverdienstlich zu, mitten in der Aufklärungszeit die Entdeckung des Ursprünglichen gemacht oder doch zu machen versucht zu haben, wenn gleich erst Kant den Punkt getroffen habe, der von Jacobi gesucht worden sei (?). Jacobi behaupte mit unmittelbarer Gewissheit als einen Glaubenssatz, was Kant durch eine tiefsinnige und genaue Untersuchung analysirt und durch eine höhere Logik, als die bisherige, festgestellt habe (?). Nach Harms gehört Jacobi der Philosophie und ihrer Geschichte nur insofern an, als er Polemiker ist, indem er die Möglichkeit einer Philosophie als Wissenschaft bestreite. Seiner Polemik gegen alle systematische Philosophie und ein gegenstandloses Wissen liege aber nicht selbst eine Philosophie zum Grunde, sondern eine persönliche Ueberzeugung, welche Jacobi aus seiner Lebenserfahrung meine gewonnen zu haben. Wenn es nach Jacobi keine Wissenschaft gebe, so gebe es doch Erkenntnisse, deren Gewissheit auf innerer Wahrnehmung sich gründe. Von diesen Gesichtspunkten aus entwirft Harms einen Ueberblick über die Polemik und die persönlichen Ueberzeugungen Jacobi's, und es lässt sich nicht leugnen, dass die Stellung Jacobi's damit in helleres Licht zu treten scheint. Allein Jacobi erklärt doch oft genug seine persönlichen Ueberzeugungen für die wahre Philosophie, die sich auch Andere, wenn nicht Alle, aneignen könnten, wie er ja doch wirklich Schule machte.*) Unseres Wissens hat nur Zirngiebl die Genesis des Jacobi'schen Grundwiderspruchs, als Wahrheit empfundene, gefühlte, wahrgenommene, erschaute und in diesem Sinne erkannte Wahrheit und folglich als wahre Philosophie zu behaupten, was er selber sich herbeiliess, im Verhältniss zu jeder philosophischen Wissenschaftslehre als Nichtphilosophie, ja sogar als Unphilosophie zu bezeichnen, aus seiner Entwickelungs- und Lebensgeschichte genau erklärt und aufgehellt.*) Am Schlusse seines Werkes ergeht sich Zirngiebl über den geschichtlichen Werth der Philosophie Jacobi's eingehend mit scharfsinnigen Gründen, wobei ihn jedoch seine Vorliebe für Schelling verhindert, den Hauptanstoss, den Schelling Jacobi durch seine Leugnung der ewigen Vollkommenheit Gottes,

---

*) Schelling's S. Werke. I, 10, S. 179, 181.

**) Zirngiebl's öfter angeführtes Werk, S. 7 ff. Auf diesen Punkt hatte allerdings schon Schelling flüchtig hingedeutet in seiner Kritik der Jacobi'schen Philosophie.

seine Behauptung der zeitlich fortschreitenden Vervollkommnung Gottes bis zur nach Aeonen zu erreichenden Vollendung, gegeben hatte, richtig zu würdigen. Unter den Kritikern Jacobi's stehen ihm Hegel, Schelling und Baader oben an. Die Kritik Hegel's ist in Hauptpunkten eingreifend. Aber die Kritik Schelling's ist viel bedeutender.*) Schelling und Hegel treffen in der richtigen Behauptung zusammen, dass, was ein Jacobi'scher Glaube für sich ohne das Vermittelnde der Wissenschaft gewähre, unmöglich dem denkenden Geiste genügen könne und nur den Hunger nach Gehaltvollerem (durch Wissenschaft Begründetem, R.) wecke. Im Uebergang zur Besprechung der Kritik Baader's entwickelt Zirngiebl die triftigsten und schlagendsten Gründe gegen Jacobi's Wissenschaftsscheue (S. 348 ff.). Von dem aus Baader's Kritik Mitgetheilten heben wir nur das Eine Durchschlagende aus: „Verstand und Sinne sind nicht gegeneinander, der Verstand ist nicht das reine principium inertiae, und er vernichtet das Einzelne nicht, indem er es dem Einen gliedernd unterordnet. Der Verstand verfährt organisch und mechanisch hiebei. ‚Erklären ist überall nur Enthüllen des Seins.' Je weiter, je tiefer erklärt, je mehr tritt das Sein und Dasein hervor. Darum will auch das Höchste erkannt, nicht bloss geglaubt sein, weil der Glaube ja doch nichts ist als das Erkennen in seiner untersten Stufe, und weil nur durch Erkenntniss, nicht durch Glauben der Subjektivismus und Separatismus überwunden wird. Mit Kopf und Herz gehe ich daran, mir meinen Gott zu erklären. Je klarer die Ansicht, je inniger die Gemeinschaft. Nur das Selbstgemachte, das Unwahre vergeht und verbrennt im Focus des reinen und scharfen Erkennens, das Wahre, das Gold, bleibt oder tritt erst hervor in seiner unsterblichen Reine. ‚Das ist das ewige Leben, dass sie Dich (Gott) erkennen!'**)" —

*) So viel Treffendes Schelling in seinem Denkmal vorgetragen haben mag, so kann es doch wegen Beimengung von Leidenschaftlichem bei Weitem nicht von gleichem Gewicht mit der späteren, leidenschaftslosen und gerechten Kritik erachtet werden, welche Schelling in seinen Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie mit Meisterhand geübt hat. Schelling's S. Werke I. 10, 165—184.

**) Vergl. Baader's S. Werke. I, 32, 78, II, 24, 377, III, 207, VIII, 24, 338, XV, 163—187.

Hier würden die bezüglichen Lehren J. G. Fichte's und Schelling's zu folgen haben, wenn sie nicht schon in den VI. Band der Philos. Schriften (S. 450—472) aufgenommen wären.

6.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

1770–1831.

I.

Hegel's Philosophie hatte in dem dritten Jahrzehnt des laufenden Jahrhunderts bis in das vierte hinein von Berlin aus eine hervorragende, beherrschende Stellung errungen. Bald nach dem 1831 erfolgten Tode Hegel's spaltete sich seine Schule in zwei Flügel, einen rechten und einen linken, zwischen welchen man eine Art Mitte (Centrum) unterschied, später sogar zwei, eine des rechten und eine des linken Flügels — Rosenkranz und Michelet. Die Differenzen beider Flügel concentrirten sich in den Fragen über Persönlichkeit Gottes und individuelle Unsterblichkeit der geistigen Individuen, woran sich dann eine grosse Reihe weiterer Differenzen anschloss, indem jeder der beiden Flügel in eine Menge Nuancirungen auseinanderging. Vor Allem war die Frage, ob im Hegel'schen System jene zwei Fragen bejahend oder verneinend beantwortet worden seien. Darüber waren beide Flügel der Schule einverstanden, dass Hegel's Philosophie Idealismus sei. Die Frage war nur, wie dieser Idealismus zu verstehen sei, ob als persönlichkeitspantheistischer oder ob als rein idealistisch-pantheistischer. Denn rein theistisch konnte er in keinem Falle sein, da die Verwerfung des reinen Schöpfungsbegriffs offenkundig war.

War nun die aus der entgegengesetzten Beantwortung dieser Fragen entsprungene Spaltung der Schule möglich, ohne dass in den Werken Hegel's Veranlassungen gegeben gewesen wären, die zu entgegengesetzten Auffassungen und Auslegungen führen konnten? Diess ist um so weniger zu denken, als die meisten ausser der Hegel'schen Schule stehenden Geschichtschreiber der Philosophie ein Bild der Hegel'schen Lehre entworfen haben, welches weit mehr mit der Auslegung des linken Flügels stimmt, als mit der des rechten Flügels,*) ohne dass sie darum den Lehren

*) Vgl. die Werke über Geschichte der Philosophie von dem ältern Sigwart, E. Reinhold, G. Ritter, Ulrici, Krause, Harms, Fortlage, Ueberweg;

der Vertreter des linken Flügels an sich Wahrheit zuzuschreiben sich genöthigt fanden. Auch der Schreiber dieses Artikels konnte in der Lehre Hegel's nur Panlogismus erblicken, mit welchem weder Persönlichkeit Gottes, noch Unsterblichkeit der geistigen Individuen vereinbar erschien. Weder frühere Schriften von K. Rosenkranz, noch selbst seine Jubelschrift: „Hegel als deutscher Nationalphilosoph" (1870) vermochten ihn von dieser Auffassung abzubringen, um so weniger als die gleichzeitige Schrift Michelet's: „Hegel der unwiderlegte Welt-Philosoph" mit grösster Zuversicht Hegel's Lehre als Panlogismus auffasst, in welchem Alles, was entsteht, zu Grunde gehen muss, um immer wieder von anderen Positionen ersetzt zu werden, die ebenfalls untergehen, so dass Entstehen und Untergehen anfangs-endlos die alleinige Offenbarung des Absoluten ist. Daran wird nichts geändert durch die Behauptung Michelet's, dass das Absolute im Selbstbewusstsein der Menschheit, genauer im absoluten Wissen und Wollen der Wiedergebornen, zur Wirklichkeit komme.*)

Um nun zu entscheiden, ob unsere bisherige Auffassung und Auslegung der Hegel'schen Lehre richtig ist, wollen wir aus den Werken Hegel's selbst die Hauptaussprüche über das Absolute und über die Unsterblichkeit vorführen.**)

In seinem ersten philosophischen Hauptwerke, der Phänomenologie des Geistes (1807)***), erklärt Hegel, dass es nach seiner Einsicht darauf ankomme, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subject aufzufassen. Darin sei die Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspreche, und diess sei der erhabenste Begriff, der der neueren Zeit und ihrer Religion angehöre.†) Dazu gibt Hegel folgende Erläuterung: „Das Geistige allein ist das Wirkliche; es ist das Wesen oder Ansichseiende, das sich Verhaltende und Bestimmte, das Anderssein

---

Karl Biedermann deutet den Ursprung der Spaltung der Hegel'schen Schule kurz an in seinem Werke: Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit, II, 453. Vgl. Michelet: Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie, S. 304. Haym: Hegel und seine Zeit, S. 459, 462.

*) Hegel's Philosophie in wörtlichen Auszügen von C. Frantz und A. Hillert, S. 27—28, 135—136.

**) Vgl. Philosophische Schriften von Franz Hoffmann, Band V, 139—215.

***) Ueber die frühesten Entwicklungsphasen und Entwürfe Hegel's geben Rosenkranz (Leben Hegel's) und R. Haym (Hegel und seine Zeit) die beste Auskunft.

†) S. Werke Hegel's II, 14, 19.

und Fürsichsein und in dieser Bestimmtheit oder seinem Aussersichsein in sich selbst Bleibende, oder es ist an und für sich. Diess Anundfürsichsein aber ist es erst für uns oder an sich, die geistige Substanz. Es muss diess auch für sich selbst, muss das Wissen von dem Geistigen und das Wissen von sich als dem Geiste sein, d. h. es muss der Gegenstand sein, aber ebenso unmittelbar als aufgehobener in sich reflektirter Gegenstand. Er ist für sich nur für uns, insofern sein geistiger Inhalt durch ihn selbst erzeugt ist; insofern er aber auch für sich selbst für sich ist, so ist dieses Selbsterzeugen, der reine Begriff, ihm zugleich das gegenständliche Element, worin er sein Dasein hat; und er ist auf diese Weise in seinem Dasein für sich selbst in sich reflektirter Gegenstand. Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiss, ist die Wissenschaft. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Element erbaut." Weiterhin*) sagt Hegel: „Der Grund des Wissens ist das wissende Allgemeine und in seiner Wahrheit der absolute Geist, der in dem abstrakten reinen Bewusstsein oder dem Denken als solchem nur absolutes Wesen, als Selbstbewusstsein aber das Wissen von sich ist." Ferner: **) „Das Wort der Versöhnung ist der daseiende Geist, der das reine Wissen seiner selbst als allgemeinen Wesens in seinem Gegentheile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden Einzelheit anschaut, — ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist." . . . . „Schon das Bewusstsein wird, insofern es Verstand ist, Bewusstsein des Uebersinnlichen oder Innern des gegenständlichen Daseins. Aber das Uebersinnliche, Ewige . . . ist selbstlos; es ist nur erst das Allgemeine, das noch weit entfernt ist, der sich als Geist wissende Geist zu sein." Schon in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes (S. 23) hatte Hegel erklärt: „Die Bildung . . . . besteht von der Seite des Individuums aus betrachtet darin, dass es diess Vorhandene erwerbe . . . und für sich in Besitz nehme. Diess ist aber von der Seite des allgemeinen Geistes als der Substanz nichts Anderes, als dass diese sich ihr Selbstbewusstsein gibt, ihr Werden und ihre Reflexion in sich hevorbringt. Die Wissenschaft stellt diese bildende Bewegung sowohl in ihrer Ausführlichkeit und Nothwendigkeit, als das, was schon zum Momente und Eigenthum des Geistes herabgesunken ist, in seiner Gestaltung dar. Das Ziel ist die Einsicht des Geistes in das, was Wissen ist. . . . Weil

---

*) Ibid. S. 418.

**) Ibid. S. 506, dann S. 509.

die Substanz des Individuums, weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er in jeder den ganzen Gehalt seiner, dessen sie fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewusstsein über sich erreichen konnte, so kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen; inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil an sich diess vollbracht, der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwungene Unmittelbarkeit, die Gestaltung bereits auf ihre Abbreviatur, auf die einfache Gedankenbestimmung, herabgebracht ist. Schon Gedachtes ist der Inhalt Eigenthum der Substanz.“ Vgl. S. 576–577.

In seiner Logik bezeichnet Hegel die unendliche Idee als das absolute Wissen ihrer selbst.*) Denken, Geist, Selbstbewusstsein sind ihm Bestimmungen der Idee, insofern sie sich selbst zum Gegenstand hat. Die absolute Idee ist ihm allein Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und alle Wahrheit. Als die schlechtbin allgemeine Idee gilt sie ihm für die höchste Kraft, vielmehr als die einzige und absolute Kraft der Vernunft nicht nur, sondern auch als ihr höchster und einziger Trieb, durch sich selbst in Allem sich selbst zu finden und zu erkennen. Bestimmte Hegel das Anfangende als das Unmittelbare, so galt ihm die Unmittelbarkeit des Allgemeinen als dasselbe, was er als das Ansichsein ohne Fürsichsein ausgedrückt hatte. Man kann daher nach ihm (S. 334) sagen, dass mit dem Absoluten aller Anfang gemacht werden müsse, so wie aller Fortgang nur die Darstellung desselben sei, insofern das Ansichseiende der Begriff sei. „Aber darum (fährt Hegel fort), weil es nur erst an sich ist, ist es ebensosehr nicht das Absolute, noch der gesetzte Begriff, auch nicht die Idee: denn diese sind eben diess, dass das Ansichsein nur ein abstraktes, einseitiges Moment ist. Der Fortgang ist daher nicht eine Art von Ueberfluss; er wäre diess, wenn das Anfangende in Wahrheit schon das Absolute wäre; das Fortgehen besteht vielmehr darin, dass das Allgemeine sich selbst bestimmt, und für sich das Allgemeine, d. i. ebensosehr Einzelnes und Subjekt ist. Nur in seiner Vollendung ist es das Absolute.

Die Hegel'sche Dialektik findet alle fest angenommenen Gegensätze, wie Endliches und Unendliches, Einzelnes und Allgemeines an und für sich selbst im Uebergehen.

---

*) Werke Hegel's, V, 243. Dann S. 263, 328, 331.

In seiner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss bezeichnet Hegel die absolute Idee als sich selbst gegenständlich und hiemit — mit Bezug auf Aristoteles — als *νοήσις νοήσεως*.*) Die absolute Freiheit der Idee ist, dass sie in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschliesst, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen.**)

Aus dem Drange, das Absolute als Geist zu begreifen, ist die Weltgeschichte zu begreifen. Der Inhalt der christlichen Religion ist, Gottes Geist zu erkennen zu geben.***)

In der dritten Abtheilung des dritten Theils der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften erklärt Hegel: „Der absolute Geist ist eben so ewig in sich seiende, wie in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität.“ †) Diess drückt Hegel abstrakter auch so aus (468): „Das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geist.“

In seiner Religionsphilosophie bestimmt Hegel, wie in den früheren Werken das Absolute, Gott, als die absolute Substanz, die zugleich Subject ††) ist und damit der absolute Geist.

Religion ist ihm Uebergehen vom endlichen Inhalt zum absoluten, unendlichen, Erhebung zu Gott. Aber Gott ist die Bewegung in sich selbst und nur dadurch allein lebendiger Gott. Diess Bestehen der Endlichkeit muss jedoch nicht festgehalten, aufgehoben werden. Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst. Im Ich als dem sich als endlich aufhebenden kehrt Gott zu sich zurück und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott. . . . . Die Religion ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist. Diess ist nicht bloss ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist, sondern der absolute Geist selbst ist das Sichbeziehende auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes. Hierein fällt sein Bewusstsein, das vorher als Verhältniss bestimmt war. Das Bewusstsein, als solches, ist das endliche Bewusstsein, das Wissen von einem Andern als dem Ich. Die Religion ist auch

*) Werke Hegel's VI, 408.

**) Ibid. S. 413—414.

***) Ibid. VII, 2, 29—30.

†) Ibid. VII, 2, 440. Dann S. 468.

††) Werke Hegel's XI, 90.

Bewusstsein und hat somit das endliche Bewusstsein an ihr, aber als endliches aufgehoben. Denn das Andere, wovon der absolute Geist weiss, ist er selbst, und er ist so erst der absolute Geist, dass er sich weiss. Die Endlichkeit des Bewusstseins tritt ein, indem sich der Geist an sich selbst unterscheidet; aber diess endliche Bewusstsein ist Moment des Geistes selbst, er selbst ist das Sichunterscheiden, das Sichbestimmen, d. h. sich als endliches Bewusstsein setzen. Dadurch ist er aber nur als durch das Bewusstsein oder den endlichen Geist vermittelt, so, dass er sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden. So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes. In der höchsten Idee ist demnach Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst.*)

Als nach einer immer heftiger gewordenen Opposition gegen Hegel im Jahre 1829 die Schrift: „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniss", von C. Fr. Göschel erschienen war, liess Hegel eine Recension derselben in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik erscheinen, in welcher er es willkommen hiess, dass ihr Verfasser die spekulativen Begriffe zur Anerkennung ihrer Uebereinstimmung mit der religiösen Vorstellung herausgearbeitet und die Worte und Zeichen der einen in die Sprache der andern übersetzt habe. Hegel gab den folgenden Worten Göschel's Zustimmung: „Die Welt erkennen kann nichts anderes heissen, als die Wahrheit der Welt, die Wahrheit, in dem für sich Unwahren, erkennen, und diese Wahrheit ist Gott. Ebenso nur wer die Welt erkennt, erkennt auch Gott; wer in dem übersinnlichen Wesen Gottes nicht auch die Natur und die Person Gottes erkennt, der erkennt auch nicht die Uebernatürlichkeit Gottes."**)

Was von Hegel als Subject, Geist in seinen Werken bezeichnet worden war, wird hier ausdrücklich als absolute Persönlichkeit bezeichnet, und zwar als vom Anfang jener Bezeichnung an nicht anders gemeint. In der ausgesprochenen Zustimmung zu allen Hauptgedanken der Aphorismen Göschel's bekennt sich Hegel zu dem Glauben an die Wahrheit des Christenthums, wie

*) Ibid. XI, 200. Vgl. das Folgende bis S. 204. Dann S. 212.

**) Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen, S. 125. Vergl. die Recension Hegel's und seine Werke XVII, 111—148.

es in den evangelischen Lehren ausgeprägt ist, und zugleich zu der Ueberzeugung, dass seine Philosophie in wesentlicher Uebereinstimmung mit den Glaubenslehren der evangelischen Confession stehe. Daher begrüsst er Göschel's Aphorismen als die Morgenröthe des Friedens zwischen der Philosophie und Religion.*) In der folgenden Recension mehrerer gegnerischer Schriften erklärt sich Hegel in übereinstimmender Weise mit dem über Göschel's Schrift Geäusserten.**) Er sagt da (171) ausdrücklich: „In den oben angeführten ‚Aphorismen über Nichtwissen' sind diese Tiefen: Wissen Gottes, Wissen Gottes in sich, Wissen Gottes in mir, Wissen meiner in Gott, denkend behandelt."

Wie Rosenkranz, Conradi, Gabler, Schaller etc. nimmt auch Eduard Erdmann, in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" wie in seiner „Geschichte der gesammten Philosophie", das absolute Subjekt Hegel's im Sinne der absoluten Persönlichkeit, nicht aber als Geist jenseits der Sterne, sondern als Geist in allen Geistern, d. h. als den absoluten Geist, der aus seinem ewigen unwandelbaren Insichsein sich zur Naturwelt entäussert (die Naturwelt aus sich entlässt), aus der Natur und über sie die Geisterwelt hervortreibt, und in ihr zu sich zurückkehrt, und so wie in seinem Insichsein zugleich sich in den zu ihm erhobenen Geistern selbst weiss, wie sie sich in ihm wissen.***)

II.

E. Erdmann leugnet also nicht, dass Hegel in seinen absoluten Gottesbegriff ein pantheistisches Moment oder den Pantheismus als Moment aufgenommen habe, und indem er nicht zutreffend das Gleiche bei Baader voraussetzt, erklärt er sich den Ausspruch Hegel's, in seiner ‚Encycl. d. ph. W.', es würde ihm leicht werden, sich mit B. zu verständigen. Sehr bemerkenswerth ist noch, dass E. Erdmann die Lehre Baader's von der ewigen Natur in Gott bestimmter in die Hegel'sche Gotteslehre aufgenommen wissen will. Es leuchtet nun vor Allem ein, dass Hegel's Lehre keinesfalls reiner

*) Werke Hegel's XVII, 111—148.

**) Ibid. S. 149—228, besonders S. 163, 166, 170 etc., 217. Die weiteren Schriften Göschel's: Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele; Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott etc.; der Mensch nach Leib, Seele und Geist diesseits und jenseits; fanden Hegeln nicht mehr unter den irdisch Lebenden.

**) Geschichte der neueren Philosophie von E. Erdmann III, 2, 834, 835.

Theismus ist. Der reine Theismus denkt Gott als überweltliche dreieinige Persönlichkeit, als ewig in sich vollendeten absoluten Geist und freien Schöpfer der Welt. Diese Lehre ist von Hegel so schlechthin ausgeschlossen, dass ihrer höchstens einmal im Vorübergehen mit der Miene äusserster Geringschätzung gedacht wird. Da Hegel's Lehre nun doch so entschieden monistisch ist, dass jene Spinoza's nicht monistischer sein konnte, so ist sie überhaupt genommen ganz entschieden pantheistisch, mag Hegel sich gegen diese Bezeichnung so viel sträuben, als er nur immer will.*) Aber sie ist nicht realistischer Pantheismus, sondern idealistischer. Folglich kann nur noch die Frage sein, ob sie Persönlichkeits-Pantheismus oder panlogistischer Pantheismus ist. Wäre sie das Erstere, so müsste die Persönlichkeit des Absoluten, Gottes, nicht zwar in der Trennung, aber doch im Unterschiede von der durch ihn gesetzten Welt und seinem Wissen der Welt in Natur- und Geisterwelt ausgesprochen sein. Dafür scheinen einige Momente zu sprechen, wie das behauptete Insichsein des Absoluten, zugleich mit seinem Aussersichsein in der entlassenen Natur und seiner Rückkehr in sich aus der endlichen Geisterwelt. Aber im Grunde streift Hegel nur den Persönlichkeits-Pantheismus, ohne ihn ernstlich festzuhalten nnd auszubilden. Das Grundgerüste seines Systems ist auf den Panlogismus angelegt, dessen höchste Spitze das (ewige) Persönlichwerden des Absoluten in der Menschheit ist. Die wenigen Andeutungen eines Persönlichkeits-Pantheismus tauchen auf und zucken wie verschwindende Blitze durch die Nacht des Panlogismus. Der Inbegriff der logisch-metaphysischen Bestimmungen wird von Hegel nicht als Gedanke des sich selbst bewusstseienden absoluten Geistes vorgeführt, sondern als weltdurchdringende, weltimmanente, man weiss nicht, soll man sagen: ideelle Mächte, oder Gesetze, oder Wesenheiten, die erst im menschlichen Geiste Gedanken werden, von seinem Denken abgesehen also in der Nacht der Unbewusstheit liegen. Allerdings ist in der Logik — gegen Ende — die unendliche Idee als das absolute Wissen ihrer selbst bestimmt, allein das kommt viel zu spät, um Stütze des Persönlichkeits-Pantheismus werden zu können, und überdiess kann eine Idee, unendlich oder endlich, nicht von sich selber wissen. Eine Idee kann nur Gedanke eines sich wissenden Wesens sein. Ent-

*) Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems von J. A. Staudenmaier, S. 27—33. — Speculative Charakteristik und Kritik des Hegel'schen Systems von K. Ph. Fischer, S. 588. Die speculative Idee Gottes von Ulrich Wirth. S. 373.

weder hat Hegel den Persönlichkeits-Pantheismus, wenn auch einmal mit ihm gespielt, doch niemals ernstlich in's Auge gefasst und ernstlich angenommen; oder er hat sich so unbeholfen, verworren, ungeschickt und zweideutig ausgedrückt, dass auch das gerade Gegentheil aus ihm herausgelesen werden konnte, wie nicht bloss der linke Flügel seiner Schule zeigt, sondern auch die grosse Mehrheit der Geschichtsschreiber der Philosophie. Die Connivenz Hegel's zu den Sätzen Göschel's und die Erklärung seiner Rechtgläubigkeit in Bezug der evangelischen Dogmen ist entweder eine zweideutige Accommodation — ein Spiel mit Identität und Unterschiedenheit der gläubigen Vorstellung und dem philosophischen Begriff — oder im besten Falle eine späte Umstimmung seines Gemüthes, nachdem seine panlogistische Philosophie längst fertig war, und was Michelet darüber vorbringt, ist keine Rechtfertigung, sondern misslungene Beschönigung.*) In Wahrheit ist die Hegel'sche Philosophie nichts Anderes, als die Lehre, Gott sei die ewig existirende Menschheit, oder die ewige Menschheit sei Gott, das Selbstbewusstsein Gottes sei das Selbstbewusstsein der Menschheit, welches sich in der Hegel'schen Philosophie zur vollendeten Wirklichkeit gebracht habe. Wem noch der geringste Zweifel übrig bleiben sollte, dass Hegel's Philosophie auf Menschheits- und zunächst auf Selbstvergötterung hinausläuft, nehme zu dem Oben Vorgetragenen noch folgende drei Stellen aus Hegel's Werken hinzu und er wird für immer verständigt sein.

„Die vom Delphi'schen Apollo an die Griechen ergangene Aufforderung zur Selbsterkenntniss hat nicht den Sinn eines von einer fremden Macht äusserlich an den menschlichen Geist gerichteten Gebotes; der zur Selbsterkenntniss treibende Gott ist vielmehr nichts Anderes, als das eigene Gesetz des Geistes. Alles Thun des Geistes ist desshalb nur ein Erfassen seiner selbst, und der Zweck aller wahrhaften Wissenschaft ist nur der, dass der Geist in Allem, was im Himmel und auf Erden ist, sich selbst erkenne. Ein durchaus Anderes ist für den Geist gar nicht vorhanden.“**)

„Dass es nur ein Schein sei, dass der Inhalt oder Gegenstand des Wissens ein nur gegebener sei, da vielmehr durch dessen (dieses Scheines) Aufhebung der Geist sich als das erweise, was er an sich sei, nämlich das absolute Selbstbestimmen, die unend-

*) Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie etc. von Michelet, S. 224.

**) Werke Hegel's VII, 2, S. 4.

liche Negativität des ihm und sich selber Aeusserlichen, das alle Realität aus sich hervorbringende Ideelle. Das Fortschreiten des Geistes hat folglich nur den Sinn, dass jener Schein aufgehoben werde, dass das Wissen sich als die allen Inhalt sich entwickelnde Form bewähre. Weit entfernt also, dass die Thätigkeit des Geistes auf ein blosses Aufnehmen des Gegebenen beschränkt sei, hat man vielmehr dieselbe eine schaffende zu nennen."*)

„Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, dass es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzuthun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen, und es mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewusstseins mit dem absoluten Selbstbewusstsein, das jenem ausser ihm erschienen, hört auf. Das endliche Selbstbewusstsein hat aufgehört, endliches zu sein; und dadurch andererseits das absolute Selbstbewusstsein die Wirklichkeit erhalten, deren es vorher entbehrte. Es ist die ganze bisherige Weltgeschichte überhaupt und die Geschichte der Philosophie insbesondere, welche nur diesen Kampf darstellt und da an ihrem Ziele zu sein scheint, wo diess absolute Selbstbewusstsein, dessen Vorstellung sie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu sein, wo also der Geist als Geist wirklich ist. Denn er ist diess nur, indem er sich selbst als absoluter Geist weiss, und diess weiss er in der Wissenschaft . . . Nur in der Wissenschaft weiss er von sich als absolutem Geist, und diess Wissen allein, der Geist, ist seine wahrhafte Existenz."**)

III.

Fragen wir nun, welche Stellung Hegel sich zu der Unsterblichkeitslehre gegeben habe, so erleichtert uns Göschel die Beantwortung dieser Frage durch Hinweisung auf eine ganze Reihe von Stellen in den Werken Hegel's, die jene Frage betreffen.

Zunächst verneint Hegel die Behauptung, dass die Unterschiede (individuelle Wesen) in den Abgrund des Absoluten zurückgeworfen würden.

---

*) Werke Hegel's VII, 2, S. 295.

**) Werke Hegel's XV, 689—690.

Im Selbstbewusstsein, im Ich, dass sich selbst denkt, offenbart sich, sagt Hegel, die absolute, ewige Natur desselben.

„Die Unsterblichkeit der Seele ist nicht spätere Wirklichkeit, sondern gegenwärtige Qualität; der Geist ist ewig, also desshalb schon gegenwärtig. Durch das Erkennen ist der Mensch unsterblich, denn nur erkennend ist er keine sterbliche, thierische Seele, ist er die freie, reine Seele. Der Uebergang aus dem Aeusseren der Erscheinung in das Innere ist die Gewissheit des Subjects von der unendlichen Wesenhaftigkeit des Subjectes in sich selbst, sich unendlich wissend, sich ewig, unsterblich wissend.

Es ist dem Geist nur um Präsentes (Ewiges) zu thun. Das Verhältniss des Subjektes zu dieser Wahrheit ist, dass das Subject eben zu dieser bewussten Einheit kommt, sich derselben würdigt, sie in sich hervorbringt, erfüllt wird vom göttlichen Geist.

Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur. Erst im Abendlande geht die Freiheit des Selbstbewusstseins auf. Die Seligkeit des Occidents ist daher so bestimmt, dass darin das Subject als solches ausdauere und im Substantiellen beharre. Der einzelne Geist erfasst sein Sein als Allgemeines; die Allgemeinheit ist diese Beziehung auf sich. Diess Beisichsein, diese Persönlichkeit und Unendlichkeit des Ich macht das Sein des Geistes aus: so ist er, und er kann nun nicht anders sein.

Indem das Denken das Allgemeine ist, das sich in sich reflektirt, in sich selbst bei sich selbst zu sein, so ist es diese Identität mit sich: diese aber ist das Unveränderliche, Unvergängliche. Die Seele ist das Sichselbsterhalten im Andern.

Die objektive Bestimmung Brahm's, die Kategorie des reinen Seins, in welches als in das Nichts alles Endlichen die indische Vorstellung alles Besonderen sich auflösen lässt, macht das Erhabene der indischen Religion aus, das jedoch darum noch nicht das Schöne, noch weniger das wahrhaft Wahre ist. Vielmehr ist das reine Sein, um seiner Abstraktion willen, eine endliche Kategorie. Dieses reine Sein, weil es nicht bis zur Bestimmung der unendlichen Subjektivität fortgeführt ist, gibt den indischen Pantheismus.

Dass Platon an die Geschichte des Todes des Sokrates diese Untersuchung geknüpft, hat zu allen Zeiten bewunderungswürdig geschienen. Es scheint nichts passender, als die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit dem, der im Begriff ist, das Leben zu verlassen, in den Mund zu legen, und jene Ueberzeugung durch diese Scene zu beleben, so wie ein solches Sterben gegenseitig durch jene Ueberzeugung. Es ist zugleich zu bemerken, dass das

Passende auch diesen Sinn haben muss, dass es dem Sterbenden erst eigentlich ziemt, mit sich statt mit dem Allgemeinen, mit dieser Gewissheit seiner selbst als eines diesen, als mit der Wahrheit, sich zu beschäftigen.*)

Es ist unerfindlich, warum Göschel nicht auch die folgende Aeusserung Hegel's seiner Recension der Schrift von Schubarth und Carganico (XII, 226) angeführt hat: „Für den Verfasser . . . ist es nicht vorhanden, dass in dieser Philosophie der Geist über alle Kategorien, welche Vergehen, Untergang, Sterben u. s. f. in sich schliessen, erhoben wird, abgesehen von anderen ebenso ausdrücklichen Bestimmungen; er mag die Lehren des Christenthums etwa in der Form des Katechismus erkennen, aber das Philosophische und derselbe Inhalt, wenn er in philosophischer Form ist, existirt nicht für ihn.“

Alle diese Aeusserungen geben keine runde Antwort auf die Frage: ist jedes geistige Individuum unsterblich, oder ist der menschliche Geist überhaupt, die Menschheit als Gattung, unsterblich! Die Angabe, dass die Unterschiede — die individuellen Wesen, die also nur Unterschiede der ewigen Wesenheit des Absoluten sein sollen, — nicht in den Abgrund des Absoluten zurückgeworfen würden (auch nicht die Unterschiede des Natürlichen?), kann auch so verstanden werden, dass es nie an Unterschieden fehlen werde, indem die untergegangenen immer wieder durch andere ersetzt würden. Wenn die Unsterblichkeit der Seele gegenwärtige Qualität, nicht spätere Wirklichkeit sein soll, so ist sie aufgegeben, weil Hegel ein überzeitliches Leben nicht kennt. Hier hat sich Hegel deutlich verrathen. Die individuelle Seele ist ihm nur Erscheinung, die im Sterben gewiss sein kann, dass immer wieder Subjekt sein wird, wenn auch ein anderes, oder andere Subjekte. Das Sichunsterblichwissen ist nur das Wissen, dass immer Seelen sein werden, dass die Menschheit immer sein wird. Es ist dem Geist nur um Präsentes (Ewiges) zu thun, heisst im Sinne Hegel's: wer sich zur Hegel'schen Geistigkeit durchgebildet hat, ist vom Ewigen erfüllt, hat deren genug und bedarf keiner Fortdauer im Jenseits. Die Seligkeit des Occidents ist für Hegel keine Seligkeit im Jenseits, sondern nur ein Beharren im Wahren und Guten, so lange er hienieden lebt. Der einzelne Geist erfasst sein Sein als Allgemeines, bedeutet so viel als er ist eine verschwindende Erscheinungsweise des unvergänglichen Allgemeinen und dieses

*) Ueber die Unterblichkeit der menschlichen Seele von Göschel, S. 263—270, Hegel's Werke II, 608, III, 269, XII, 229, 258, 266, XIII, 117, XIV, 208, 212. Vgl. XVII, 225.

sich besondernde und individualisirende, Personen bildende Allgemeine ist als der allgemeine Begriff der entstehenden und vergehenden Persönlichkeiten, die reine Persönlichkeit zu nennen,*) die selber keineswegs ausser den endlichen Geistern Person ist. Das Allgemeine ist das allein Unveränderliche, Unvergängliche. Die Seele ist das Sichselbsterhalten im Andern, kann wohl nur sagen wollen, die Seele erhält sich im Leibe, so lange sie sich in ihm bethätigen kann.

Der indische Pantheismus ist im occidentalischen nur verändert, nicht überwunden. Daher konnte Schopenhauer aus dem occidentalischen in den orientalischen (indischen) Pantheismus zurückfallen. So oft Hegel auf die individuelle Unsterblichkeit zu sprechen kommt — was nicht sehr oft geschieht, da er dieses Thema zu berühren so viel als möglich vermeidet — gleicht er der Katze, die um den heissen Brei herumgeht. So besonders da, wo er von Platon's Schilderung des Todes des Sokrates spricht. Anstatt hier einmal mit der Farbe herauszugehen, und uns mit klaren Worten zu sagen: die individuelle menschliche Seele ist unsterblich und diess aus diesen und jenen Gründen, findet er es nur recht passend von dem guten Platon, dass er die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit dem sterbenden Sokrates in den Mund gelegt habe. Ebenso weiss er das erstaunlich „Passende“ hervorzuheben, dass Platon dem Sokrates kurz vor dem Tode sich nicht mit dem Allgemeinen, sondern mit der Gewissheit seiner selbst als eines diesen (in Kurzem vergehenden, R.) beschäftigen lässt. Erstaunlich philisterhaft.

Sieht man aber genauer zu, so spricht Hegel (wie neuerlich Teichmüller) Platon die Lehre der individuellen Unsterblichkeit geradezu ab. Denn ihm erhellt (XIV, 214), dass Platon das Wahre der Seele ganz im Allgemeinen erhalte und ihre Wahrheit und ihr Sein nicht in sinnliche Einzelheit setze. Hegel lässt hier Platon lehren, was er, der nicht Pantheist zu sein versichert, selber lehrt. Hegel wollte die Platonisch-Aristotelische Philosophie zur Hebung der christlichen verwenden, schloss aber gerade das aus,

---

*) In diesem Sinne spricht Hegel einigemale von der reinen Persönlichkeit des Absoluten, Gottes, z. B. in der Phänomenologie des Geistes und in der Logik. In diesem Sinne und nur in diesem Sinne lehrt Michelet die Persönlichkeit des Absoluten (in der ewigen Menschheit). Vgl. die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, von Michelet (1842) und sein vierbändiges Werk: Das System der Philosophie als exakter Wissenschaft (1876—1880).

was jene Philosophie mit dem Christenthum Verwandtes besass. Er zeigte sich vielmehr von dem Fichteanisirten Spinozismus beherrscht. Man vergleiche die Darstellung und durchschlagende Kritik der Hegel'schen Philosophie in H. Ulrici's Schrift: „Ueber Princip und Methode der Hegel'schen Philosophie (1841), besonders S. 5—7, 25 ff., 195—215 und desselben Verfasser's Werk: Das Grundprincip der Philosophie I, 674—695. Es dürfte um so interessanter sein, diese Darlegungen Ulrici's mit Baader's Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule etc. (W. IX, 389—436) zu vergleichen, je unabhängiger von B. und je selbständiger jene ausgearbeitet worden sind. S. 207 der ersten Schrift sagt Ulrici richtig: „Indem Hegel behauptet, dass jene Reinigung und Befreiung die Negation sei, durch welche das Endliche als sittliches Selbstbewusstsein seinen Geist zu seiner Wahrheit erhebe, diese Wahrheit aber der absolute Geist (Gott), diese Erhebung Erhebung zu Gott sei, so behauptet er offenbar, dass der endliche Geist in seiner wahrhaften vollkommenen Sittlichkeit die Realität des absoluten Geistes, die Wirklichkeit Gottes selbst sei.“

Wenn Hegel endlich darauf verweist, dass seine Philosophie den Geist über Vergehen, Untergang, Sterben erhoben habe, so wissen wir zur Genüge, dass er dem, was er den allgemeinen Geist nennt, die Unvergänglichkeit und Ewigkeit zuschreibt. Aber wir wollen wissen, ob er mit Bestimmtheit dem individuellen Geist und jedem individuellen Geist die ewige Fortdauer zuerkennt oder nicht. Er versteckt sich wieder hinter den Unterschied der gläubigen Vorstellung und des philosophischen Begriffs und muthet uns zu, zu glauben, dass trotz des Unterschiedes der Katechismuslehre und des philosophischen Begriffs in beiden doch derselbe Inhalt ausgedrückt sei. Dass heisst, Hegel behauptet, es sei derselbe Inhalt, wenn der Katechismus (warum der Katechismus und nicht das Dogma der evangelischen Kirche?) lehrt: die individuelle menschliche Seele ist unsterblich, und wenn die Hegel'sche Philosophie lehrt, der allgemeine Geist ist unsterblich, aber nicht der individuelle. Nur diess ist ihm die „Wahrheit“ der Glaubensvorstellung von der Unsterblichkeit des Geistes. Sapienti sat!

7.

Franz von Baader.

1765—1841.

In der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts durchzog eine gewaltige geistige Gährung alle strebsamen Gemüther in Deutschland. Das Gefühl war allgemein, dass mit gar Vielem aufzuräumen sei, dass Theorie und Praxis zu Besserem und Vollkommenerem sich zu erheben habe und der Ruf nach Abschüttelung veralteter Formen wie nach allseitiger gründlicher Aufklärung erhob sich von allen Seiten. Die ersten Offenbarungen genialer Köpfe in philosophischen und dichterischen Werken wurden mit warmer Theilnahme und Anerkennung aufgenommen und steigerten die verbreitete Erwartung, dass noch Grösseres, Reicheres und Folgenreicheres hervortreten werde. Diese Erwartung ist auch nicht getäuscht worden, nur dass namentlich die begabtesten Philosophen in ihren Werken grösseren Theils weit auseinandergingen und damit zwar die erstaunlichsten und vielseitigsten Anregungen zum intensivsten Nachdenken boten, aber zunächst doch die Ausbildung und Ausbreitung einer einheitlichen Weltanschauung in die Ferne rückten. Mitten in diesem geistigen Gährungsprozess, in welchem pantheistische, deistische, materialistische wie theistische Richtungen durcheinander wogten, fand sich nun der jugendliche Fr. Baader gegen Ende der siebenziger und zu Anfang der achtziger Jahre und weiterhin hineingezogen. Der Materialismus, der von Frankreich her in einige deutsche Kreise eindrang, beirrte Baader niemals, selbst der so viele talentvolle Köpfe verlockende Pantheismus stiess ihn nur ab und nur der Deismus, besonders in der Kantischen Form, beunruhigte ihn auf einige Zeit, wie aus dem Tagebuch zu erkennen ist.*) Von

*) Baader's Sämmtliche Werke, XI. B., S. 1 ff. Vgl. das Vorwort des Spezial-Herausgebers (dieses Bandes) Prof. Dr. E. A. v. Schedmis, pag. XXI, XXVI — XXVIII. Den Höhepunkt des Kantischen Einflusses bezeichnet der im Anfang zum Tagebuch mitgetheilte Bericht über Kant's Umgestaltung der Metaphysik.

allen Philosophen jener Zeit übte keiner grösseren Einfluss auf Baader aus als Kant und allerdings nächst ihm vorübergehend Herder. Aber schon eine ganze Reihe von Aeusserungen in dem sehr reichlich bedachten Tagebuch vom J. 1786 zeigt, dass Baader der sogenannten Aufklärung des verbreiteten Rationalismus nicht folgte, sondern an den Grundlehren des alten und neuen Testamentes festhielt, ohne den dogmatischen Formulirungen derselben unbedingten Werth zuzuschreiben.*) Die Tagebuchaufzeichnungen der Jahre 1787 und 1788 bewegen sich in verwandten Gedanken. Wie fest Baader schon zu dieser Zeit der Ueberzeugung von Gott als dem absoluten sowie vollendeten Geist und Schöpfer der Welt, der Freiheit des Willens und der Unsterblichkeit der menschlichen Individuen huldigte, tritt besonders markirt in der Schlussstelle des Tagebuchs vom Jahre 1788 hervor in den Worten:

„Wenn der Materialist die Zusammensetzung und das Entstehen einer Diagonalkraft aus der Verbindung zweier Seitenkräfte für sich anführt, so vergisst er, dass diese Diagonalkraft kein leibhaftes Ding, sondern ein blosses Phänomenon ist, und ihm liegt (läge) also ob, darzuthun, dass auch das sich in uns bewusstseiende Etwas — Unser Ich — weiter nichts als Phänomen sei. Nun aber können Wir Anderen ausser uns freilich nur Phänomene scheinen und sein, weil ein Phänomen, eine Erscheinung, einen Schauenden oder etwas Schauendes supponirt und ohne dasselbe ein Absurdum ist — und dieses Schauende, Bleibende bin Ich. Meine Existenz ist darum ebenso wenig irgend ein Accidenz oder eine Modifikation oder ein Attributum, als dies bei irgend einem Sein der Fall ist, sondern Substantivum, ein Datum — ein Factum, wie Ihr's nennen wollt. Ich bin ein freies Geschöpf eines freien, ein lebendes Geschöpf eines lebenden, ein liebendes Geschöpf eines liebenden **Gottes.**"

In den folgenden reichlichen Aufzeichnungen des Tagebuchs bis 1793 (inclusive), worin viele eigene geistreiche Gedanken eingeflochten sind, wiewohl ein nicht geringer Theil aus Auszügen aus verschiedenen namhaften Schriftstellern besteht, von denen nur Mathias Claudius, Herder, Francis Bacon, Kant, Pfenninger, W. Godwin, Saint-Martin, J. J. Rousseau, A. Smith, Jacobi genannt sein mögen, wurde, wie auch später zu keiner Zeit, vom idealen Dreigestirn: Gott als Urgeist und Weltschöpfer, Freiheit und

*) Man vergl. besonders folgende Stellen des Tagebuchs im XI. Bande der S. Werke Baader's: S. 3, 6, 7, 19, 24, 31, 36, 39, 41, 42, 47, 59, 62—64, 76, 88 ff., 104, 108, 113 ff., 115—120.

Zurechnungsfähigkeit des Willens und individuelle Unsterblichkeit auch nicht das Mindeste geopfert.

Ueber die Unsterblichkeitslehre bringt Baader von S. 335 bis 356 des Tagebuchs bemerkenswerthe Gesichtspunkte bei, die, wie die Idee der Vollendung, erst später weiter ausgebildet worden sind. Von dieser Grundlage aus, in welcher er mit Kant immer noch mehr gemein hatte, als mit dessen Nachfolgern, Fichte, Schelling und Hegel einerseits sowie mit Herbart und Beneke andererseits, wurde von Baader in allen folgenden Schriften der Pantheismus gleichwie die Behauptung der Vielheit absoluter Wesenheiten verworfen. So äussert Baader bereits in den Beiträgen zur Elementar-Physiologie (1797), es sei nur crasser Pantheismus und Spinozismus, nach welchem der Schöpfer als Centrum in der Explosion seiner Creaturen ganz eigentlich auf- und darauf gehe, wo also das Eine und das Einzelne (Gott und die Creatur) sich im Nothkampfe um ihre Existenz feindlich gegenüberständen, folglich die werkthätige Verleugnung dieser Einheit dem Einzelnen erste Selbsterhaltungspflicht — oberster Grundsatz seiner reinen d. h. gott-losen Moral — sein müsste *)

Schon im Anhang zur Elementar-Physiologie berührt Baader Schelling's Schrift: Vom Ich als Princip der Philosophie, einen Hauptsatz dieser Schrift in seinem Sinne erläuternd, noch näher aber trat er in der folgenden kleinen Schrift: Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur, Schelling nach der Seite des Dynamischen seiner Naturphilosophie entgegen der Corpuscular-Atomistik d. h. der Atomistik des Materialismus. Er bewillkommte dankbar die Schrift Schelling's von der Weltseele und stund nicht an, dieselbe, besonders mit Bezug auf den Abschnitt „über den Ursprung des allgemeinen Organismus“ ein Meisterwerk zu nennen.**) Mag dieses Lob nach heutigen Begriffen übertrieben sein, so unterliegt für uns doch keinem Zweifel, dass der Versuch, dem Materialismus eine dynamische Naturphilosophie entgegenzustellen, schon an sich verdienstlich war und insofern wenigstens das Lob Baader's verdiente, welches er insoweit auch später bestätigt hat. Aber es lag dem Letzteren vollkommen fern, damit auch den Pantheismus Schelling's anzunehmen. Dass er sich an dieser Stelle nicht ausdrücklich gegen diese Auslegung verwahrte, wurde für lange Zeit verhängnissvoll für die richtige Auffassung seiner philo-

*) S. Werke Baader's III, 223.

**) Ebendaselbst III, 239, 249, 263. — Schelling's S. Werke I, 2, 347. bes. S. 491 ff.

sophischen Schriften, indem die in diesem Punkt gezeigte Oberflächlichkeit des grössten Theils seiner philosophirenden Zeitgegenossen ihn hartnäckig und unbelehrbar wegen der Verwandtschaft mit der dynamischen Naturphilosophie in die Schelling'sche Schule einreihten, ohne zu berücksichtigen, dass Verwandtschaft mit einer Seite der Schelling'schen Philosophie noch lange nicht Identität mit ihr war und, was die Hauptsache, die Naturphilosophie Baader's entschieden auf theistischer Basis ruhte und mit dem Pantheismus Schelling's niemals Gemeinschaft hatte. Diess geht auch evident aus dem Schlusse der nicht viel später geschriebenen Abhandlung: Ueber den Begriff der dynamischen Bewegung im Gegensatz der mechanischen hervor, worin sichtlich gegen den Pantheismus Schelling's und Oken's in scharfem Tone gesagt ist: „Er (der irdische Mensch) braucht aber auch hiezu (zur Aufhebung seiner Ausgeschiedenheit von seiner höheren Mutterregion und Heimath, zur Erlangung seiner vollendeten Einigung mit Gott) nicht etwa seine Individualität, Existenz und Persönlichkeit aufzugeben, und als ob d i e s e, d. h. sein Creaturgewordensein die Sünde wäre, seinem Gott zum Opfer darzubringen, damit dieser grässliche Gott oder Ungott, gleichviel ob in Zorn oder in Liebe, seine Creatur wieder aufspeise, sondern das Opfer, das von ihm gefordert wird, ist nur: die ihn doch selbst stets nur peinigende Entzündung seiner Ichheit, seine Selbstsucht, nicht seine Selbstheit, als Dieselbigkeit oder seine Creatürlichkeit, und die Selbstverleugnung, die von ihm gefordert wird, ist nur Zurücknahme eigener Lüge.*)" Mehrere Neuere sind denn auch, sei es nach Kenntnissnahme der Nachweisungen der Jünger Baader's, sei es der Originaltexte selbst von jener falschen Auffassung Baader's zurückgekommen, z. B. E. Erdmann, Gustav Biedermann, Julius Baumann, Friedrich Ueberweg und Max Heinze (Grundriss der Geschichte der Philosophie, fünfte Auflage III, 287—289), nach welchen letzteren Baader auf die Ausbildung von Schelling's Naturphilosophie einen nicht unbeträchtlichen, auf die der Schellingschen Theosophie einen wesentlich mitbestimmenden Einfluss ge-

---

*) Sämmtliche Werke Baader's III, 285. Denselben Grundgedanken spricht Baader aus: Werke II, 460 und insbesondere gegen Blasche Werke VII, 171, gegen Hegel S. 185, 187, 188. Man vergleiche auch: „Ueber das Leben Jesu von Strauss" Werke VII, 259—270. Auf Blasche's Irrungen kommt Baader in seinen Vorlesungen über spek. Dogmatik zurück (S. Werke VIII, 144) und zwar indem er Blasche's Irrthum auf Schelling's Irrlehre von der Schöpfung als Abfall der göttlichen Idee von sich selber zurückführt.

wonnen habe, von welcher Behauptung jedoch die glänzendste Darstellung der letzteren von Constantin Frantz, sowie überhaupt von Baader keinerlei Notiz genommen hat.*) Windelband wird im zweiten Bande seiner Geschichte der neueren Philosophie mit einem so bedeutenden Forscher wie Fr. Baader mit netto 28 Zeilen vollkommen fertig (S. 342)! Anstatt dem Leser die Ueberzeugung beizubringen, dass er wenigstens für die wenigen Angaben über Baader's Lehren aus dessen Werken selbst geschöpft habe, stellt er die unrichtige Behauptung auf, dass nur die Fermenta cognitionis und die Vorlesungen über spekulative Dogmatik Zusammenhängendes über seine Lehre enthielten, „welche man am Besten aus den Schriften seines unermüdlichen Anhängers Franz Hoffmann und besonders aus dessen „Spekulative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes“ (Amberg 1835) kennen lernt.“ Seit wann ist es dem Geschichtschreiber der Philosophie erlaubt, anstatt aus den Werken eines darzustellenden bedeutenden Philosophen selbst zu schöpfen und es erkennbar zu machen, dass er dies wirklich nicht bloss sporadisch gethan habe, auf die Schriften eines Jüngers hinzuweisen und noch dazu, ohne diese einer näheren Bezeichnung zu würdigen mit Ausnahme einer ganz kleinen von nicht ganz vier Bogen, welche lediglich von Gott handelt und aus welcher also die Gesammtlehre Baader's nicht einmal en miniture entnommen werden kann. Warum hat Windelband, wenn er nun einmal doch, d. h. wider seine eigentliche Aufgabe, auf Schriften eines Jüngers sich beziehen wollte, nicht lieber die beiden Schriften genannt: 1. Die Weltalter: Lichtstrahlen aus Baader's Werken von Prof. Dr. Franz Hoffmann. Erlangen, E. Besold 1868, 2. Grundzüge der Societätsphilosophie: Ideen über Recht, Staat, Gesellschaft und Kirche von Franz v. Baader. Mit Anmerkungen und Erläuterungen von Prof. Dr. Fr. Hoffmann. Zweite verbesserte und erweiterte Auflage. Würzburg, Stuber, 1865. Beide Schriften verhalten sich wie theoretische und praktische Philosophie und enthalten einen weit genug angelegten Umriss der gesammten Philosophie Baader's. Die Vorstellung einer Selbsterlösung der Gottheit von ihrem dunkeln Urwesen mag wohl

---

*) Schelling's positive Philosophie etc. etc. von Constantin Frantz, 3 Thle. Cöthen, P. Schettler, 1879—1880.

**) Im 4. Hefte der Vorlesungen über sp. Dogmatik (Werke IX, 22) verwahrt sich Baader energisch gegen die Vereinerleihung seiner Lehre mit der Schelling'schen panth. Alleinslehre, ohne die Richtung derselben (S. 38) gegen den Materialismus zu verkennen.

Schelling, sie kann aber nicht, wie Windelband meint, Baader zugeschrieben werden.*)

Aus Baader's Schrift: Ueber den Begriff der Zeit (1818) ist hervorzuheben, dass hier der Begriff der Ewigkeit scharf von dem der Zeit unterschieden wird, indem jedes Zeitlichsein als arrêt (Suspension) des Immerseins aufgefasst wird, wie jedes Räumlichsein als Suspension des Ueberallseins. Jedes erschaffene Leben unterliegt der Gefahr der Entartung, des Falles, des Verderbnisses. Mehrere unserer neuern Philosophen scheinen keinen Begriff von dieser Gefahr des Lebens zu haben, weil sie eigentlich in dem Aufhören (im Tode) des Lebens — welches immer in seiner Latenz hätte bleiben und ruhen sollen — seinen Anfang suchen, indem sie nicht selbst ihre Lebensfackel anzünden wollen am himmlischen (höheren, zeugenden) Feuer, sondern an dem unterirdischen und zerstörenden Feuer. Sie sind von dem Wahne befangen, aus dem Tode das Leben, aus dem zehrenden Feuer das zeugende, nährende erklären zu können. Aus eben diesem Grundirrthum, d. h. der Vergötterung oder Verewigung der Scheinzeit geht der Gedanke hervor, den Beweis der Unsterblichkeit der Seele auf seine Fähigkeit zu unendlicher Vervollkommnung zu gründen, so dass diese arme Seele, gejagt wie der ewige Jude, durch ihre Vervollkommnungsfähigkeit in alle Ewigkeit fort die Strafe des Tantalus erdulden müsste, ohne jemals sich einer vollendeten Existenz und Seligkeit erfreuen zu können. Kant ist in seinen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele über diesen Gedanken nicht hinausgekommen. Uebrigens gibt es keinen andern Weg, dem Menschen die Unsterblichkeit seines Daseins zu beweisen, als ihn zu vermögen, das wahre Leben in sich zu entwickeln. Denn von dem Augenblicke an, da dieses Leben Triebkraft in ihm gewänne, würde es auch ebenso unmöglich sein, ihm einen Zweifel an seiner Unsterblichkeit, d. h. der vollen Verwirklichung dieses Lebens beizubringen.**)

Die „Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens (1820) sind ihrem gesammten Inhalte nach antipantheistisch.***) In den sechs Heften der Fermenta cognitionis (1822—25)

---

*) Gegen einen finstern (zeitlich zu überwindenden) Grund in Gott spricht sich Baader öfter aus (z. B. S. Werke II, 466), nicht freilich eben so gegen einen ewig geschehenden Unterordnungsakt der ewigen göttlichen Natur unter den Geist Gottes. Diese tiefsinnige, von Baader, wie sich zeigen wird, festbegründete Lehre muss erst verstanden werden, ehe sie beurtheilt wird.

**) S. Werke Baader's II, 72, 74—75. Vergl. II, 230, VIII, 263.

***) S. Werke II, 95—124.

wurde wiederholt der Pantheismus abgewiesen. Die Vorführung einiger Hauptstellen daraus mag genügen, wobei nicht übersehen werden darf, dass im Sinne Baader's stets die Unsterblichkeitsleugnung mit abgewiesen ist.

Gleich im ersten Hefte der Fermenta cognitionis wird gesagt: „Nicht klar genug scheint man noch zu unseren Zeiten zu bemerken, dass der Grundirrthum des Pantheismus eigentlich in der Vermengung des in sich und insofern über Natur seienden Gottes mit seinem durch diese — erst ewige und dann auch zeitliche — Natur Offenbarsein oder Sichaussprechen besteht.“ Baader verweist auch auf die Opposition J. Böhme's gegen seine Zeitgenossen Stiefel und Meth., die mit mehreren Mystikern Gott und Welt identificirten und Alles und Jedes Gott sein und wirken liessen. Daher lautet es sehr befremdend, wenn v. Hellenbach in seinem Tagebuch eines Philosophen J. Böhme zu den Pantheisten rechnet. Gegen Leibniz sagt Baader: „Nicht unmittelbar aus der Einheit (Monas) kommt die Creatur als Monade, wie Leibniz meinte, durch eine Coruscation oder Emanation (L. sagt: Effulguration), welche keine Schöpfung, und womit die Creatur, wie der Pantheist will, einwesig mit Gott wäre, sondern aus dem, was man die Aeusserlichkeit Gottes nennen muss, d. h. aus seiner Herrlichkeit, deren Begriff die obschon unauflösbare Mehrheit von Potenzen, Principien und Kräften in sich schliesst. Das Wie unseres Entstehens bleibt uns darum doch ewig verborgen, worüber Baader sagt: „Dieses ewige Geheimniss des Wie unseres Entstehens und Fortbestehens ist eben die Basis unserer Bewunderung Gottes und unserer ehrfurchtvollen Unterwerfung unter Ihn, als unseren Schöpfer und Erhalter.“ Dasselbe besagt die Aeusserung: „Eine intelligente Creatur, die kein Höheres, keinen Gott, über sich anerkennt, wird auch im Gebrauch ihres Erkenntnissvermögens nichts mehr frei bewundern, im Gebrauch ihres Willens nichts mehr verehren (adoriren) und in jenem ihres ausübenden Vermögens von keiner freien Unterwerfung mehr wissen wollen.“ Im 6. Hefte der Ferm. cogn. nimmt Baader J. Böhme in Schutz gegen die Anklage, einen nur weltimmanenten Gott und hiemit die Identität Gottes und der Welt gelehrt zu haben mit den Worten: „Wenn sich die neuere Philosophie mehr oder minder zum Pantheismus und Spinozismus neigt, so hält dagegen J. Böhme den Begriff eines supramundanen Gottes fest, d. i. jenen (Begriff) der ewigen Nichtconfundirbarkeit des Schöpfers mit dem Geschöpfe, somit auch jenen der Nichtvereinerleiung der göttlichen mit der menschlichen Natur im Erlöser. Sowie J. Böhme gegen einzelne

christliche Pantheisten unter den Mystikern seiner Zeit mit derselben Klarheit nachwies, dass man das Wiedertheilhaftwerden an der göttlichen Natur durch den Erlöser nicht mit einem zum Theile des Letzteren Werden zu vermengen hat.“ Wie hoch Baader J. Böhme stellt, zeigt folgender Passus: „Ganz entgegengesetzt, weil ganz christlich, ist J. Böhme's Doctrin allen neuern autonomischen, d. h. den Lehren der Selbstgesetzgebung und des Sichselbersetzens, und dieser Schuster behauptet dagegen, dass des Menschen erste Funktion sei, sich nicht zu setzen, sondern in Gott sich aufzuheben und nur in und durch diese Bejahung Gottes das Bejaht- und Ausgesprochen- oder Gesetzt - Werden seiner selbst von und in Gott zu erwarten. Wie darum jene neueren Doktrinen mehr oder minder entweder dem heidnischen Geiste der Hoffart, des Stolzes und des Ungehorsams oder auch der Niederträchtigkeit fröhnen, so athmet dagegen J. Böhme's Philosophie keinen andern Geist als jenen der Demuth, der Selbstverleugnung und des Gehorsams nach Oben, welcher sich indess eben hiemit als der Geist der Erhabenheit, Herrlichkeit und der Autorität nach Unten erweiset.“ Es fehlt übrigens nicht an Aeusserungen Baader's, die trotz so vieler theistischer Erklärungen ihm den Vorwurf des Persönlichkeits - Pantheismus zugezogen haben. In § 6 des VI. Heftes der Ferm. cogn. heisst es: „Wenn man sagt: dass Gott alle Dinge, die er hervorbringt, ist, so will man hiemit nur sagen, dass alles von Gott Hervorgebrachte keine mit Gott gleiche, von ihm unabhängige Selbständigkeit hat, oder dass Gott keinen Gott, sondern nur sein Bild hervorbringt, sich so wenig numerisch fortpflanzend als numerisch theilend. Indem also Spinoza die Alleinigkeit der Substanz — dass nur Eine absolute Substanz sei — behauptete, sprach er eine ewige Wahrheit aus oder sprach dieser nur nach, was sie (Exod. 3, 14) von sich sagte: Sic dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos. Dagegen fehlte dem Spinoza der Begriff der secundären oder abhängigen Substantialität, und er vermengte das Theilnehmen der Letzteren an der absoluten Substanz sofort und im abstrakten Sinne mit einem numerischen Theilsein von derselben. Wenn aber jedes einzelne von Gott Hervorgebrachte unselbständig (im absoluten Sinne) ist, so sieht man leicht ein, dass eine Allheit solcher Unselbständigkeiten kein Selbständiges machen, und dass umgekehrt ein Selbständiges sich im Unselbständigen nicht aufheben — in sich auf- oder darauf gehen — kann, und nichts scheint darum lächerlicher, als den pantheistischen Welt- und Gottes-Begriff der Identität Gottes und der Welt oder beider Homousie, welche der Gebrauch des Wortes

modus bei Spinoza ausspricht — uns als das Resultat tiefster Speculation anpreisen zu hören. Wie wahr und klar sprach sich dagegen schon längst (vor Spinoza) Meister Eckart über diesen Gegenstand aus, indem er sagte: „Weil Gott frei ist und ledig von allen Dingen, ist Er alle Dinge.“ Nachdem Baader noch andere tiefsinnige Aeusserungen des Meister Eckart vorgeführt hat, welche die individuelle Unterschiedenheit der in der Vollendung in Gott geeinigten geistigen Wesen betonen, fährt er also fort: „Sonst (anderwärts) sagt derselbe Meister Eckart bei solchen höheren Doktrinen: dass grobe Leute selber glauben müssen (sollen), den Erleuchteten aber sie zu wissen seien“, sohin vor Allen, sollte man meinen, den Theologen. Und doch hat erst kürzlich ein Theologe sich keinen Gewissensskrupel darüber gemacht, diesen Eckart sowie den Tauler, J. Böhme etc. für Pantheisten zu erklären, welches Schicksal ohne Zweifel auch dem h. Paulus bevorsteht wegen seiner Behauptung, dass Gott Alles in Allem sein wird. Doch so hat, sagt Eckart, das blosse Wesen der Gottheit das blosse Wesen des (Menschen-) Geistes von ihm selber dermassen an sich aufgezogen und sich gleich gemacht, dass da nichts erscheint denn ein einig Wesen, obschon doch zwei Wesen da sind. — Wie kann man also dem M. Eckart vorwerfen, dass er die Homousie Gottes mit dem Geschöpf gelehrt habe?“

Tiefer in Sinn und Geist der Unsterblichkeitslehren Baader's dringt man ein, wenn man folgende Aeusserungen nicht ausser Acht lässt:

„Wenn man dem Streit unserer Rationalisten, die sich auch Naturalisten nennen, mit ihren Gegnern zuhört, so sollte man vorerst meinen, das Verderbliche und Schlechte dieses Rationalismus bestehe darin, dass er zu vernünftig sei und von der Vernunft, namentlich in Dingen, in welchen man, wie gesagt wird, nicht genug von solcher Gebrauch machen könne, im Gegentheil zu viel Gebrauch mache. Sieht man indess der Sache näher auf den Grund, so zeigt es sich, dass umgekehrt beide Parteien von der Vernunft in der That zu wenig Gebrauch machen, und dass selbst der Missbrauch der Vernunft, welchen man den Rationalisten mit Recht zum Vorwurf macht, seine Hauptstärke lediglich in dem zu geringen oder dem Nichtgebrauch der Vernunft — von Seite ihrer Gegner — hat. Es zeigt sich, dass, sowie diese Rationalisten in ihren Räsonnements bis zum Ueberfluss irrational, dieselben auch keineswegs, wie sie sagen, Rationalisten sind, indem ihr vorgegebener Rationalismus doch nur ein Materialismus in einer andern Auflage ist. Wesswegen man denn auch diesem Pseudo-Rationalismus das Concept nur damit verrücken

und ihm die in allen Zweigen des menschlichen Wissens und Thuns usurpirte Herrschaft nicht anders entreissen kann, als durch die wissenschaftliche Begründung und Gegenaufstellung eines wahrhaften Rationalismus und Naturalismus. Was nun letzteren Zweck betrifft, so ist es in der That hohe Zeit und sehr an der Zeit, die Erkenntniss der Menschen von jener Bornirtheit und jenen Banden frei zu machen, in welchen dieselbe ein allgemein noch herrschender physikalischer Irrthum festhält. Ein Irrthum, welchen Schelling's Naturphilosophie bekanntlich nur noch fester gemacht hat und welcher darin besteht, dass man Natur und Materie für völlig einerlei und dasselbe achtet, hiemit aber die Einsicht sich unmöglich macht, dass die Natur, indem sie materiell producirt und sich als Materie corporisirt, keineswegs in ihrer freien, integren, eigentlich natürlichen Seins- und Produktionsweise sich befindet, in dieser materiellen Leiblichkeit also nicht zu ihrer Vollendung oder wahrhaften Leiblichkeit und integren Natürlichkeit kommt, sondern in ihrer Produktion und Manifestation unter einem Zwangsgesetze steht, nach dessen Befreiung sie seufzt. So dass also diese Materie nicht, wie Rationalisten und Naturphilosophen behaupten, die alleinige, primitive und constitutive Produktions- und Manifestationsweise der Natur, die materielle Leiblichkeit oder Natürlichkeit nicht die alleinige, folglich auch nicht die ewige ist, woraus folgt, dass man darum noch kein Naturkundiger, wenn man ein Materiekundiger ist. Das Wort „Materie" wird hier im engern Sinne als die irdische vierelementische Leiblichkeit und Begreiflichkeit bezeichnend genommen, nicht aber in jenem allgemeinen Sinne, in welchem man bisweilen alle Leiblichkeit hierunter versteht, wogegen wir aber das Wort „Natur" im allgemeinen Sinne als materielle wie als immaterielle Natur nehmen. So lange indess die Physik das Sein eines kräftigeren subtileren Leibes in einem unkräftigeren (solidum in solido) mit dem Sein des Geistes im Leibe vermengt, bleibt dieselbe im Dunkeln, womit auch der Schriftausdruck eines immateriellen Leibes geradezu Lügen gestraft wird. Das Paulinische Corpus spiritale spricht einen geistigen Leib aus, nicht den Geist eines Leibes. In demselben Sinne muss man eine geistige Seele von einer nicht geistigen unterscheiden, welche Paulus dem bloss psychischen Menschen zuschreibt. Die Religion lehrt nun, dass unsere irdischen Leiber keine wahrhaftigen — beständigen — sind, dass sie aber den Keim zu solchen Leibern bereits in sich haben. Wie aber Paulus die Sternenleiber oder Substanzen in dieser Welt von den irdischen unterscheidet, so hat man Ursache, die Engelleiber von den künftigen Auferstehungsleibern der Menschen zu

unterscheiden. Man spricht nun zwar von der Unsterblichkeit (Fortdauer) der Seele, nicht aber auch von der Fortdauer des Leibes, obschon Paulus die Auferstehung des Leibes eine Verwandlung desselben nennt, und obgleich die Seele nicht minder als der Leib in der materiellen Region verschwindet und ihre Verwandlung leidet. Man würde daher besser von der Unsterblichkeit des ganzen Menschen reden. Die Fortdauer des Leibes fand man nur darum bisher völlig unbegreiflich, weil man nicht bedachte, dass das individuelle physische Princip dasselbe bleiben kann, wenn es schon seine verwesliche Elementarhülle ablegt, dagegen aber ein anderes von unzerstörbaren Elementen anzieht.*) Wenn es in der Schrift heisst, dass die Menschen — hinsichtlich ihrer Geschlechtsdifferenz — wie die Engel sein werden, so ist hiemit nicht gesagt, dass sie aufhören, Menschen zu sein, und dass sie zu Engeln werden. Der letztere, die Auferstehung leugnende Irrthum will sich dermalen bei den Swedenborgianern wieder geltend machen. Die Confusion der engelischen und der menschlichen Natur verträgt sich aber so wenig mit der Religionsdoctrin, als jene der himmlischen und der irdischen Naturen.

In dem Sendschreiben über den christlichen Begriff der Unsterblichkeit etc. lässt sich Baader also vernehmen: „Seitdem der grosse Abgeschiedene (Jesus Christus) durch einen gewaltsamen Tod (Opfertod) den Menschen entrissen ward und der Riss oder die Wunde offen blieb und das Blut fliessend, damit uns die Gemeinschaft unseres Herzblutes mit dem seinen offen bliebe, seitdem gilt dasselbe im Partiellen für jeden durch den Tod uns entrissenen Geliebten. Wir gehen alle in dieser Hinsicht durch das Zeitleben wie mit offenen Wunden Behaftete. . . . Durch die Menschwerdung ist Christus mit dem Menschengeschlechte nach Fleisch und Blut verwandt worden. Diese wachsthümliche Coalescenz wurde durch den Tod zwar zerrissen, aber durch die Verklärung seines (Christi) Leibes gewann der Coalescenztrieb eine höhere Virtualität, in Folge dessen Ch. sagte, dass er aufgehoben (erhoben) seiend alle Menschen zu sich ziehen werde, so dass sein auferstandener Leib gleichsam als Ferment, Tinktur, Initium substantiae novae seu renovatae nach dem A. Paulus seitdem fortwirkt und seine sich assimilirende, wachsthümliche, sich einverleibende Macht, nun auf alle Menschen, welche ihr Herzblut (Seele) derselben öffnen und offen halten, gleich einer Infektion zum Leben äussert. Zu bedauern nnd zu rügen ist es nun, dass ein beinahe allgemein eingerissenes Missverständniss der ersten

*) Baader's S. Werke III, 289—291 und 313.

Principien der christlichen Doktrin jenes erfreuliche Morgenlicht wieder verdüstert hat, welches das Christenthum bei seinem Eintritt in die Todesgrüfte warf. Denn es belehrte uns darüber, dass und wie der Mensch durch seinen Abfall von Gott einer dissolublen Union seiner Lebenselemente (seiner Seele und seines Leibes) zwar preisgegeben und hiemit der Macht des Todes unterworfen wurde, dass und wie aber der Gesalbte, der Erretter von der Auflösung und Auflöslichkeit des Lebens, durch die Menschwerdung derselben Auflösung sich untergebend die Macht und Gewalt des Todes über die Menschen gebrochen hat, so dass fortan die Entleibtheit der Seele ihrer Läuterung (Reinigung) dienen kann und soll, so wie die gleichfalls nur zeitliche Entseeltheit des Leibes seiner Verwandlung zum Auferstehungsleib. Wenn dagegen die meisten der Naturphilosophie (Schelling's) huldigenden Physiologen den Tod der Individuen für ganz natürlich ausgeben, weil die Species mit ihren Formen nicht anders als durch den Wechsel (Tod) der Individuen sich als Substanz erhalten könne, so behaupten sie etwas, das sie nicht erweisen können, indem nicht abzusehen ist, warum die (hypostasirte) Species sich nicht einfacher durch Erhaltung (Erneuerung) derselben Individuen selber erhalten könnte. Von dem oben entwickelten ältesten und christlichen Begriffe des Todes nehmen nun aber die Neologen seit geraumer Zeit — zum Theil mit den Swedenborgianern — völlig Umgang und sprechen höchstens nur von einer Fortdauer der leiblich gewordenen Seele. Der h. Schrift ist jene schlechte Vorstellung des Leibes und der Seele als zweier Bestandstücke einer Composition durchaus fremd und sie anerkennt ihre ewige Untrennbarkeit, ihr im Grunde Einssein, so sehr, dass z. B. Paulus (an die Römer) selbst bei jenen Menschen, welche das Gute und Gerechte in ihrer Seele bereits wollen, die aber leiblich noch dem Geiste der Sünde unterworfen sind, das Unvermögen statuirt — sich selber überlassen — ihren guten Willen effektiv zu machen und dem Vollbringen der Sünde Einhalt zu thun, indem sie es auf solche Weise doch nur zu einer blossen velléité des Guten zu bringen vermögen. Wenn auch Paulus von einer Befreiung von dieser Leibeigenheit spricht, so spricht er doch ausdrücklich von einer Erlösung — Entsündigung und also Rechtfertigung oder Zurechtbringung — desselben Leibes, und nicht von einer Erlösung der Seele vom Leibe. Daraus müssen wir schliessen, dass allgemein Leib und Seele, sowohl in Betreff ihrer Sündhaftigkeit als ihrer Rechtfertigung, in solidum mit einander verbunden sind und bleiben. Dieselbe solidäre Verbindung muss sich sowohl im täglichen (nächtlichen) Schlafe als im Todesschlafe

fortsetzen und die völlige Entsündigung beider kann nur im Todesschlafe vollendet werden, wenngleich sie bereits im irdischen Leben beginnen muss. Durch den Eintritt des Fürsten des Lebens als des Verstorbenen und Lebenden (Apostelgeschichte 25, 19) sowohl in den Hades als in die Stätte der Verwesung und Umwandlung ist die Gemeinschaft des Lebens (des Rapports) der im Sonnenreiche Lebenden mit den Abgeschiedenen ungleich offener und wirksamer — weil rectifieirt — worden, als sie (er) bis dahin war. Diese Einsicht ging den Protestanten bis vor Kurzem verloren und wurde den Katholiken unverständlich gemacht, weil beiden die Einsicht in die Wechsclaktion der Seele, des Geistes und des Leibes und somit in die in den ersten Zeiten des Christenthums so bedeutend wirksame Ekstase abhanden gekommen ist. — Paulus (2. Cor. 5, 3) sagt, dass nur jene im Herrn leiblich auferstehen werden, die schon in der irdischen Bauhütte von Oben himmlisch sind und am Tage des Herrn nicht bloss d. h. nicht ohne himmlische Leiblichkeit gefunden worden. — Was übrigens J. Böhme über die Triplicität der Seele, des Geistes und des Leibes entdeckt hat, wird von unsern Psychologen noch immer ignorirt, wie sie denn uns nicht sagen können, warum die Seele des Geistes ebensosehr bedarf, als dieser jener und dass die Seele gleichsam das Ding an sich ist, welches als Geist erscheint. Der Wille ist nach J. Böhme ein Geist und die Seele das Leben des Geistes, welches diesen in seiner Effektivität erhält und ohne welches er nur eine Figur ist. Der Leib ist ein Gleichniss des Geistes und der Geist ein Gleichniss nach Gottes Geist, aber die rechte Seele ist ein Kind aus Gott geboren. — Der Nichtbegriff der Triplicität der Seele, des Geistes und des Leibes und das Festgeranntsein im Dualismus der Seele oder des Geistes mit dem Leibe hat die Leibnizische Harmonia praestabilita zur Welt gebracht. Man begriff nämlich die Triplicität desselben Menschen als seelisch, geistig und leiblich so wenig als man z. B. noch jetzt die Quadruplicität derselben Materie nach den vier Elementen versteht und hielt jene drei wie diese vier für ebensoviele numerisch gesonderte „Bestandstücke einer Uhr“, welche vor wie nach ihrer beliebigen Composition jedes für sich bestünde. Daher nahm man die durch den Tod eintretende Trennung der Seele und des Geistes von dem Leibe für absolut und übersah den geheimen, jedoch bis zu ihrer Reunion wirksamen Rapport derselben und nahm den Leichnam — gegen den Instinkt auch der unwissendsten Völker — für weiter nichts als für die zerbrochene Form, in welcher ein Metall gegossen worden.*) Leicht

*) S. W. Baader's IV, 268 ff.

am Klarsten hat sich Baader über den inneren Zusammenhang des hier aus seinen Werken Mitgetheilten ausgesprochen in dem Aufsatz: Ueber zeitliches und ewiges Leben und die Beziehung zwischen diesem und jenem (1836)*), worauf hier zur Vergleichung verwiesen wird. Man wird aber gut thun, gleich den nächstfolgenden Aufsatz (295—302): „Ueber den solidären Verband des intelligenten und des nichtintelligenten Seins und Wissens" hinzuzunehmen, worin auch der tiefste Grund für die Annahme einer ewigen Natur in Gott als dessen Attribut vorgetragen wird. Der religionsphilosophische Gedankenkreis Baader's findet sich am kürzesten und übersichtlichsten in der prägnanten Schrift: Ueber den Begriff des gut — oder positiv — und des nichtgut — oder negativ .— gewordenen Geistes (1829)**), während die Vorlesungen über spekulative Dogmatik (Religionsphilosophie) jene Lehren am Umfassendsten und Ausführlichsten vortragen.

Sehr lehrreich bezüglich der Unsterblichkeitsfrage und des zeitlichen und ewigen Lebens ist die Schrift: Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule bezüglich auf das Christenthum, nebst zehn Thesen aus einer religiösen Philosophie (1839). Ihr entheben wir verhältnissmässig nicht viele, aber tiefeingreifende Bestimmungen:

„Wenn das Princip der (ewigen) Natur oder der Wille zur Natur der erste Vorsatz des sprechenden Wortes (des dreieinigen Gottes) ist als das fassliche Leben, so ist dessen anderer Vorsatz der, dass dieses Fassliche als der eigene gefasste Wille soll den unfasslichen ersten einen Willen in sich wohnen lassen, ihm frei seine Selbstfasslichkeit zum Behufe seiner (des unfasslichen Willens) Fasslich- und Sichtbarmachung lassend oder eingebend. Diese beiden Momente des zoogonischen Processes weist J. Böhme im Feuer und im Lichte nach und zeigt, wie das Feuer als das selbstische und fassende Naturleben, dem übernatürlichen, ihm unfasslichen hiemit sich eingebend, diesem zu seinem sich Sichtbar- und Fasslichmachen dient, womit das Feuer erst positiven Grund gewinnt — Licht. Denn Feuer und Licht sind als verbunden, als Natur- und als Uebernaturleben, in der Normalität, folglich keines abstrakt von dem andern, zu begreifen, daher es ebenso vermessen ist, zu einer Theosophie ohne eine Physiosophie, als es thöricht ist, zu der letzteren ohne die erste gelangen zu wollen.

*) Ebendaselbst IV, 285—294.
**) Werke VII, 155—208.

Wenn aus der Ueberlieferung der Lehre der Parsen geschlossen werden kann, dass ihre Lehre theils mangelhaft, theils irrig war, so hat dagegen der Philosophus Teutonicus die ersten Principien zu einer richtigen Theorie des Feuers und des Lichtes in allen Regionen des Lebens aufgestellt, was aber die deutschen Philosophen, namentlich die sich so nennenden Naturphilosophen — simpliciter bis jetzt ignorirten.

Man versteht aus dem Gesagten das Ineinandersein von Gottes Stillleben und seinem lauten Leben und dass ohne seine ewige Natur (nicht Creatur) sein heiliges Leben nicht verlauten oder sich aussprechen möchte. Soll nämlich Gottes Heiligkeit, Einheit und Liebe offenbar sein, so muss Etwas sein, dem die Liebe und Einigung als Gabe und Gnade Noth thut und das an und für sich diesem nicht gleich, somit durch sie auszugleichen ist. Und dieses ist der Naturwille, welcher für sich — da die Wurzel der Natur binom ist — in der Widerwärtigkeit und in dem Streite seines Lebens steht, und welchem diese Liebe nöthig ist, weil, wie sie aus ihm weicht, die Freude, das Genügen und der Frieden seines Lebens und seines Wirkens ihn verlässt und die Peinlichkeit und Qual desselben als der Giftwurm des Lebens in ihm sich öffnet, mit diesem aber anstatt der Idee die finstere Phantasei aufgeht, als der eigentliche böse Geist in der Creatur, welcher, als zwar nicht selber Creatur, doch nur von und in dieser gleich einem Intestinalwurm zum Leben kommt und sich in selbem erhält. Wogegen eben in dieser beständigen Wandelung eines solchen Anfangs oder Ansatzes zur Peinlichkeit in die Freude des Wachsthums das ausgeflossene, heilige, unsichtbare und unfassliche Leben selber sichtbar und in der Conjunktion mit dem Naturwillen wesentlich wird, sowohl innerlich als Kraftwesen als äusserlich als Leiblichwesen.

Schon aus den Elementarprincipien J. Böhme's bezüglich des Verhaltens der Natur zur Uebernatur und der Uebereinstimmung derselben mit der Natur- und Schriftkunde kann man sich überzeugen, dass sich Hegel damit das Verständniss der christlichen Religion unmöglich machte, dass er das Verhalten der Uebernatur jenen Principien entgegen fasste, indem er nicht nur das Princip oder den Anfang der Natur mit dieser als vollendet oder die finstere Natur mit der lichten vermengt — denn die Verklärung der Natur ist ihre Vollendung — sondern unter Natur nur eine bereits fertige Creatur versteht, die er aber doch nicht als Geschöpf im gewöhnlichen Sinne, weil durch den Abfall der Idee als Uebernatur von sich selbst entstanden, vorstellig macht. Hieraus

aber musste folgen, dass, was J. Böhme mit Recht vom Verhalten der Idee zum Princip der Natur behauptet, Hegel wenigstens zum Theil auf das Verhalten der Idee zur Creatur mit Unrecht anwendete, wesswegen seine Theorie des Geistes ungeachtet vieler tiefen Blicke in dessen Wesen misslingen musste. So deklarirt denn Hegel das An- und Für-sich-Sein der freien Creatur nicht wie die Schrift und mit ihr J. Böhme als ein Theilhaftsein — nicht Theilsein — an Gottes An- und Für-sich-Sein, sondern als ein mehr oder minder widerspenstiges Material, an dem Gott als Selbstbegriff oder als geistige Substanz sich realisirt. Der ohne Creatur seiende Gott wird darum von der Hegel'schen Schule nicht bloss für einsam, sondern sogar für leblos und geistlos erklärt und die Creatur für die fliegende Brücke zwischen dem bloss an sich seienden, sich unbewussten und dem auch für sich seienden Gott-Geist oder auch für eine Larve Gottes. So dass also mit der tilgenden Aufhebung des endlichen Selbstbewusstseins Gott zur Existenz kommt, die Idee nur im Entwerden der Creatur wird, somit die Persönlichkeit der Creatur nur etwas Phantasmagorisches ist, was des Wesens ermangelt. Dagegen muss behauptet werden, dass die sich als Creatur bewusste für sich seiende Creatur eben nur als solche sich von Gott unterschieden weiss, obschon in ihm und von ihm getragen, und dass sie also so wenig von einem Zugottwerden träumt, als Gott sich nicht von ihr unterschieden weiss. Nicht das creatürliche Sein ist das unwahrhafte Sein, sondern die Creatur wird unwahr, wenn sie ihr Fürsichsein dem Fürsichsein Gottes entzieht und demselben widerspricht oder nicht entspricht (Lucifer und Adam der h. Schrift). Vielmehr kann nur jene Creatur als wahr und wahrhaft ausgesprochen werden, welche so wenig gegen Gott als ohne Gott einen eigenen Willen hat, wohl aber für ihn und gegen alles wider Gott Wollende. Die Creatur muss für sich sogut Selbloses als Geist sein und der Unterschied zwischen Gott und Creatur besteht darin, dass in Gott die Einigkeit des Geistes und des Selblosen absolut primitiv, in der Creatur nur von Gott derivirt ist. Desshalb kann weder von einer Refluenz (Auflösung) des geschöpflichen Wesens in Gottes Wesen, noch von einer solchen des geschöpflichen Geistes in den schöpferischen Geist die Rede sein. Plato neigte zu einer eigentlich spektrischen Vorstellung eines völlig entleibten Geistes, eines geistigen Organismus, wie Carus sich ausdrückt. Dagegen ist nach der h. Schrift das dermalige Wesen des Menschen, sein verirdischter Leib, nur die Larve seines ewigen Leibes, seine zeitliche (thierische) Seele nur die Larve seiner ewigen Seele, sein Astralgeist und seine

Tinktur nur die Larve des ewigen Geistes und der ewigen Tinktur und da diese Verlarvung mit dem Weichen der göttlichen Idee entstanden war, so weiss die Religion von keiner vollendeten Restauration der Seele ohne die ihres Leibes. Leben ist Leiben, somit ewiges Leben ein ewiges Leiben. Die Zeitlichkeit oder Vergänglichkeit der Zeitwesen liegt aber nicht im sogenannten Stoffwechsel oder ihrer Fortdauer durch ihre Erneuerung und eine weder anfangende noch aufhörende Succession vergänglicher oder zeitlicher Wesen gibt keine Ewigkeit. Eine ewige Zeit wie ein unendlicher (unbefasster) Raum ist ewige Begrifflosigkeit. Die Zeit lässt sich nur als in einer Nichtzeit, der Raum nur als in einem Nichtraum befasst schauen, sei es, dass Zeitliches und Räumliches im Nichtzeitlichen und Nichträumlichen aufgenommen sind, d. h. dass dieses jenem innewohnt, oder dass sie von letzterem nur durchwohnt, von ihm leer, somit ausser ihm sind. Soll etwas sich ändern, so muss es zugleich dasselbe bleiben, soll etwas dasselbe bleiben, so muss es sich verändern (erneuern). Soll etwas ausgedehnt sein, so muss es zugleich als unausgedehnt sein, soll etwas unausgedehnt sein, so muss es sich ausdehnen. Ich kann das Viele nur im Einen, dieses nur in jenem schauen. Im Zeitlichräumlich-Geschiedenen (nicht bloss Unterschiedenen) ist das, was nach Raum und Umfang unausgedehnt sein soll, wirklich ausgedehnt, und das Viele gibt sich für die Einheit selber. Die actio in distanz besagt, dass das Unterschiedene zugleich Eines ist, oder, dass dasselbe A, welches im Glied a, auch im Glied b ist. Der Grundirrthum ist hier der, dass man das Ewige als das Wahre und Lebendige nicht als Dieselbheit im Wechsel (Erneuerung) und als Wechsel in der Dieselbheit anerkennt. Was nämlich im Anderssein dasselbe bleibt, und im Dasselbebleiben anders wird, das erneuert sich, das lebt. Könnten die drei Potenzen des Lebens: Leib-, Seele- und Geist-Leben im irdischen Tode absolut getrennt werden und ginge im Tode etwas anderes als eine andere Relation jener drei Potenzen vor, so würde der Mensch völlig annihilirt, wie die Gottheit, wenn man die drei Persönlichkeiten trennen könnte. Wenn der Verfasser des Artikels: Hegel und Leo in der Allg. Zeitung vom 26. und 27. Febr. 1839 behauptete, dass die Aeusserung der Idee (die Creatur) ihr Wesen nicht in sich, sondern nur im Unendlichen habe, so könnte man darin nur ausgesprochen meinen, dass die Creatur ihr Wesen nur im Theilhaftsein an Gottes Wesen habe, aber näher besehen, will der Verfasser nur sagen, dass die Creatur für sich gar kein Wesen habe und haben wollen solle, gerade wie jene (falschen) Asketen von der Flamme der sie verzehrenden Liebe

Gottes sagen und klagen. Wenn ferner in jenem Artikel behauptet wird, dass der für sich-seiende unendliche Geist im Schaffen sich nicht verliere, so versteht derselbe auch hierunter nicht, was man gewöhnlich darunter versteht, sondern er will sagen, dass Gott sich durch Schaffen und Widertilgen — Aufspeisen — der Creatur erst findet, wogegen die arme Creatur, in Gott sich verlierend, sich ewig nicht mehr in ihm findet. Nicht minder ist einer andern Behauptung jenes Artikels zu widersprechen, dass nämlich der Unterschied der antiken Philosophie von der modernen der sei, dass in jener das Allgemeine nur die vom Concreten abstrahirte und als Abstraktum hypostasirte Idee gewesen sei, wogegen in letzterer die Individualität, d. h. die endliche Creatur, dieses Allgemeine — Unendliche — verwirkliche. Es ist aber dem entgegen nachweisbar, dass die ältesten Theologen und Philosophen, von welchen uns Kunde blieb, das Absolute oder den Absoluten keineswegs als abstrakte Allgemeinheit, als Deus unitas Creaturarum, sondern als *Ἓν ὄν* oder *Μόνον* (wie Proklus sagt) d. h. als unicus oder unicissimus fassten und dass nur später in der Philosophie der Irrthum aufkam, der sich noch jetzt in ihr erhält, den Begriff des Endlichen mit jenem des Individuellen zu vereinerleien. Nach dieser Vorstellung wäre also Gott, als der Für-sich-seiende und doch Alles Gemeinsammende, kein wirkliches Individuum, d. h. nicht indivisibilis et immiscibilis par excellence, da doch diese Indivisibilität und Immiscibilität nur Gott absolut zukommt und alle Creatur solche nur durch Theilhaftwerden an seiner Individualität hat, wie wir denn dieselbe in dem Maasse individueller oder einziger werden sehen, je näher sie Gott steht.

Bekanntlich erheben die Naturphilosophen und Hegel das Indistinkte, Confuse, Indifferente zur Gottheit hinauf und das Distinkte, Bestimmte, Formirte, wie sie sagen, das Endliche tief hinab (zum Vergehenden, Verschwindenden). Auf gleiche Weise vermengt Dr. Trentowsky die schöpferische Singularität mit der gechöpflichen, indem er (in seiner Comm. de vita hominis aeterna) meint, den Monotheismus und den Polytheismus oder Pantheismus als sich ergänzende Begriffe fassen zu können, während doch der Unverstand des Pantheismus darin liegt, dass man die Creaturen als Membra oder Particulas Dei vorstellt, sowie der Unverstand der gewöhnlichen Darstellungen des Monotheismus darin liegt, dass man Gott als Geist seine ewige Natur abstreitet und eine Natura creata ohne eine Natura creans sich denken will. Nachdem die Naturphilosophen einmal es dem Spinoza nachsagten, dass alles Unendliche gleich (=) Unbestimmtem, alles Bestimmte gleich (=) End-

lichem sei, so mussten sie freilich Gott als den absolut Bestimmtheitlosen, selbst nicht als den Alles Bestimmenden, sich vorstellen.

Dass die Creatur vieleins ist, das hat sie zwar vom einsvielen Gott, aber ihr Einssein wie ihr Vielsein ist nur Theilhaftsein, nicht Theilsein des Eins- und Viel-Seins Gottes, wogegen der Pantheismus aus Gott einen Centaur macht, der halb — als Eins — Gott, halb — als Vieles — Creatur ist.“ Mit solcher Confusion des Schöpfers und des Geschöpfs werden aber beide ebenso geleugnet als mit ihrer Getrenntheit. Noch jetzt rühmen unsere Naturphilosophen die tiefe Weisheit Spinoza's, trotzdem dass er nicht einmal bemerkte, dass das Anderes Bestimmende als solches sich selber bestimmt und frei bleibt oder wird, dass also die Selbstbestimmung kein Unfreiwerden ist, weil, wie gesagt, das Bestimmende eben im Act des Bestimmens sich als solches affirmirt, setzt, formirt, also sich effektiv frei macht als Gesetzgeber. Es war pure Unlogik von ihm, die primitive Ursache und die secundäre nicht zu unterscheiden. Weil erstere Ursache — Gott — keine zweite primitive Ursache hervorzubringen vermag, leugnete er derselben auch das Vermögen der Creatur oder der Hervorbringung einer secundären Ursache (secundärer Ursachen) ab und nahm diese als eine der ersten Ursache bloss inhärirende Wirkung, als modus. Wie nun diese den Schöpfer und das Geschöpf verleugnende Irrlehre an sich flach ist, so zeigt sie sich in ihren Folgen empörend und verbrecherisch, indem sie z. B. dem Menschen alle Impenetrabilität seines eigenen Thuns ausredet, was sich aber die Nachbeter Spinoza's nicht anfechten lassen.

Da der Irrthum des Pantheismus — mag ihm die Vorstellung einer starren oder einer flüssigen, einer intelligenten oder einer nichtintelligenten Substanz zu Grunde liegen — darin besteht, dass derselbe dem Schöpfer ein vom Geschöpfe unterschiedenes, für sich bestehendes Sein nicht zugibt, ihn also nicht als Être principe, sondern bloss als principe de l'Être créaturel, somit als Weltsamen, Weltei oder prima pateria sich vorstellt, so sieht dieser Pantheismus auch nicht ein, dass ein solcher Wille zur Creatur in Gott des letzteren bereits (ewig) fertiges Dasein voraussetzt, sowie das Unterschiedensein der Eigenschaften Gottes, weil die Creatur unmittelbar nur aus diesen Eigenschaften entsteht und in ihnen besteht, nicht aber aus jenem Mysterium, in welchem dieselben Eigenschaften ununterschieden stehen. Indem aber der Hegelianismus die Creatur aus Gott als Centrum ohne Vermittelung entstehen lässt, so lässt er auch jene unmittelbar in Gott wieder vergehen und indem er wohl von einem Sichfinden Gottes in der

Creatur, nicht aber von einem Sichfinden der Creatur in Gott spricht, so tödtet er gleichsam alle beide verbindende Liebe und stellt das schaffende Thun Gottes als bloss durch dessen Bedürfniss, sich als Geist zu verselbstigen, und durch die Armuth — Noth — seiner Selbstliebe motivirt vor, nicht aber durch den Reichthum seiner sich gemeinsammenden Liebe. Da nämlich nur zwischen relativ selbständigen und freien Wesen eine wahrhafte freie Verbindung (Bund im Sinne der Schrift) möglich ist, so erdachte oder fingirte sich gleichsam die schaffende Liebe diese Selbständigkeit der Creatur in Bezug auf sich selbst, d. i. sie stellte die Creatur vor sich hin, als ob sie wirklich von ihr (von Gott) frei wäre, damit dieselbe, indem sie diese ihr nur zu Lehen gegebene Selbständigkeit wieder frei an Gott zurückgebe, hiemit jene Fiktion der Liebe realisiren und wirklich Gottes Selbständigkeit und Freiheit theilhaft werden könnte. Aber gerade dieses Sichsuspendiren Gottes gegen die Creatur und dieses Sichgeben der Liebe leugnet der rohe und dürre Pantheismus, indem er Gott sich seine eigene Verselbstigung von der Creatur nur nehmen lässt, ja von der Creatur meint, dass sie nur das habe, was sie Gott nehme oder dessen sie Gott beraube.

Wenngleich sowohl der pharisäische Theismus als der saducäische Naturalismus einen solchen Verkehr der Liebe zwischen Gott und dem Geschöpf leugnete — jener, indem er einen solchen Descensus Gottes mit seiner Superiorität unvereinbar, dieser weil er ihn als einen Beweis gegen seine Superiorität brauchen zu können meinte — so hat doch diesen beschränkten Vorstellungen entgegen das Christenthum uns eines Besseren darüber belehrt, indem es dem Menschen den Unterschied des blossen Durchwohntseins von dem Ingeborensein Gottes gezeigt hat. Im ersten Falle weiss die Creatur zwar von Gott, aber sie erbebt vor ihm im Innersten als vor dem absoluten Herrn; im zweiten Falle wird sie dessen freundliche Oeffnung und Herablassung oder Neigung zu sich inne als eines ihrem Leben zu Hilfe kommenden Wesens.

Dem Schriftbegriffe völlig entgegen ist die Vorstellung, welche sich die Hegel'sche Schule vom Christ als Person macht, nach welcher nach den Worten des Verfassers des Artikels: Hegel und Leo „der Heiland als der erste Mensch erscheint, dessen Selbstbewusstsein Gottes Bewusstsein war“, während doch Christus als Menschensohn sich stets von Gott unterschieden und sogar gesagt hat, dass der Vater, der ihn gesendet habe, grösser als er sei.

Da in dem, was man Gesetz in einer für eine Region und deren Bewohner nennt, sich die durchdringende Gegenwart eines

Höheren erweist, so bedarf es zur Anerkennung desselben nicht, wie Kant meinte, eines Postulirens und Fingirens. Die Vorstellung einer Autonomie in Bezug auf das moralische Gesetz ist darum völlig irrig, weil einem Wollen nur wieder ein Wollen Gesetz sein kann und ich in solchem vernommenen Gesetz das Durchdrungensein meines Willens von einem Höheren inne werde. Ein in seiner höheren Region offenbares Agens beherrscht die ihm niedrigere Region und gibt sich dieser als höhere Macht — es durchwohnend — kund, ohne sich doch sofort in ihm zu öffnen oder wahrhaft zu offenbaren. Soll nun aber letzteres geschehen, soll jenes höhere Agens dem niedrigeren Wesen wirklich inwohnen, und hiemit bleibend eine freie Communication zwischen sich und der niedrigeren Region öffnen, so muss ein solches höheres Agens sich der niedrigern Region conformiren, eingebären, eingeisten und einverleiben und, gleichsam als Doppelgänger in beiden Regionen zugleich lebend, in und durch sich selber als Pforte den Eingang in die höhere Region so wie den Ausgang aus ihr offen halten. Wie darum nach Hegel's richtiger Behauptung ein Geist effektiv nur dadurch zu solchem wird, dass er, in seine eigene Natur eingehend, sich aus ihr selber ausgebiert, so muss jenes höhere Agens, wenn dasselbe gleich in seiner nativen Region keiner Geschichte bedarf, doch in der niedrigeren Region und für diese eine solche wirklich annehmen und durchmachen, was seiner Präexistenz und höheren Existenz auf keine Weise Eintrag thut oder ihr widerspricht. Wer daher eine solche Geschichte darum leugnet und zur Fabel macht, weil dieselbe in und aus der niedrigeren Region als solcher nicht begreiflich ist, der leugnet auch die bleibende Folge derselben, nämlich das sich erweisbar machende effektive Offensein jener höheren Region in der niedrigeren mittelst dieses höheren Agens, somit die Möglichkeit der aktiven realen Vergegenwärtigung jener in diesem und durch diesen Pförtner und Adjutor. Mit andern Worten: Wer leugnet, dass das Wort, wie die Schrift sagt, in's Fleisch gekommen ist und creatürliche Seele und Leib sowie die Idee vom Menschen an sich genommen hat, nicht um dieselbe wieder wegzuwerfen, sondern um sie von dem zu befreien, was ihrer freien Gemeinschaft mit der höheren Licht und Leben gebenden Region sich in ihnen widersetzte; wer also den irdisch geborenen, irdisch lebenden und überirdisch Wunder thuenden, irdisch gestorbenen und überirdisch auferstandenen und fortbestehenden Christ leugnet, der ist, wie A. Johannes sagt, der Antichrist.

Der Heide Festus hat die Summe der christlichen Theologie mit wenig Worten bestimmter ausgesprochen als eine Unzahl von

Doktoren der Theologie, indem er dem König Agrippa, Paulum vorstellend, sagte, dass die Juden Streitfragen gegen ihn vorgebracht hätten von einem verstorbenen Mann Jesus, von dem Paulus behaupte, dass derselbe (nicht-irdisch) lebe, eben weil er irdisch gestorben sei. Da nun aus der Apostelgeschichte (1, 23, 2, 32, 3, 15) erhellt, dass der eigentliche Begriff eines Apostels jener eines Zeugen des Auferstandenseins des Christ ist, und auch Paulus darum sich einen Apostel nennt, weil er den verstorbenen Herrn gesehen hat, so kann man es nur als eine schlechte Ironie auf das Christenthum erklären, wenu die Ueberzeugung von diesem Auferstandensein als dem Christenthum unwesentlich erklärt wird.

Es ist Vermessenheit, wenn die Hegel'sche Schule von Christus sagt, dass er sich in seinem Erdenleben als Gott gewusst habe und wenn sie dennoch die Grenzen des ihm möglichen Thuns bestimmen, somit ihm, dem Gotterfüllten oder Gesalbten, hierin Gesetze vorschreiben will. Diese Vermessenheit zeigt sich um so auffallender, wenn man erwägt, dass die Physik seit Kurzem wieder anfängt, in der Sphäre des Nichtintelligent-Natürlichen selbst zwischen Materiellem und Immateriellem zu unterscheiden, und dass die Physiologie noch zu unvermögend ist, die Grenzen des den materiellen und des den immateriellen Naturen Möglichen bestimmen zu können, d. h. dessen, was, obgleich miraculum materiae, doch nicht miraculum naturae ist*). Wenn also der Rationalist sagt, dass keine der materiellen (also secundären) Region constitutiv eingeborene Creatur die Gesetze dieser materiellen Region abzuändern vermöge, so sollte dieser (rationalistische) Naturalist doch wissen, dass wir bereits in derselben materiellen Region eine solche Abänderung des nichtorganischen Chemismus durch den organischen und in ihm wahrnehmen, und dass um so minder eine solche absolute fatalistische Unbeugsamkeit auch für jene Creatur gilt, welche nicht primitiv, sondern secundär in einer solchen Region sich befindet. Diese secundäre Region — die Zeitwelt — ist nur als durch einen Herabwurf (καταβολή) entstanden begreiflich. Hegel (und vor ihm Schelling, R.) missdeutete diesen Herabwurf, indem er diese Welt als durch einen Abfall der göttlichen Idee von sich selber entstanden vorstellte. Man darf aber Abfall und Expulsion nicht mit purem Descensus vermengen, welcher jede Hervorbringung bedingt. Das Hervorgebrachte (z. B. die Seele) ist nämlich zuerst als Same passiv theilhaft am Sein und Leben des Hervorbringers (Gottes) und kann dessen aktual theilhaft nur durch einen stufen-

*) Weiterentwickelung dieser Gedanken findet sich Werke IX, 429—431.

weise geschehenden Reascensus seiner Aktion werden, wobei es doch immer essential unter dem Hervorbringer bleibt. Nur wenn dieser Reascensus seiner Aktion interceptirt wird, tritt der Abfall ein. Der Geschaffene ist dann nicht bestanden in der Wahrheit. Wenn der Creatur das „Wort", der Träger aller Dinge, inwohnt, so wird sie gottleicht und gottfrei und bewegt sich gotterfüllt in Gott, hingegen wird sie gottschwer und gottleer, sobald das „Wort" ihr nicht mehr inwohnt. Wenn die Genesis das Gewichensein des Menschen aus seiner primitiven Region in die secundäre, tiefere, materielle mit einem jener Entschlafensein bezeichnet, so soll man nicht, wie schon Plato und nach ihm Viele gethan haben, dieses Gewichensein des Menschen dahin missdeuten, als ob derselbe gleich einem Engel nur in die höhere (himmlische) Region nach Natur und Uebernatur, d. h. nach Leib, Seele und Geist (nur der Geist ist Uebernatur, nicht die Seele) geschaffen worden sei, da der Mensch doch laut derselben Genesis der himmlischen und der nichthimmlischen Region zugleich als Doppelgänger eingeschaffen, hiemit aber ihm aufgegeben wurde, erst in sich selber die höhere (nichtgefallene) Region in der niedrigeren in ihrer Offenheit zu fixiren, um hiemit das ewige Element — die ewige Erde — aus seiner (ihrer) Verzeitlichung und Verlarvtheit wieder zu befreien — zu reduciren —, damit er desselben zoogonischen Processes auch die ihm untergebene Creation theilhaft mache, was die Genesis als die Verbreitung des Paradieses bemerklich macht. Damit wäre folglich der Mensch der offene Punkt oder die Sonne auch für den intelligenten Theil dieser Welt geworden oder geblieben, so wie die äussere Sonne der offene Punkt für den nichtintelligenten Theil derselben ist. Als sich nun aber dieser Punkt, dieses Licht-Weltauge im Menschen wieder schloss und der Mensch zum finstern Gestirn dieser Welt wurde, so (da) vergestaltete und entfaltete sich für den Menschen sowohl die höhere Region, von welcher er seinen Willen, Odem oder Geist abwandte, in die niedrigere Region sich herauswendend. In dieser letzteren blieb er nun nicht nur mit einem Theile seines Wesens, jedoch gleich einem erloschenen Dochte, in welchem anstatt der Lichtgestalt das Carbonne radical hervorkam, so dass diese äussere Region nicht minder sich gegen den Menschen verstaltete, als sie sich durch ihn verstaltet befand, indem er ihr jenen Segen entzog, auf welchen sie an ihn angewiesen war. Es ist nämlich ein für alles Daseiende gültiges Gesetz, dass, wenn dasselbe — wie immer — aus seiner constitutiven primitiven Region, Location, Stellung und Gestaltung gewichen ist, dasselbe nicht als unverändertes Edukt, sondern als Produkt der Ausscheidung,

somit verwandelt, besteht. Desswegen darf es nicht befremden, wenn die Schrift von der Nothwendigkeit einer Verwandlung des durch seinen Abfall bereits verwandelten Menschen spricht. Denn der Schriftbegriff der Wiedergeburt fällt allerdings mit jenem der Transmutation zusammen. War auf solche Weise der Mensch primitiv zum Organ und Repräsentanten einer höheren, ja der höchsten Region zu dienen bestimmt, war er bestimmt dieser Welt das Complement zum Beweise zu geben, nicht dass Gott, sondern Wer Gott ist, so war er auch primitiv im Sein und Thun für diese Welt ein Wunder, und es musste ihm ein Imperium in mundum übertragen sein, welches ein anderes als das Baconische — industrielle — war, mit welchem der gefallene und gegen die Natur selber herabgekommene Mensch sich dermalen behilft und sich viel darauf einbildet.

Weil wir keinen Begriff von dieser ursprünglichen Macht des Menschen über die Natur mehr haben, so haben wir auch keinen Begriff vom Verbande seiner Katastrophen mit den Katastrophen der Natur, deren Schlüssel man noch immer blind bloss in den blinden Naturpotenzen sucht. Je mehr eine intelligente Creatur von Gott abweicht, um so mehr weicht sie von der in Gott indissolubel bestehenden Einheit des natürlichen und übernatürlichen Wirkens ab und um so unmächtiger wird also diese Creatur in sich wie ausser sich.

Es kann darum nicht befremden, vielmehr ist es zu erwarten, dass diese ursprüngliche, dem Menschen zu Lehen übertragene Macht in ihm wenigstens moment- und gradweise wieder aufblitzt und erwacht, theils als Reminiscenz des Verlorenen, theils als Präscienz des Wieder-Gewinnbaren, sowie derselbe, als der in und mit Adam in den Materienschlaf gesunkene und welttrunken gewordene — momentweise aus dieser Schlaftrunkenheit wieder erweckt wird, und als weltwach, weltfrei geworden, sich auch als Weltbeweger und Weltüberwinder kund gibt, entgegen seinem Weltbewegt- und Weltüberwundensein. Da mihi punctum et coelum terramque movebo. Also sagt denn auch der Christ von seinen als Menschensohn auf Erden vollbrachten Wundern, dass jeder Mensch — nach und mit ihm — dasselbe thun werde; wenn er nur den Muth sich schöpfe und fasse, an ihn als den allein völlig Welt-Wachen, als Licht in die finstere Welt gekommenen Weltüberwinder und Weltherrn gläubig, d. h. mit allem seinem Wollen und Vermögen zu halten, obschon er ihn weltlich nicht sieht, und an diese Welt nicht zu glauben, obschon er sie sieht, d. h. sich des Wiederversinkens in den alten Weltschlaf und der mit diesem

eintretenden Impotenz zu erwehren. Damit soll nicht etwa gesagt werden, dass der Mensch seinen Glauben und seinen Unglauben (der immer Aberglauben und Aberwitz ist) sich selber machen oder erfinden könnte, sondern dass ihm beim Erwachen seines Selbstbewusstseins zwischen dem Glauben und Geloben an den sich ihm innerlich darbietenden guten oder Gott-Willen und an den Willen der Welt die freie Wahl gelassen wird. Wenn daher Paulus vom Erwachen der Christen aus dem Weltschlafe spricht, so ist diess nicht als eine bloss erbauliche Phrase zu deuten, sondern der Apostel spricht hiemit eine physische Wahrheit aus, weil in des Menschen ewiger Natur Das zum Erwachen kam, was nie dazu hätte kommen sollen, und umgekehrt dieselbe Dem entschlief, aus dem sie nie hätte entschlafen sollen. Wir können auch oft genug bemerken, dass, sowie der Mensch, sei es im gesunden, sei es im kranken Zustande, sei es in einer Todes-, sei es in einer Nichttodeskrankheit, seinem Sinnen- und Weltwachsein entschlummert, jener Homme miracle in ihm sich wieder regt, wenn er es auch meist nur zu ungeschickten Bewegungen und zu einem irren Aufreden bringt, desshalb beweisen jene materialistisch erblindeten Aerzte und Psychologen, welche alle solche Erscheinungen aus einer bloss leiblichen Krankheit erklären zu können meinen, nur, dass sie selber an einer Geistesblindheit laboriren.

Alles Leugnen eines nichtmateriellen Geschehens in oder inner dem Materiellen, alles Leugnen des Sichmanifestirens einer höheren Region inner einer niedrigeren ist daher Leugnung der Reintegrirbarkeit eines von seinem primitiven Gesetze abgewichenen, somit verstalteten Wesens, hiemit aber die Leugnung des Christenthums selber. Denn dasselbe begreift die Zeitlichkeit eines Geschöpfes zu dessen Ewigkeit als ein Verhalten des Desintegren zum Integren oder des Differentials zum Integral, so nämlich, dass jedes Geschöpf für sich, mittelbar oder unmittelbar in seiner Sphäre und nach seinem Maasse, der Integrität des Schöpfers theilhaft wird, ohne, wie die Hegel'sche Mystik will, in diesem zu Grunde zu gehen. Das Nichteinfache oder Zusammengesetzte eines zum wahrhaften Sein Bestimmten ist nämlich als das in seinen constitutiven Elementen unter sich Versetzte, Derangirte, zu begreifen, so wie der Eintritt einer Zersetzung eines solchen bereits Versetztseienden nicht als absolute Getrenntheit oder Confundirtheit dieser constitutiven Elemente zu begreifen ist, sondern als das Medium, durch welches ein solch versetztes Wesen gehend diese Versetztheit wieder ablegt. Diess gilt von dem verzeitlichten Menschen, in welchem Seele, Geist und Leib ungeeint oder in ihrem gemein-

schaftlichen Wirken als eine Composition oder in Differenz erscheinen, von welcher Differenz die Hegelingen (fälschlich) behaupten, dass dieselbe die Existenz des Menschen allein bedinge, soweit eine angeblich verschwindende, untergehende Erscheinung Existenz genannt werden mag. Dagegen ist zu behaupten, dass das Dislocirte, Versetzte, somit der inneren Einheit ermangelnde Zusammengesetzte durch eine Zersetzung — wenn auch nur durch sie — (den Tod) die normale Gesetztheit wieder erlangen kann. Das Christenthum versteht desshalb unter Integrirung des desintegrirten Geschöpfs nicht die eingebildete Kunst, aus dem Geschöpfe einen Schöpfer zu machen, wohl aber das Desintegre durch den Eingang des absolut Integren, somit Integrirenden von dem in ihm haftend Gewordenen, seiner freien Evolution und Vollendtheit Sichwidersetzenden, zu befreien.*)

Der überaus reichhaltigen und bedeutenden Schrift Baader's: Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule etc. sind zehn Thesen aus der religiösen Philosophie Saint-Martin's angeschlossen, aus welchen wir nur heranziehen können, was in einem näheren Verhältnisse zu unserem Thema steht.**) Es sind darin Gedanken zu einer Philosophie der Geschichte niedergelegt, welche sogar von Rocholl und Flint in ihren Werken über Philosophie der Geschichte ignorirt worden sind. Die ersten dieser zehn Thesen heben hervor, dass die Religion dem Menschen ebenso natürlich als nothwendig sei, dass darum die Religion so alt als der Mensch sei, dass es nur Eine Religion gebe, welche Einheit ihre Mannigfaltigkeit nicht ausschliesse und dass der Mensch durch die Religion sich nicht allein im lebendigen Gefühle und Bewusstsein seiner Bedürfnisse einer höheren Erleuchtung und Beseligung, sondern auch in der Empfänglichkeit für dieselben, folglich im wirklichen Empfangen derselben sich erhalte. Da das Gemüth und der Geist des Menschen so gut als sein Leib — mit allen Creaturen — unter dem Gesetze einer höheren entsprechenden Reaktion stünden, so werde man in der Betrachtung der Geschichte der Religionen von der Allgemeinheit der Bestätigung dieses Gesetzes überzeugt, davon nämlich, dass Gott sich keinem Volke ganz unbezeugt gelassen habe, worin sich die wichtige und trostvolle Wahrheit enthülle, dass Gott ein Vater allen Völkern sei. Es finden sich nämlich, wird fortgefahren, nicht nur in den alten Ueberlieferungen

*) S. Werke Baader's IX, 349—351.

**) Ebendaselbst IX, 361—410. (Folgen noch erläuternde Zusätze von S. 411—436.)

der verschiedensten und unter sich geschiedensten Völker der Erde unverkennbare Funken eines ursprünglich ihnen geleuchtet habenden Lichtes, sondern sie führen auch auf ein wirkliches Geschehensein von Manifestationen höherer Ordnung und das Anerkanntsein derselben von Seite derjenigen, welche diese Manifestationen bei ihrer völligen Vernunft und wachen, gesunden Sinnen erfuhren. „Was den Nachhall älterer Sagen betrifft, die gleichsam als die Flöte Pan's harmonisch erklingen (nach Fr. Bacon) oder als so viele gebrochene Strahlen desselben ursprünglichen Lichtes erscheinen, so darf man nur die Namen verändern, um beinahe bei allen Völkern dieselbe Theogonie zu finden, wie ein Vergleich der alten Inder, Babylonier, Perser, Aegypter, Phönicier, Celten, Nordländer, Amerikaner zeigt. Nichts ist daher natürlicher als die Folgerung, nicht nur dass alle Völker einerlei Ursprung, sondern auch dass sie alle einerlei Lehren und Ursagen von ihren gemeinschaftlichen Stammältern als eine Muttertradition geerbt haben, sowie aus der Geschichte dieser zum Theil sehr gebildeten Völker hervorgeht, dass sie an keine absolute Impenetrabilität der zeitlich-irdischen Region durch eine höhere in wie ausser dem Menschen glaubten, noch weniger aber dem später aufgekommenen Unglauben an letztere, d. h. dem Aberglauben an die alleinige Existenz dieser zeitlich-irdischen Region fröhnt etc.

In Absicht der verschiedenen Epochen und Weisen dieser Manifestationen gottgesandter Wesen unter den Menschen muss man sich überzeugt halten, dass ihnen, so sehr sie in Mythen und Fabeln verhüllt erscheinen, doch ein wirkliches Geschehensein zu Grunde liegt, so schwer oder unmöglich es auch dermalen ist, durch den auf der Vorwelt Wundern liegenden Nebel hindurch dieses Faktische auszumitteln, welches nothwendig von ganz anderer Natur gewesen sein musste, als die nach denselben Gesetzen immer wiederkehrenden astralischen und irdischen Vorgänge, welche zum Menschen nicht sprechen, so wie er zu ihnen nicht sprechen kann und welche darum nie der ursprüngliche Gegenstand eines effektiven Cultus des Menschen sein konnten. Wenn gleich also diese Sagen auf eine doppelte Mittheilung von Oben an die Menschen theils durch Agenten, die keine Menschen waren, theils durch von Oben erweckte Menschen hinwiesen, wenngleich die ältesten Völker ihre Stammes- und Nationaleinheit immer nur einem sie führenden und schirmenden Genius zuschrieben und nur später eine Confundirung und Verwechselung dieser mit ihren unter ihnen lebenden Heroen und Anführern geschah, so sind doch nicht nur die ältesten Traditionen über die Weisen und Epochen dieser

Manifestationen theils völlig dunkel, theils sich widersprechend, sondern auch mehrere dieser angegebenen Agenten scheinen fingirt, viele selbst Betrüger gewesen zu sein, wogegen es aber auch welche gegeben haben mag, von denen die Geschichte völlig schweigt. Ohne Zweifel müsste man es aber für einen Irrthum erklären, wenn man aus dem Sichtbarwerden von Nebensonnen den Schluss ziehen wollte, dass gar keine Sonne am Himmel gestanden habe oder stehe, so wie der Schluss aus der immer mehr mit dem Fortschreiten der Geschichte sich auf Zeit, Raum und Personen aus Schuld des Menschen beschränkenden göttlichen Manifestation gegen deren primitive Universalität falsch sein würde, theils weil diese Beschränkungen nur die Folge der Hemmungen waren und sind, welche die Menschen dieser Universalität entgegen setzten und setzen, theils weil die Verbreitung und Vermannigfaltigung des Menschengeschlechts selber eine entsprechende Vermannigfaltigung der Manifestationen an derselben nothwendig machte. Primitiv hatten übrigens alle diese Manifestationen und Sendungen keinen andern Zweck, als den Menschen vom Staube zu erheben und ihn innerlich wie äusserlich dem ihm verknechtenden Weltdienste und dem mit diesem verbundenen noch schlimmeren Dienste zu entheben und die zwischen ihm, Gott und dem Universum gestörte und gehemmte Harmonie wieder herzustellen. Es liegt auf der Hand, dass das Aufkommen des Pantheismus schon in früher Zeit diesem Zweck nicht dienen, sondern die Erreichung desselben hemmen musste. Dem Pantheismus liegt nämlich das Nichtverständniss der Solidarität des Einen und des Vielen im Individuum — als des Indivisiblen und Immiscibeln — zum Ungrund. Entgegen jener flachen Vorstellung der schlechten Spiritualisten von der Einfachheit des Lebens ohne Vielheit statuiren die Pantheisten zwar im Leben der Creatur das Zugleichsein der Einheit und der Vielheit, jedoch nur so, dass diese Vielheit in der Creatur, die Einheit aber nur in Gott bestehe und dass folglich die Creatur nur als Vielheit solche, als Einheit aber Gott selber sei. So dass also der in der Zeit noch lebende, hiemit unausgezeugte und unvollendete Mensch, als vollendet und zeitfrei, nicht etwa ein wirklicher ewiger Mensch, sondern zu Gott selber würde, womit er freilich nur wenig würde, weil der Pantheisten Gott entweder an sich nur eine schlafende Substanz oder eine abstrakte unitas creaturarum, nicht ein Deus unicus als Individuum par excellence ist, wie denn ein St. Simonist in Frankreich noch unlängst sogar so „spekulativ“ geworden ist, dass er Gott die Synthese der Creatur nennt. Der Pantheismus tauchte übrigens früh in der indischen Lehre als Buddhaismus

auf*) sowie er im (späteren) jüdischen Cabbalismus Wurzel fasste, aus welchem bereits verdorbenen Cabbalismus der Jude Spinoza seinen Pantheismus schöpfte, der in der deutschen Naturphilosophie (in Schelling, R.) die zweite, in der Hegel'schen Lehre vom Geist aber die dritte, und, will es Gott, letzte Auflage erhielt, weil man doch endlich einmal zur Einsicht kommen muss, dass der Mensch selber Eins und Vieles ist, wenn er schon beides nicht von sich selber ist.**)

Damit hängt sehr nahe zusammen, wie man den Begriff des Lebens und des Todes sich bildet. Die Schriftlehre statuirt die Wirklichkeit, also die Möglichkeit des Zumvorscheinkommens eines ewigen Lebens, wogegen die Naturphilosophen (Schelling und seine Anhänger in der früheren Gestalt seiner Philosophie, R.) ohne Beweis die Behauptung aufstellen, dass alles Leben nur als räumlich-zeitlich gebundenes, somit als nicht ewiges in die Erscheinung treten, also von einem ewigen Leben gar nicht die Rede sein könne. Die Schrift anerkennt aber eine Triplicität des Lebens, indem sie das unauflösliche, göttliche Leben sowohl vom auflöslichen, zeitlichen, als von dem in der Auflösung seienden, infernalen Leben — dem lebendigen Tode — unterscheidet. Wenn Paulus das göttliche Leben das absolut unauflösliche nennt, womit derselbe die schlechte monoteletische und monadologische Vorstellung der Einfachheit des Lebens als innere Leerheit zurückweist, so unterscheidet der Apostel dieses unauflösliche Leben als das göttliche par excellence, weil es Gott nicht von sich weggeben und der Creatur anerschaffen, wohl aber diese derselben theilhaft machen kann, so wie sich dieses göttliche Leben in der Creatur von dem creatürlichen Leben im engern Sinne des Wortes selbst dann unterscheidet, wenn beide unauflösbar miteinander verbunden sind. Hauptsächlich aber unterscheidet sich die Schriftlehre von der naturphilosophischen im Begriffe des Todes, indem jene von diesem als von einer durch Usurpation und durch Schuld der freien Creatur in der Creation aufgekommenen, dieser feindlichen Macht spricht, welche, von ihrer eigenen Region ausgehend, alles in ihren Bereich Kommende in diese herabzuziehen und in ihr festzuhalten strebt, wogegen die Naturphilosophen simpliciter im Tode der Creatur nichts sehen als das nothwendige Aufhören jedes endlichen Lebens, wobei sie die Vollendtheit des creatürlichen Lebens als seine Vernichtung nehmen. Dem entgegen behauptet die

*) Genauer schon vor dem Buddhismus. Vergl. des vorliegenden Werkes V. Band, S. 447–468: Die indische Philosophie.

**) S. Werke Baader's X, 83—84.

Schriftlehre (Weisheit Salomonis 1, 1—16), dass Gott den Tod nicht gemacht und nicht Lust habe am Verderben der Lebendigen (wie Schiwa oder Saturnus), sondern dass er Alles geschaffen habe, damit es im Wesen bleiben solle, dass die Geburten (Anfänge) heilsam seien und kein schädliches Gift in sich hätten. Die Naturphilosophen dagegen sehen eben nur im beständigen Vergehen als Entblättern des Baumes dessen Erhaltung, d. h. die Verjüngung und Fortdauer des Ganzen. Dieses Ganze stellen sie sich also abstrakt vor und sind, dem Satze zuwider: bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu, der Meinung, dass, wie Saint-Martin sagt, die Unordnung des Einzelnen die universelle Ordnung hervorbringe („que le desordre particulier produit l'ordre universel"). Die Naturphilosophen meinen also, dass eben aus dem von der Erde überall sich erhebenden Todesröcheln das grosse Lebensconcert entstehe, und, in ihrem Aberglauben an die Primitivität und Dignität dieser materiellen Natur festgerannt, sind sie blind und taub für alle Gräuel, Schrecken, Schmerzen und für allen Jammer und alles Elend, welche das zeitliche Leben verfolgen, und es befremdet sie nicht, zu sehen, dass diese Natur als Alma mater ihr Banquet des Lebens nicht anders zu erhalten weiss, als dass sie ihre Kinder sich unter sich würgen und aufspeisen lässt, so wie es ihnen nicht in den Sinn kommt, ob denn nicht, falls das Ganze nicht wechselt, sondern sich nur erneuert, dasselbe nicht auch für die Glieder gelten könnte, die also so wenig zu vergehen brauchten als jenes nicht vergeht.*)

Ueber das wahre Verhalten der Zeitlichkeit zur Ewigkeit derselben Dinge hat sich Meister Eckart am Bestimmtesten ausgesprochen, indem er sagte: „Wer die Dinge und wer sich selber lässt, da sie räumlich-zeitlich getrennt und zerstreut sind, der nimmt (besitzt) sie, da sie einig und ungetrennt sind", d. h. in ihrer Unterschiedenheit einig und in ihrer Einigkeit unterschieden, weil das Ununterschiedene als Confundirtes ebenso uneins ist, als das Getrennte, obschon man bisher irrigerweise gewöhnlich den Begriff der Einheit der Vielheit dualistisch entgegensetzte, da ja Confusion und Getrenntheit sich gegenüberstehen und die Einheit nur als ihre Mitte oder als sie vermittelnd zu begreifen ist. Goethe sah dieses nicht ein, indem (als) er sein Gedicht: „Eins und Alles" mit den Worten anfing:

„Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der Einzelne verschwinden."

*) Werke X, 96—98.

Diess widerspricht sich doch, falls man das Sichfinden desselben Einzelnen im Grenzenlosen nicht als ein Verschwinden im Begrenzten sich denkt, wobei also das Einzelne doch ein solches bliebe. Aber Goethe laborirt hier mit den deutschen Naturphilosophen — deren Papa er eigentlich war — an der Spinozistischen Vermengung des Unendlichen mit dem Unbestimmten sowie des Endlichen mit dem Bestimmten oder des Einen mit dem Confusen. Spinoza's Satz: „omnis determinatio est negatio" ist aber doch nur in seiner Umkehrung wahr als: omnis determinatio est positio, quia negatio indeterminationis. Diess will sagen: das Bestimmende bestimmt sich zwar selber in der Bestimmung eines von sich Unterschiedenen, aber, sein Bestimmtwerden negirend, setzt er sich als frei und bestimmt, erfüllt und gestaltet sich, sowie man nicht sagen kann, dass das sich gliedernde Leben seine Freiheit aufgebe, da es vielmehr dieselbe dadurch erst gewinnt.

Zeitlich ist, was aus der Ewigkeit herausgewandt ist, durch dessen Wiederhineinwendung das Ewige sich zu äussern oder zu offenbaren vermag. Denn nur, wenn die Natur, deren Streben an sich nur vor sich oder heraus geht, hinein zur Uebernatur gewendet steht, kann die Uebernatur durch sie herausgewandt oder offenbar stehen. In diesem Sinne wird die Natur in ihrem normalen Verhalten zum Geist als an sich, nicht für sich seiend, sondern für die Manifestation und Verselbstigung Jenes dienend begriffen. Zu diesem Begriffe der Natur ist weder die Naturphilosophie noch die ihr hierin nur folgende Hegel'sche Geistesphilosophie gekommen. Wenn Hegel die Philosophie die Versöhnung der selbstbewussten Vernuuft mit der an und für sich seienden Vernunft nennt und unter jener die intelligente Creatur, unter dieser Gott meint und versteht, wenn er ferner sagt, dass das Universum — der noch nicht zu sich selber gekommene, noch nicht bei sich selber seiende Gott — als ein durch alle Stufen sich realisirendes Weltleben im zeitlichen Individuum (Geschöpf) zur Selbstbeschauung und zum Selbstbegriffe gelangt, so muss der Theologe (und der Philosoph, R.) diese Weise, über Gott und das Geschöpf zu philosophiren, darum für gottesleugnerisch erklären, weil solches das ohne Creatur Fertigsein und Fürsichsein Gottes leugnet und das An- und Fürsichsein der Creatur nicht aus dem An- und Fürsichsein Gottes begreift. Hieraus folgt aber, dass der Radicalirrthum dieser Philosophie darin besteht, dass sie das Ansichsein in Gott (dessen Natur) bereits für den ganzen Gott nimmt, so wie der schlechte Spiritualismus ihm dieses sein Ansichsein, seine Natur, ableugnet.

Auch die neue Auflage der Naturphilosophie (die spätere Philosophie Schelling's) hebt ihre Construktion mit dem Ansichsein — dem potentialen Sein — an als mit dem Indifferenten. Unsere Naturphilosophen haben es noch nicht zur Einsicht gebracht, dass die Uebernatur nur durch die Natur sich offenbart und dass die Vorstellung einer übernaturlosen Natur gleich absurd wie jene einer naturlosen Uebernatur ist. Der Mangel dieser Einsicht ist das Radicalübel, woran unsere Philosophie und Theologie noch laborirt. Die Philosophen sprechen uns immer von Natur, die Theologen von Uebernatur, so dass es scheint, als ob jenen die Uebernatur, diesen die Natur überflüssig däuchte, aber beide geben uns wohl ebendarum keine Auskunft über das (normale) Verhalten beider, weil sie nicht einsehen, dass und wie ohne Natur die Uebernatur sich nicht zu offenbaren vermöchte, sondern sich selber, somit auch Anderen verborgen bliebe. Hieraus folgt nun aber, dass, wer eine ewige Natur leugnet, hiemit auch eine ewige Offenbarung der Uebernatur leugnet und dass die ewige Geburt des Wortes über und ausser der ewigen Natur sowohl von dessen ewiger nicht creatürlicher Offenbarung durch die Natur, als von dessen creatürlicher Offenbarung durch die creatürlich gewordene Natur zu unterscheiden (weder zu trennen, noch damit zu vermengen) ist. Wie nun die Uebernatur sich selber durch ihre Offenbarung vollendet, so gilt auch von der Natur, dass sie nur, der Uebernatur dienend, ihrer eigenen Offenbarung Vollendung gewinnt.

Auch hierüber war Hegel im Unklaren, indem er zwar den Dienst anerkannte, den die Natur zur Offenbarung der Uebernatur zu leisten hat, hiemit aber die Natur als ein Werkzeug, welches seinen Dienst geleistet hat, als weggeworfen und völlig aufgehoben betrachtete, somit keine Ahnung von einer hier geschehenen Erhebung der Natur zur Uebernatur sowie von einem Descensus der letzteren hatte. Dagegen hat der Philosophus Teutonicus bereits den Urstand der Natur in der creativen Begierde des Willens nachgewiesen, wonach ein begierdeloser Wille nur ein kraftloser und unvermögender, nicht aber ein begierde- und naturfreier, somit ihrer mächtige und gewaltige sein würde. Ohne diese Einsicht ist jene Religionsdoctrin nicht verständlich, welche lehrt, dass, wofern die wollende Creatur sich dem ihr aufgegebenen Dienste der Uebernatur durch sich entzieht, sie mit ihrer eigenen Natur in Opposition tritt und sie gleichsam gegen sich aufbringt, indem sie sich der freien Evolution und Vollendung der Offenbarung der letzteren widersetzt.

Paulus spricht vom vollendeten — wiedergeborenen — Menschen nicht bloss als von einem verherrlichten, sondern auch als von einem die umgebende und mit ihm solidarisch verbundene Natur als Creatur verherrlichenden. Diese jetzt noch wie bei Jesu, da er im irdischen Fleische noch verborgen war, durch das Leiden verdeckte und doch durch dasselbe in's Wachsthum gekommene Herrlichkeit der Kinder Gottes wird nach Pauli Lehre „am Tage des in der Welt sich wieder offenbarenden Gesalbten mit ihm offenbar werden, worauf alles Geschöpf mit Schmerzen wartet, woran die ganze Schöpfung Theil nehmen und mit uns von Grund aus erneuert und verherrlicht werden wird, indem das ganze Schöpfungsall der Schauplatz der Herrlichkeit der Kinder Gottes und ihr Erbe werden soll. „Denn ich achte, sagt der Apostel, dass die Leiden der jetzigen Zeit für nichts zu achten seien gegen die Herrlichkeit, welche in uns entdeckt (aufgedeckt, geoffenbart) werden wird. Denn das Sehnen des Geschöpfes erwartet die Entdeckung (Offenbarung) der Söhne Gottes, weil dasselbe der Eitelkeit — Zeitlichkeit als Leerheit ohne göttlichen bestandhaltenden Grund und ohne bleibende Frucht — unterworfen worden ist, nicht freiwillig, sondern um dessen willen, der sie unterworfen hat auf Hoffnung, indem auch selbst das Geschöpf vom Dienste der Verderbtheit und Zerstörung frei gemacht werden wird zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes und seines Dienstes. Denn wir wissen, dass das Geschöpf insgesammt zusammen seufzet und sich zusammen schmerzlich ängstet, den Tag der Erlösung erwartend.“ Folglich ist es Paulus Lehre, dass eine solche durch den Menschen zeitfrei gewordene oder integrirte Creatur keineswegs zu Grunde geht, sondern, so wie der ewige — ausgezeitigte — Mensch hervortritt, ihrer eigenen Zeitlichkeit los wird. Keine von allen seitdem von ihr abweichenden Theodiceen christlicher Theologen und Philosophen hält den Vergleich mit der Paulinischen Theodicee aus, ja sie huldigen nicht selten flachen, mesquinen, Gott, die Natur und den Menschen herabwürdigenden, wo nicht blasphemirenden, Vorstellungen.*) Dieselbe Verwirrung der Begriffe, welche jene Theologen beherrscht, die das Organ als Mitwirker des Princips entweder zu hoch fassen, dasselbe mit dem Principalwirker vereinerleiend oder zu niedrig, wenn sie dasselbe zum blossen, dem Princip wie dem Organ gehörigen und untergebenen werkzeuglichen Wirker herabsetzt, dieselbe Verwirrung findet in der Physiologie

*) S. Werke X, 116 ff., 127—128. Man nehme das Folgende (128, 129) hinzu.

statt, falls und soferne auch in ihr Organ und Instrument für eines und dasselbe genommen worden, womit der (alleinrichtige) Begriff der Triplicität des Princips, des Organs und des Instruments in dem (falschen) radicalirrigen dualistischen untergeht. Wenn diese Triplicität im normalen Leben nicht zu verkennen ist, z. B. als Seele, Nervengeist oder Tinktur und Element, so macht sie sich besonders im nichtnormalen Leben kund, in welchem jene Triplicität in Differenz sich befindet und wenigstens ein Ansatz zur Zersetzung sich merklich macht. So z. B. empfindet, fühlt, schaut, denkt und wirkt der Mensch im Sommnambulismus und in hiemit verwandten Zuständen, ja schon im gemeinen Traumleben nicht mehr mit den Sensationsnerven, dem Gehirn etc. als Werkzeugen, sondern das, was im Empfinden, Denken etc. Organ ist und was man Hörkraft, Sehkraft etc. nennt, und was man in all seinen Potenzen zusammen als Nervengeist, Lebensgeister oder Tinktur begreift, macht sich von jenen mehr oder minder los und das hiemit von seinem Instrumente abgeschiedene Organ lässt jenes als Leichnam zurück. Diess will sagen: der Mensch sieht, hört, denkt zwar noch mit denselben Organen, aber nicht mit denselben Werkzeugen, somit freilich nach anderen Gesetzen und eine Vereinerleiung des Organs mit dem Werkzeug — wie solche der Materialismus statuirt — ist hier ganz unmöglich. Hiebei hat sich aber im magnetischen Leben faktisch herausgestellt, dass diese von ihren leiblichen Werkzeugen geschiedenen Organe, indem sie aus ihrer durch ihr Gebundensein an jene Sonderung unter sich frei werden und in eine Union gehen, dasselbe vom Freiwerden des Denkorgans vom Gehirn, somit von der Union gilt, welche jene auch mit diesem Denkorgan eingehen. In dieser Einigung sammeln sie sich mehr oder minder vollständig in einen meist mobilen und beliebig inner dem Leibe, zum Theil ausser ihm setzbaren Focus. Mit diesem Freiwerden und Vereintsein gibt sich nicht selten eine Intensität, Velocität, Extensität und Virtualität dieser Lebensfunktionen kund, welche jeden Zuschauer — nur nicht den bornirten Rationalisten und Theologen — in Erstaunen setzen, indem ihm wenigstens ein flüchtiger Silberblick über den homme miracle zu Theil wird, der in diesem irdischen Geschirr als Asche in der Todesurne noch stille liegt und seine Palingenesie, mehr oder minder wahr, in solchen Momenten antecipirt. Ohne jenes doppelten Irrthums zu erwähnen, von welchen der eine den magnetischen Zustand zu niedrig, der andere zu hoch fasst, soll hier nur jener noch herrschende Irrthum gerügt werden, welcher die Einsicht verwehrt, dass in jedem magnetischen oder solchem verwandten Zustand eine innigere Vereinung des Affekts mit der

Apperception stattfindet, somit eine Exaltation beider, geschehe dies nun im guten oder im nichtguten Sinne. Bedeutender ist der gegen den Magnetismus gemachte Einwurf, dass er die Seele von der sie schirmenden Hülle (Organisation) los mache und gleichsam ihre Wurzel allen äusseren Einflüssen ohne Unterschied preisgebe, wie ein unreifes Kind, aus dem Leibe der Mutter gesetzt, das äussere kosmische Leben nicht ertragen würde. Hieraus folgt, dass jeder, auch der spontane Magnetismus der Assistenz des guten, d. h. des göttlichen Willens oder des Gebetes bedarf, welches überall den Rapport mit dem göttlichen Willen und Thun öffnet.

Wenn gleich die Theologen mit Recht gegen die Apotheosirung des magnetischen Zustandes protestiren, da auch in seiner grössten Reinheit der homme miracle sich doch nur als Spiegelbild und phantasmagorisch zeigt und wir alle Herrlichkeiten ohne die geringste Spur vorübergehen sehen, so hätten dieselben doch Ursache genug, den Magnetismus als Zeichen der Zeit ins Auge zu fassen, indem er sie hätte belehren können, dass, wie er einerseits eine Antecipation unseres Zustandes nach dem Tode ist, er andererseits uns als Reminiscenz an den primitiven Zustand des Menschen dienen kann. Die Theologen hätten endlich im Verhalten des Magnetischen zu seinem Magnetiseur und in der wundersamen Macht, die der letztere auf den erstern ausübt, indem er diesem zugleich Arzt und Arznei, Heiland und Heilmittel ist, einen Schluss a minori ad majus ziehen, nämlich auf jene Macht schliessen können, welche ein einzelner Mensch, der aber zugleich homme principe ist, auf jeden mit ihm mittelst seines Willens in Rapport und zwar in wesentlichen und leibhaften Rapport tretenden Menschen auszuüben vermag, nämlich auf jenen Menschen, der sich zugleich als Gottessohn und als Menschensohn kund gibt, und welcher einerseits als Creatur allen Menschen gleich und erfasslich, andererseits als Nichtcreatur über allen ist, und sie als Weltwesen in sich befasst, eine kosmische Virtualität, welche Christus selber von sich ausspricht, wenn er sagt: In der Welt habt ihr Angst und Unfrieden, in mir aber Frieden, Genügen und Freude. Da nun aber das Prinzipleben und das Organleben ohne das werkzeugliche Leben und Wirken es nicht zur Effektivität bringt, so fragt sich freilich, was hier, wo eine solche Effektivität eintritt, als Werkzeug an die Stelle jenes verlassenen materiellen Werkzeugs tritt, und ob ein solches Werkzeug ein bereits wieder jenem Princip und Organ eigenes oder vielleicht nur ein aus einem universellen Werkzeug temporär zugebildetes und somit mehr als Kleid zu betrachten ist denn als wirklicher Leib. Dasselbe gilt auch von der irdisch

gewordenen Leiblichkeit des Menschen, mit welcher der Mensch als Princip und Organ nicht in jene wahrhafte Verbindung treten kann, in die er mit der nichtirdischen Leiblichkeit, zu welcher er geschaffen war, zu treten vermag. Denkt man sich nämlich den Nervengeist (die Tinktur) mit allen seinen (ihren) Potenzen und Virtualitäten in Bezug auf das Principienleben als Organ, so kann man ihn in dieser seiner Abgeschiedenheit vom materiellen Werkzeuge doch nur mit dem von seinem Elementatum verschiedenen Astralgeiste vergleichen, und man begreift, dass ein solches Organ nun nicht mehr auf die Elementata, sondern auf die nichtmateriellen Elemente selber einzuwirken bestrebt sein wird, um diese unmittelbar zu Produktionen anderer Art zu bestimmen.

Wenn nun aber bei Magnetischeu im reinen Zustande das Perceptions- oder Sensationsleben mit dem Affekt- oder Gefühlsleben zugleich sich erhöht zeigten, und wenn man sieht, dass im ersteru Falle diese Erhöhung die Folge der Aufhebung oder Lösung der Isolation der Glieder des Sensationslebens unter sich ist, so kann man sich der Ueberzeugung nicht erwehren, dass nicht nur für das an die Eingeweidenerven (vorzüglich des Herzens) gebundene Affekt- oder Gefühlsorgan eine gleiche Lösung einer Isolation eintreten muss, sondern auch, dass jene Isolation hier aufgehoben werden muss, welche beide Systeme des Perceptions- und des Affektlebens, bis dahin gleichsam polizeilich gegen einander gesperrt und nur dürftig miteinander im Verkehr hielt. Hieraus ergibt sich nun die der Lehre vom Magnetismus noch mangelnde Einsicht, dass in allen Stufen seiner Erscheinung eine Entbindung des Organs von seinem materiellen Werkzeuge stattfindet, somit eine Union des Organs sowohl in seinen Gliedern als auch in seinen zwei vorzüglichen Systemen. Hiemit werden denn auch alle bisherigen irrigen Vorstellungen hierüber, z. B. jene, gemäss welcher das Affektleben zwar erhoben, aber blind, das Sensationsleben deprimirt hielte, so wie jene, gemäss welcher das bereits freie Sensationsleben wieder an die Bauchganglienнerven gebunden würde, zurückgewiesen. Dass aber im magnetischen und in allen hiemit verwandten Zuständen das bis dahin dunkle Gefühl Licht, das unfühlige Licht gefühlig wird und der Mensch somit aus seinen beiden Hälften zu einem ganzen Menschen zusammengeht, dieses Faktum hätte den Menschen auch leicht darüber belehren können, dass, wenn auch unvollkommen und flüchtig, sich ihm eine Weise des Daseins darbietet, welche er nothwendig für die primitive sowie für jene seiner künftigen Reintegration anerkennen muss.

Ueber diese vollkommene Union seines Gefühls- und Erkenntniss-Lebens braucht der Mensch, eben weil sie ihm konstitutiv ist, sich nicht zu wundern, wohl aber darüber, warum und wie er derselben verlustig geworden und jener Isolation anheim gefallen ist, in der seine irdische Bildung oder Organisation ihn festhält und gerade in der letzteren wird der tiefer blickende Anthropologe den traditiven Beweis einer stattgefunden habenden Katastrophe finden, welche nur damit eintreten konnte, dass der Mensch, von der normalen Union seines Affekt- und Erkenntnisslebens sich abwendend, eine solche verbrecherische Union (ein Adulterium) einzugehen strebte, welcher entgegen nun jene Isolation eintrat, wie denn das Böse eben so wie das Gute nur durch Getrennthalten seiner Zeugepotenzen impotent wird. Denn diese Isolation sollte nur polizeilich die schlechte Union zwar hemmen, zugleich aber eine gute Union möglich machen und diese gegen jene schirmen. Daraus überzeugt man sich, wie sehr jene Anthropologen die wahrhafte Natur des Menschen verkennen und ignoriren, welche seine irdische Bildung, somit die durch dieselbe für den Menschen eintretende fast in's Endlose gehende Isolation und Bindung aller seiner Vermögen für den primitiven und natürlichen Zustand des Menschen halten, hiemit aber den Menschen, obschon sie ihn nur empirisch zu begreifen vorgeben, doch eben so abstrakt fassen als jene Philosophen, welche gleichfalls auf der Isolation des Erkennens und des Affektes und im abstrakten Getrennthalten beider ihre Systeme aufbauen und keine Ahnung davon zu haben scheinen, dass ein solches affektloses Erkennen ebenso unwahr ist als ein erkenntnissloser Affekt. Wohin eine solche absolute Trennung und Isolation führt, davon kann man sich in jedem Irrenhause überzeugen, indem bekanntlich bei Irren das Gehirn- und Affekt-Leben völlig isolirt sind, wesswegen sie gar keine Empfänglichkeit für magnetische Einwirkungen zeigten, wie denn mit dem Eintritt einer solchen auch ihre Heilung begänne.

Diese in magnetischen Zuständen sich bemerklich machende Reunion des Affektlebens mit dem Perceptionsleben und die hiemit eintretende Elevation und Integration beider widerlegt somit direkt jene Behauptung Rousseau's, dass man zu denken aufhöre, wenn man zu fühlen anfange, somit auch jene Hegel's, welcher gleichfalls den Begriff nur durch Ausschliessung des Affekts zu gewinnen und zu erhalten vermeinte, was freilich von dem seiner Natur nach lichtscheuen Affekt gilt, den H. irrigerweise für den alleinigen hält. So zeigt sich denn, dass die magnetischen und die mit ihnen verwandten Erscheinungen, welche in unseren Zeiten ihr:

Wir existiren, immer unabweisbarer geltend machen und welche jenen Philosophen, die aus ihnen nicht klug werden können, so ärgerlich und lästig sind, dass sie sogar kürzlich anfingen, dieselben auf ihre Weise (naturalistisch, R.) zu erklären, womit freilich die Sache nur noch schlimmer wurde*).

Diese in unserer Zeit sich häufenden Erscheinungen haben mit auch den Zweck, jenen abstrakten und distrakten Systemen ein Ende zu machen, welche, in der That nicht minder antinatürlich als antireligiös, ihrem Gerichte verfallen sind.

Wenn z. B. die Hegelianer ex cathedra die Behauptungen aussprechen, dass das Wissen des Menschen über Allem stehe, dass es nur reiner (blinder) Mysticismus sei, sich die Gottheit als etwas der Intelligenz des Menschen Unbegreifliches, somit als etwas für sich selbst und über dem Menschen Bestehendes zu denken — nämlich als eine sich und uns wissende Intelligenz**) —, dass der religiöse Glaube sich lediglich auf dunkle Gefühle — Ahnungen und Träume — reducire und dass von solchem Glauben, einem seinem Herkommen nach dem Wissen Untergeordneten, sich leiten zu lassen, von Geistesschwäche und Trägheit zeuge" etc., so ist dieser Geistesaufgeblasenheit und Geistesdürre die Bemerkung entgegenzustellen, dass die ganze Lehre der Religion auf der Ueberzeugung des Menschen fusst, dass derselbe die Wohnstätte, der Tempel, das Organ, das aktuose Bild und der Repräsentant eines von ihm Unterschiedenen, Fürsichseienden und darum als Geist ihm Inwohnenden sei. Eine Lehre, die, wie die Hegel'sche, diese Religionslehre Lügen strafen will mit der Behauptung, dass dem Menschen nichts inne wohne als er selber, da doch gewiss ist, dass, wenn nicht ein Besseres als der Mensch selbst ihm inwohnt, ihm ein Schlechteres inwohnt, muss als eine direkt antireligiöse und antichristliche deklarirt werden.***)

Mit Recht sagt Saint-Martin, wenn der Mensch nur einen (ernsthaften) Blick auf sich selber werfen wollte, so würde er inne werden, dass es für ihn eine Erkenntniss, ein evidentes Gesetz, geben müsse, schon weil es ein Gesetz für alle Wesen gebe und geben müsse, wenn es auch nicht allen Wesen innerlich oder bewusst sei. In passiven Wesen — Naturwesen — wird das Gesetz nicht empfunden und nicht gewusst, wohl aber in aktiven — geistigen — Wesen. In der Normalität gibt ein selbsthandelndes — freies — Wesen, welches sich im Gesetze vergisst, denselben

*) Vergl. Werke X, 236 ff.

**) Vergl. Werke X, 267.

***) S. Werke X, 138—145.

Anblick der Infallibilität, wie ein nicht selbst handelndes Wesen, welches vom Gesetze nicht abweichen kann. Vortrefflich zeigt Saint-Martin, dass das Unglück des Menschen in seiner gegenwärtigen Lage und Verfassung nicht darin bestehe, nicht zu wissen, dass es eine Wahrheit gebe, sondern darin, dass er über die Natur dieser Wahrheit irre gehe. Schlagender ist nie der Skepticismus widerlegt worden, als von Saint-Martin, wenn er bemerkt, dass diejenigen, welche die Wahrheit haben leugnen wollen, immer genöthigt waren, an ihre Stelle eine andere (vermeintliche) Wahrheit zu setzen. Wie könnte auch ein Ableugnen ohne Anlügen stattfinden! Der Atheist ist in dem Sinne doch Theist, dass er sich selbst für Gott erklärt. Die Atheisten haben so sehr gefühlt, dass eine Wahrheit nicht Wahrheit sein könne, ohne wesentlich zu existiren, dass sie ihrem absoluten Wesen Kraft, Unveränderlichkeit, Allgemeinheit, mit einem Worte alle Eigenschaften eines wirklichen und durch sich bestehenden Wesens beigelegt haben. Hiebei haben sie nur die Kleinigkeit übersehen, so auch Magister Spinoza mit seiner Substanz, die nur aus sich selbst begriffen werde, dass ein Wesen, welches absolut von sich ist, auch absolut für sich und folglich selbstbewusst ist. Da dem Pantheisten Gott nur im oder als Geschöpf existirt, so kann man auch sagen, dem Pantheisten sei der existente Gott das Geschöpf. Man muss aber vielmehr sagen: das Etre principe ist sich selber Principe d'Etre. Der Grund der Existenz und die Existenz selber fallen in Gott ineinander.

Nicht in der Anerkennung der Dualität des Guten und des Bösen in der Erscheinung irrte Mani (der Urheber des Manichäismus). Diese Anerkennung war vielmehr vernünftig, indess die Alleinslehre der Naturphilosophie (Schelling's) unvernünftig war. Mani irrte nur darin (und dies war freilich ein furchtbarer Irrthum), dass er den Gegensatz des Guten und des Bösen nicht anders aufrecht erhalten zu können glaubte als durch die Annahme zweier Götter, die, unabhängig von einander, beide ewig und Fürsten zweier total verschiedener Reiche seien. Zwar legte Mani dennoch dem Gott des Lichtes eine grosse Ueberlegenheit über den Gott der Finsterniss bei, zwar ist ihm nur der Gott des Lichtes der wahre Gott, der Gott der Finsterniss nur das Oberhaupt von allem Gott Feindseligen, zwar lässt er zuletzt den Gott des Bösen der Macht des Gottes des Guten erliegen, aber damit ist die heillose Vernunftwidrigkeit nicht getilgt, die in der Annahme zweier absoluter Wesen liegt, wie denn auch die Unterordnung des einen unter den andern in Rücksicht der Macht

und das endliche Unterliegen des einen dem andern von der Voraussetzung der gleichen Absolutheit und somit Unabhängigkeit und Ewigkeit beider aus nur eine Inconsequenz ist. Deutlich gibt Saint-Martin zu verstehen, dass er den Dualismus Mani's weit von sich weise, wenn er sagt: „Auch haben sie (die Manichäer), nachdem sie die zwei Principien angenommen hatten, nicht einsehen mögen, wie sie von einander unterschieden sind. Bald haben sie denselben eine Gleichheit an Kraft und Alter beigelegt, so dass ein jedes Nebenbuhler des andern und beide gleich mächtig und gross wären. Bald haben sie, wahrheitgemäss, zwar das Böse dem Guten in allem Betracht untergeordnet, aber sich selbst widersprochen, als sie über die Natur des Bösen und über seinen Ursprung näheren Aufschluss geben wollten." Die Schelling'sche Alleinslehre aber hat Saint-Martin schon vor ihrem Hervortreten (ja schon im Geburtsjahre Schelling's selbst, 1775) schlagend mit den Worten widerlegt: „Bald haben sie (verschiedene Forscher) sogar sich nicht gescheut, das Gute und das Böse in ein und dasselbe Principium zu legen, in der Meinung, dieses Principium zu ehren, wenn sie ihm eine ausschliessende Macht beilegten, die es zum Urheber von Allem ohne Ausnahme machte, d. h. dass dieses Princip solchergestalt zugleich sei Vater und Tyrann, belebender Odem und fressendes Feuer, gut und ungerecht (böse) und sich selbst strafen müssend, damit es seine Gerechtigkeit aufrecht erhalte." Der Dualismus Mani's wird widerlegt durch die Einsicht, dass das Böse keine Essenz hat, dass es kein essential Böses gibt, dass alles Böse secundär ist und nur durch Corruption entsteht. Es bringt es nicht zum Dasein als solchem. Das Böse kann eigentlich nur gewollt, nicht gedacht, noch gethan werden. Es gibt keine zwei Urwesen. Das Urwesen ist Eines.

Saint-Martin widerlegt allen Dualismus mit der Behauptung, das Gute für jedes Wesen sei die Erfüllung seines Gesetzes, und das Böse dasjenige, was sich dieser Erfüllung widersetze. Erfülltheit ist Bestimmtheit, Bestimmtheit ist Ganzheit. Als Location ist die Gesetzeserfüllung des Gesetzes Fixirung. Da das Böse das Gesetz bestreitet, so kann es von dem Augenblicke seines Entstehens an nicht mehr in der Einheit begriffen sein, weil das Gesetz ein einiges, allumfassendes ist. Das Böse sucht die Einheit des Gesetzes und somit den Gesetzgeber zu stürzen, indem es eine andere Einheit zu formiren strebt. Obgleich es aber von der Einheit nicht begriffen ist, so ist es doch durchdrungen von ihr und ihrer Macht. Es kann aber die Einheit nicht vernichten, und, weil es nur im Widerstreben gegen die Einheit sein nur im

Bestreben wirkliches Bestehen hat, so kann es nicht allein, durch sich, existiren und erweist sich als unwahr, unwesenhaft und nichtig. Die Störung, die es setzt, muss doch wieder der Erfüllung dienen. Die Einheit verwandelt alles Hinderniss in ein Mittel der Erfüllung. Aus dem vergeblichen Bestreben, sich als eine andere Einheit zu setzen, entsteht der Hass des schon Bestehenden. In der Erfüllung seines Gesetzes ruht die Beseligung des Menschen.

Saint-Martin hat allen Manichäismus und Dualismus in der Wurzel getilgt durch die Nachweisung, dass nur das Gute von sich selbst alle seine Macht hat, dass das Böse durch sich selbst keine Kraft und Gewalt hat, und die Kraft und Macht des Guten selbst über das Böse sich erstreckt, dass folglich dem Bösen keine gleiche Macht und kein gleiches Alter, keine Ewigkeit, mit dem Guten zugeschrieben werden kann. Saint-Martin hat gezeigt, dass das Böse nur durch eine freigewollte Scheidung vom Ewigen entstanden ist, also das Ewige voraussetzt und selbst nicht ewig sein kann. Ueberdies wies er nach, das unter der Voraussetzung der Unabhängigkeit des Bösen vom Guten und der Gleichheit ihrer Macht entweder keines von beiden auf das andere gewirkt haben würde oder beide im Wirken sich gegenseitig das Gleichgewicht gehalten haben würden und es also unmöglich gewesen wäre, etwas hervorzubringen. Also, folgert er mit Recht, kommt dem Guten eine unendliche Ueberlegenheit zu, eine Einheit und Unzertrennlichkeit, womit es nothwendig vor allen Dingen existirt hat und also auch vor dem Bösen, welches allererst nach dem Guten kommen konnte. Die Möglichkeit freilich des Bösen an sich selbst als gewusste Möglichkeit desselben im göttlichen Verstande ist so ewig wie Gott selbst. Aber der Gedanke der Möglichkeit des Bösen ist selbst nicht böse. Wirklich werden konnte (nicht musste) das Böse erst mit der Zweiheit, welche entstund, sobald Gott im Geschöpf eine Existenz ausser sich anfing oder hervorbrachte. Damit war die Möglichkeit eines feindlichen Dualismus gegründet, welche sich und zwar durch beiderseitige Opferung, zur unzertrennlichen, inneren, wesentlichen, nicht bloss formalen Einheit und zum freundlichen Dualismus wieder auflösen sollte. Dass nun aber die Möglichkeit des feindlichen Dualismus zur Wirklichkeit wurde, geschah weder durch eine Wirkung, noch durch eine Mitwirkung Gottes, obwohl gewiss durch eine Zulassung; es war Folge der freien Wahl desjenigen geistigen Geschöpfs, welches zuerst sündigte. Das Böse entstund mit dem Aufhören der Aktion des Guten in einer einzelnen Region oder in einem einzelnen Wesen der Schöpfung, womit der Anfang des Nichtguten begann. Mit der Ab-

kehr vom guten Princip erzeugte sich die Corruption. Diese Separation ist also causa morbi, so wie das Separirtbleiben (Sein) natura morbi. Eigentlich aber ist natura morbi jenes ausser dem Sonnenaspekt Erzeugte. Denn das Böse ist nicht der Akt des Abwendens, sondern das diesen Akt in dem Sichabwendenden (ohne dessen neues Zuthun) Reproducirende. Wie sich die Zukehr zum Rechten fixirt, so die Abkehr von ihm als Zukehr zum Nichtrechten. Die Abkehr von A ist aber Zukehr zu B. Jene Abwendung gab also Veranlassung zur Erzeugung eines Spontanen, „welches nun für sich bestehend das böse Leben ist. Dasselbe Princip, welches im Aspekt der Sonne das gute Leben producirt, producirt nun Böses, und diese Verderbtheit zündet nun fort; „das eben ist der Fluch der bösen That, dass es fortzeugend immer Böses muss gebären.“ Der freie Akt des sich in seinem Gesetze Haltens oder des von ihm — in Anderes — Weichens erzeugt in der Contemplation die gute oder die böse Macht des Willens als Gegensetzung gegen das Gesetz, da im Ursprunge nur Unterlassung war. Die Fixation der guten und der bösen That macht also die natura boni et mali. Ein einfaches und selbstthätiges Wesen kann sich nur selber dem Guten oder dem Bösen öffnen. Vor seiner Entscheidung war es also weder gut noch böse, sondern unschuldig. Freiheit der Wahl ging also bei dem Einzelnen der Fixation im Guten oder Bösen vor. Es stund der Creatur frei, sich von Gott abzukehren, aber, hat sie sich abgekehrt, so ist sie (allein) nicht mehr frei, sich ihm wieder zuzukehren; so wie sie bei gutem Gebrauche die Freiheit nicht mehr hat, sich von ihm wieder abzukehren. Wie das Böse gegen wahres Sein wüthet — ausser und in ihm —, so wird es die verzehrende Macht gegen sein falsches Sein oder Streben inne. Die erste (überbleibende) Folge der Abkehr vom Wahren ist Schwere und Unvermögen, sich allein wieder in dasselbe zu erheben oder zu setzen. Wenn die Entfernung von Gott die causa morbi ist, so ist das Uebelbefinden die Folge. In der Degeneration bildet sich das Erzeugniss einer perversen Macht, welcher nun der Wille unterworfen ist. Das Böse ist daher eine den Willen beherrschende Macht. Die Causalität muss sich nämlich gründen, um effektiver Wille (Geist) zu sein. Jede Person, jedes Ich, ist ursprünglich in Indifferenz, welche aber gebildet, Charakter, werden und hiemit aufhören soll, in diesem Sinne frei — undeterminirt oder determinirbar — zu sein. Der Wille ist also ursprünglich essentiales Vermögen, sich seinen Lebensgrund einzuerzeugen. Es besteht also Freiheit der Wahl des Grundes und diese Wahl entscheidet die Freiheit oder Un-

freiheit des effektiven Willens. Der einerzeugte Grund des Wahlwillens als des Vaters kann als Sohn bezeichnet werden. Der Sohn beseligt den Vater, wenn er gut ist, und macht ihn unselig, wenn er böse ist. Wenn man fragt, wie der Wille wirke, so ist zu antworten: er wirkt sprechend, befehlend. Soll aber diese Frage den Sinn haben, wie der Wille bestimmt werde oder sich bestimme, so ist darüber keine Auskunft mehr möglich. Meine Ursache ist in meinem Willen, lässt Shakespeare Cäsar sagen. Der Wille müsste selber nicht Ursache sein, wenn er nicht durch sich selbst bestimmt würde. Wer also dem Willen eine Ursache sucht, lässt den Willen aufhören, Wille zu sein. Diese Selbstthätigkeit äussert sich aber eben so im Empfangen — Aufmerken, Verlangen, Bitten, als im Geben und eigentlichen Thun und Befehlen — der Wille ist nicht Motiv, sondern er wählt sich dieses, und zu dieser Wahl allein hat er kein Motiv. Darum muss das Motiv dargeboten sein. Das Geschöpf als wollend ist aber nicht cause première (nicht causans non causatum), sondern causatum causans. Das freie aktive Geschöpf ist also, obgleich causatum, doch causans, principiens, eigentlich als wollend anfangend. Dagegen haben alle passiven Dinge als selbst keine Ursachen — sondern abgeleitete — ihre Ursache (ihr Warum).

Uebrigens existirt eigentlich doch das Böse nur subjektiv als Wille zu sein, und da die Essenz des bösen Geschöpfs nicht selbst böse ist, da es kein essentielles Böses gibt, so kann man auch nicht von einem bösen Urwesen reden. Das Böse ist immer nur im Streben zu sein, weil es immer im Thun gehindert wird. Man kann also sagen: Das Böse ist nicht, es will sein, es wirket nicht, es will nur wirken. Nur als seinwollend ist es existent, wahrhaft und wesenhaft nicht. Wie es nicht wesenhaft ist, so kommt es auch nie zur wahrhaften Existenz. Denn Existenz und Wahrheit ist dasselbe.*)

Mit Recht nennt Saint-Martin die — weithin herrschende — Lehre lügenhaft, dass Tod und Leben, Schöpfung und Vernichtung einem und demselben Keime entsprosse, dass es ein und dasselbe allwirkende Wesen sei, welches sich erhalte und vernichte, d. h. welches nur im Vernichten seinen Bestand habe, und dessen Bestehen nur im Vernichten vorhanden sei. Die Lehren der Eleaten, Spinoza's, des jüngern Schelling, Hegel's, Feuerbach's, Schopenhauer's etc. unterscheiden sich nur durch die besondere Art, wie sie denselben Grundirrthum ausführen. Was die unwissenden Ge-

*) S. Werke XII, 86—92. Das Nachfolgende ist meist nicht minder wichtig.

lehrten um das Jahr 1790 thaten (besonders in Frankreich), das thun sie grossentheils noch; sie setzen das Leben aus dem Tode zusammen, sie holen ihre Physiologie von den Kirchhöfen und werfen noch immer ihre todten und ertödtenden Blicke auf alle Gegenstände ihres Forschens.*) Wenn wir Alle derselben Denkkraft der höchsten Alleinheit theilhaftig sind, so sind wir doch nicht Theile derselben. Wohl kreiset derselbe Geist in allen denkenden Wesen, doch nicht, als ob er nur in ihnen und nicht vor Allem in sich selber kreiste. Gewiss schöpfen wir unaufhörlich an derselben Quelle und unsere Geister theilen sich durch geistige Nahrung mit, wie unsere Leiber durch den Kreislauf der Elemente. Denn der Geist und die organische Natur sind lebendig und alles Lebendige erhält sich nur lebendig durch Speise, Assimilation und aneignende Umwandlung. — Heilige Wahrheit, noch bist du wie in Gräbern verscharrt; aber du bist lebendig begraben. Aus allen Erdgegenden wirst du wieder aufleben, den Tod wieder zurückstürzen in seine Gruft. Der Herr wird selbst dich wieder aufrichten und deine Fahnen wehen lassen vor den Augen der Nationen. — Saint-Martin ermahnt die Opfer menschlicher Kränkung, die Fackel des Trostes in sich nicht erlöschen zu lassen, indem er ihnen zuruft: „Kurz ist die Ueberfahrt; schon seht ihr das jenseitige Ufer. Blieb Euch nur ein Funke belebender Hoffnung, bewahret ihn als köstlich! Wenn ihr anlangt in dem Gebiete des Lebens, dann braucht ihr nur diesen Funken, um es gauz zu entzünden und auf immer euch zu erhalten. Denn die Bestandtheile, welche es ausmachen, sind leichter zu entzünden als die des Wetterstrahls und beweglicher als Blitze.“

Nach Saint-Martin straft die Wahrheit nicht, sie bessert und vervollkommnet, Weisheit straft nicht, sie unterrichtet, Liebe straft nicht, sie schlichtet sanft die Wege, sie verhängt Leiden aus Liebe, nicht aus Hass. Sinnvoll schildert er, wie der Mensch durch Leiden gereinigt werden kann, wenn er sagt: „Kann auch die Schlange den wohlthätigen Einfluss des Frühlings erfahren, so lange sie ihre in der Winterkälte verhärtete Haut noch behält? Und wie erhält sie die neue Haut, welche das Leben durchdringen soll? Bloss durch schmerzliches Reissen der Dornen, indem sie durch verschränkte stechende Dorngewinde geht, wirft sic ihre alte Hülle ab und wird glatt und geschmeidig, wie in den ersten Tagen ihrer Jugend.

*) Eine neueste Kundgebung dieser flachen und grundverkehrten Denkweise ist in der Hauptsache die kl. Schrift: Die Grundlehren der wahren Naturreligion nach Darwin und Häckel.

Alle Gewaltthat des Feindes ist wie ein Sieb, worin das Korn des Getreides gesichtet und ausgeschieden wird. Alle Dornen, die ich fühlen werde, werden mit jedem Riss eine Falte meines alten Gewandes hinwegnehmen.“ Sterbliche, ruft er weiterhin den Mitmenschen zu, wisset, die zu Sensen geschnitten waren, kommen wieder in das Schmiedefeuer und auf den Ambos, ehe eine Pflugschaar aus ihnen wird. Die Mächte der Zeit behauen die Steine zum künftigen Bau. Sie bereiten die Metalle, den Tempel des Ewigen zu schmücken, sie werfen sie in den Schmelzofen, damit sie von ihren Schlacken gereinigt werden. Die leitbarsten und mildesten Menschen sind es, die am meisten leiden müssen. Wie das Gold kann man sie durch die engsten Zieheisen ziehen, ohne sie zu zerreissen. Strenge, spröde Metalle bestehen diese Probe nicht.

Saint-Martin ermüdet nicht, die Menschen darauf hinzuweisen, dass sie alle irdische Noth vergessen oder doch mildern können durch Erweckung des Gefühls für die geistige Noth, die dann auch gehoben werden kann, wenn der Mensch ernstlich will. Sterbliche, ruft er aus, euch bekümmert das Böse und das Unglück der Welt. Krankheiten machen Euch muthlos, Unglück schlägt euch nieder, ihr erschreckt vor Staatsunruhen, der Aufruhr der Natur macht euch schaudern. Auf die wahren Uebel, die euch umlagern, richtet eure Gedanken, auf die, welche ihr alle zu ertragen habt, und all' jenes Unglück wird euch nichts mehr anhaben. Was ist ein leichtes Ungemach in den Augen dessen, den schreckliche Leiden quälen und der der Todespein hingegeben ist?

Die Bemerkung, dass nur christliche Völker grosse Steuerer und Weltumsegler sind, eröffnet eine weite Perspektive in den unlösbaren Zusammenhang aller weiteren Völkerkultur mit den Lebenswurzeln des Christenthums. Kein Mensch ist übrigens in der Menschheit entbehrlich. Jeder war geboren, um irgendworin allen seinen Brüdern überlegen zu sein. Für den Geist gibt es weder Raum noch Zeit, heisst doch nur: der Geist ist seinem Wesen und seiner Bestimmung nach raumfrei und zeitfrei. Der an den materiellen Leib gebundene Geist ist es zwar ideell, aber nicht reell. — Je grösser das Opfer, um so grösser ist der Lohn. Freilich vollzieht sich das nicht wie in einer Mechanik, aber mit innerer Nothwendigkeit. „Wohl dem von uns, der das grösste Opfer bringt. An der Wechselbank der Liebe, wie an jeder, bezieht grössere Zinsen, wer das grössere Capital einlegte.“ Wem jedoch Beweggrund der Einlage die Zinsen wären, der hätte nichts

eingelegt. Die Behauptung, es gebe kein Uebel in der Welt und was Unordnung im Einzelnen scheine, bringe die allgemeine Ordnung hervor, fand Saint-Martin nicht bloss in materialistischen, sondern auch in idealistischen Systemen. Man verfocht ausdrücklich den Satz: Privatlaster seien öffentliche Tugenden, d. h. die Sünden und Laster der Einzelnen trügen zur Beförderung des Wohles des Ganzen der bürgerlichen Gesellschaft bei. Ebenso wenig erschrak oder erröthete man vor der Behauptung, der Tod alles Einzelnen sei das Leben des Ganzen. Beklagenswerther Weise pflanzte sich diese Lehre ihrem Grundgedanken nach aus dem Spinozismus selbst auf (den jungen) Schelling und auf Hegel fort und verbreitete sich von diesen imponirenden Geistern aus in einer Sintfluth von seichten Schriften über ganz Deutschland und halb Europa. Mit einer Art raffinirter Wohllust wühlte besonders Ludwig Feuerbach in wahnvoller Verherrlichung und Vergötterung des Todesgedankens, indem er mit seiner Verzweiflung an allem Standhaltenden eine erhaben sein wollende und sollende, in Wahrheit aber doch nur hohle und lächerliche Prahlerei trieb. Ich setze zur Illustration einige seiner (häufig verslahmen, R.) Sätze aus seinen „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ hieher.

„Ewig lebet der Mensch, desshalb wisst, sterben die Menschen:
Alles Zeitlichen Tod ist ja das Ewige nur.“

Kann es einen elenderen Begriff vom Ewigen geben?

„In dem Leben verzehrt sich der Geist, im Tod die Natur d'rauf;
Jener verzehret den Kern, dieser die Schale von dir.“

Geist und Natur wären hienach nichts als von unstillbarem Hunger geplagte, verzehrende, fressende, vertilgende Mächte und producirt würde nur, damit immerfort verzehrt und vernichtet werden kann.

„Was ist der Tod? nicht Tod, nur die Handlung, wo du die Krone
Und den Scepter ablegst, die du im Leben geführt.“

Der Tod wäre also nicht Tod, sondern was denn? das Leben eines Andern, und das Leben wäre dann consequenter Weise nicht das Leben, sondern der Tod Anderer. Der Tod wäre da nur der Beweis, dass das Leben nur beginnender und allmälig heranwachsender Tod wäre. Dieser Gedanke ist nur die Caricatur des wahrhaften Lebensprocesses, der im Beharrlichen zugleich Wechsel verlangt, aber auch, was übersehen ist, im Wechsel ein Beharrliches. Doch sie sagen, das Beharrliche ist nicht übersehen; es gibt ein Beharrliches, aber dieses Beharrliche ist das eine, alles umfassende und alles einende Sein, Materie, Natur, Leben, Geist, wie ihr es nennen wollt. Beim Lichte besehen ist dieses Eine

aber nur ein Abstraktum, ein Gedankending, kein wahrhaft wirkliches Sein, kein Seiendes, kein wirkliches Leben, kein wahrhaft seiner selbst mächtiger und bewusster Geist.

„Magische Reize allein verleihet dem Leben der Menschen
Einzig Vergänglichkeit nur: Königin ist sie der Welt.“

Der Melancholischgewordene verliebt sich in seine eigenen Trauergedanken und findet einen magischen Reiz und Genuss im Hegen und Pflegen seiner eingebildeten Leiden. Das kranke Gemüth kann sogar die Vernichtung wünschen. Das gesunde freut sich des Daseins und der aus dem Glauben an die Liebe Gottes von selbst fliessenden Ueberzeugung von der ewigen Fortdauer des individuellen Geistes. Die Vergänglichkeit des Irdischen beweiset so wenig die Vergänglichkeit des individuellen Geistes, dass vielmehr der Geist diese Vergänglichkeit des Irdischen gar nicht bemerken könnte, wenn er selber vergänglich wäre und dass vielmehr eben dieses Bemerken der Vergänglichkeit des Irdischen ihm seine eigene Unvergänglichkeit beweiset und ihn überdies belehrt, dass er in dieser vergänglichen Welt nicht in seiner Heimath ist und auffordert, seine wahre Heimath zu suchen. In dieser Heimath wird es aber freilich ganz anders zugehen, als Feuerbach wähnt, dass die christliche Lehre es dort zugehen lasse. Mag die geistlose Vorstellung schlecht unterrichteter Christen oder auch die dumme Auffassung mancher Pfaffen von Feuerbach's übrigens stark burschikosen Verhöhnungen getroffen werden, wenn er das himmlische Jenseits eine ewige Kirchweih (wie eben viele Kirchweihfeste sind) nennt, und dort nichts zu thun findet, als die Frucht zu schmausen, die auf der Erde gereift ist etc.; die christliche Lehre selbst wird von solchen schiefen Vorstellungen nicht berührt. Sie weiss nichts von einem Schlaraffenleben im Himmel, sondern vielmehr von einem Aufhören der Unganzheit, der Gebrochenheit und Gebrechlichkeit des Lebens und einem Beginne der Ganzheit, Vollheit, Vollkommenheit und Vollendung des Lebens, was sowenig auf ein Nichtsthun hinauslaufen kann, dass es vielmehr volles und ganzes Thun bezeichnet.

„Leben begehre vom Tod nicht; eins nur ersehn' und erstrebe,
Dass der Edle noch einst deiner mit Liebe gedenkt.“

Wer begehrt denn Leben vom Tod als Feuerbach und seines Gleichen? Freilich nur ein Leben, das im Grunde keines ist, weil es immer im Tode wieder untergeht, sowie es nur aus dem Tode hervorging. Die Feuerbach'sche Philosophie ist das System der Identität des Todes und des Lebens. Wenn in einem solchen System von sittlichem Streben, edlem Sinne, Liebe, Dankbarkeit,

Verehrung etc. die Rede ist, so sind das Kunstblumen, nicht wirkliche, lebensfrische, duftige. Was wirkliches Leben nicht hat, ist genöthigt, den Schein des Lebens hervorzubringen und zeugt dadurch doch für das Leben. Feuerbach curirt alle Noth und Erkrankung des geistigen Lebens mit der Universalmedicin der Vernichtung der Individualität im Tode, ganz wie in dem bekannten Bänkelsängerlied Doktor Eisenbart seine Patienten von ihren körperlichen Leiden durch den leiblichen Tod curirt. Wie hoch steht Angelus Silesius über dem dünkelhaften L. Feuerbach in allen jenen Sinnsprüchen, in welchen er über Tod und Leben, über Zeit und Ewigkeit sich auslässt, des Contrastes wegen setze ich einige Sprüche des Angelus Silesius her (die wir indess nur mit strenger Auswahl hier wiedergeben, R.):

„Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit,
So kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit.“

„Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse
Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.“

„Ich sterb' und lebe Gott. Will ich ihm ewig leben,
So muss ich ewig auch für Ihn den Geist aufgeben.“

„Weil die Geschöpfe gar in Gottes Wort besteh'n:
Wie können sie denn je verwerden und vergeh'n?“

„Mensch, werde wesentlich: denn wenn die Welt vergeht,
So fällt der Zufall weg, das Wesen, das besteht.“

„Schau, diese Welt vergeht. Was? sie vergeht auch nicht,
Es ist nur Finsterniss, was Gott an ihr verbricht.“

Den von Saint-Martin gerügten Irrthum hat L. Feuerbach in allen Variationen durchgespielt, worin ihm übrigens in seiner Weise schon Blasche („das Böse im Einklang mit der göttlichen Weltordnung“) vorausgegangen war, der seinerseits sein Lichtlein an der düster brennenden Fackel der damals noch halb spinozistischen, halb platonischen, halb neuplatonischen Schelling'schen Philosophie ansteckte. Mit lichter Klarheit und aller Lebhaftigkeit tiefer Empfindung fährt Saint-Martin in der citirten Stelle fort: „Was ist denn eine allgemeine Ordnung, die aus Unordnung im Besondern besteht? Was ist denn ein gesammtes Gute, das aus einzelnen Uebeln zusammengefügt ist? Was ist denn das Glück der Gattung, das aus dem Unglück der Individuen besteht? So bringt doch auch Freude mit Thränen und Seufzern in Einklang! etc.*)

Damit übereinstimmend sagt weiterhin Saint-Martin: „Die Menschenseele ist überzeitlich. Der lebendige Gott will Leben.

*) Baader's sämmtliche Werke XII, 204—218.

Er würde seinen eigenen Charakter (sich selbst) aufgeben, wenn er das Leben, welches er gegeben hat, vernichten wollte.*) Vom himmlischen Leben aber sagt er: „Um unsern künftigen Zustand im andern Leben zu ermessen, genügt es, das herrliche Gesetz zu kennen, dass die Verhältnisse um so grösser und mächtiger werden, je mehr sie sich ihrem zentralen und zeugenden Ziele nahen.**) Damit verbinde man die eröffnete Perspektive in S. M.'s Worten: „Der Vater hat den Sohn geheiligt, der Sohn den Geist, der Geist den Menschen. Der Mensch soll sein ganzes Wesen heiligen; sein Wesen sollte alle Wirksamkeiten des Weltalls heiligen. Die Wirksamkeiten des Weltalls sollten die ganze Natur heiligen und von da an sollte die Heiligung bis auf die Ungerechtigkeit (die Hölle zu ihrer Aufhebung, R.) sich erstrecken.

Die beiden Flügelmänner der Baader'schen Philosophie sind der nicht schulmässig gebildete, aber geniale, kraftstrotzende J. Böhme und der feingebildete, feinsinnige, geistreiche, sanfte und milde Saint-Martin, der arme Schuhmacher und der gesellschaftlich hochgestellte Marquis, der sich nicht zu hoch dünkte, der Schüler des deutschen ph. Schuhmachers zu werden. Wir haben einige Partien Saint-Martin'sche Lehren unter der Beleuchtung Baader's aus dem 12. Bande der sämmtlichen Werke desselben vorgeführt.***) Aber noch viel wichtiger ist es zur Kenntniss der Lehren und der Leistungen Baader's einige Blicke auf seine Commentare zu mehreren Hauptschriften Böhme's zu werfen. Zwar berührt Baader in vielen seiner Schriften Böhme'sche Lehren, aber er hat ausserdem in mehreren Arbeiten speciell über Böhme's Lehren gehandelt. Dahin gehören die Vorlesungen über Jacob Böhme's Theologumene und Philosopheme im III. Bande der sämmtlichen Werke (357—432) und der gesammte XIII. Band der sämmtl. Werke. Dieser Band enthält, ausser der lehrreichen Vorrede (die eigentlich mehr: nämlich Einleitung ist) des Spezialherausgebers Hrn. Dr. Julius Hamberger folgende fünf Stücke: I. Aus Privatvorlesungen über Jacob Böhme's Lehre mit besonderer Beziehung auf dessen Schrift: Von der Gnadenwahl (S. 57—158), II. Vorlesungen über die Lehre Jacob Böhme's mit besonderer Beziehung auf dessen Schrift: Mysterium Magnum (S. 159—236), III. Erläuternde Anmerkungen zu Jacob Böhme's Abhandlung über die Gnadenwahl (S. 237—316),

*) Baader's s. Werke XII, 227.

**) Ibid. 228.

***) Ueber Saint-Martin's Ideen zur praktischen Philosophie belehrt zum Theil sein Sendschreiben an einen Freund über die französische Revolution. S. Werke Baader's VI, 291—328.

IV. Bruchstück eines Commentars zu J. Böhme's Abhandlung über die Gnadenwahl (S. 317—330), V. Anhang über J. Böhme's Lehre aus den hinterlassenen Studienbüchern (S. 331—392).

Aus dem grossen Reichthum von Vorträgen, Erklärungen und Erläuterungen Baader's über Lehren J. Böhme's können wir nur durchgreifende Hauptpunkte hervorheben, obgleich wir uns bei der bisherigen Vernachlässigung dieser tiefsinnigen und zumeist wissenschaftlichen Darlegungen keine zu engen Grenzen ziehen dürfen. Wir wenden uns zuerst aus triftigen Gründen zu den Vorlesungen vom Sommersemester 1829, dann zu den mindestens gleichwichtigen Vorlesungen vom Wintersemester 1833, und mit nothgedrungener Uebergehung der andern Stücke des XIII. Bandes zu den Vorlesungen über J. B. im III. Bande der Werke, deren Entstehungszeit nicht ermittelt werden konnte, wiewohl sie wahrscheinlich einer späteren Zeit als die andern angehören dürften. Baader lässt sich also vernehmen:

„Jacob Böhme lebte vor 200 Jahren (einigen weniger, geb. 1575, gest. 1624) als Schuster in Görlitz, zu einer Zeit, wo noch der Parteikampf der Confessionen heftig wüthete. Er war selbst Lutheraner und erlaubte sich in seinen Schriften Invektiven gegen die Kirche, was ihm ihre Missbilligung mit Recht zuzog. Dennoch liegen in seinen Schriften die Principien, welche den Menschen von jeder Bornirtheit in die Confession frei machen können. Ich habe absichtlich seine Schrift über die Gnadenwahl zum Gegenstand meiner Vorträge gewählt, weil diese sich am Reinsten von Invektiven und sonstigen Beimischungen gehalten hat und weil sie sich rein wissenschaftlich darstellt. Er schrieb sie im Jahre 1623, ein Jahr vor seinem Tode. Trotz seiner Bornirtheit in die Confession hat doch kein Schriftsteller den Irrthum von dem Glauben ohne Werke und jenen der Prädestinationslehre gründlicher widerlegt als eben Jacob Böhme und eben diese Widerlegung ist die Aufgabe, deren Lösung er sich in dieser Schrift über die Gnadenwahl vorgesetzt hat. Gerade diese Lehre der Prädestination, deren Anfänge schon in der lutherischen Ansicht von der Passivität des Willens lagen, diese schreckenerregende Ausgeburt des menschlichen Geistes von einem Gott, der gleich einem Tyrannen nach der Lust seiner Willkür den Einen auserwählt zu der Seligkeit des Himmels und den Andern in die Finsterniss zur Qual der Hölle verstösst, und wonach also der Mensch zu nichts Besserem bestimmt wäre, als der Spielball der göttlichen Launen zu sein, gerade diese Lehre ist es, von welcher die zerstörende Befehdung der kirchlichen und bürgerlichen Societät ausgegangen ist.

Man hat den Ausspruch J. Böhme's, dass der erste Ursprung aller Dinge nur ein Wille, A und O, ein unanfänglicher Anfang, ein unendliches Ende sei, dahin deuten zu können geglaubt, als bedeute der Wille bei ihm (nur) den Keim oder den Samen des Seins. Allein mit Unrecht. Denn J. Böhme gilt der absolute Wille ebenso sehr für den Anfang als für das Ende, bei ihm ist der Baum und der Same, die Henne und das Ei zugleich und beisammen. J. Böhme löste so bereits die Frage des Aristoteles: „Ist die Henne oder ist das Ei früher?*) Wer das Licht durch Busse ergreifen will, sagt J. Böhme, der wird ergriffen und heute, d. h. im selbigen Nun und Gnadenlicht, durch den Tod, den der Wille in der Sünde durch die Versuchung angenommen, in's Paradies geführt.“ Also wer ergreift, der wird ergriffen! Der ganze Irrthum der Prädestination beruht darauf, dass man Gott das Vor und das Nach andichtet und dann nicht begreifen kann, wie er das Nach vorher wissen kann. Allein für Gott gibt es keine Zeit. Er lebt in der ewigen Gegenwart und die Zeit wird von der Ewigkeit umgriffen und durchdrungen, so dass vor Gott Alles in ewiger Gegenwart steht, was uns, die wir in der Zeit leben, in der Succession und Abstraktion erscheint. Die Zeit ist ein Gesicht, das immer nur vor sich sehen kann und nichts hinter sich hat. Der Raum hat ebenfalls nur Bezug in sich hinein. Zuerst tritt Gott im Gewissen heran wie ein Freund, warnend, lockend, versuchend zum Guten. Hören wir auf seine Stimme nicht, so spricht Gott zürnend, strafend, beängstigend; hören wir auch da nicht, dann wird er stumm und kommt nur als Donner im Gericht wieder.

„Im Willen steht nach J. Böhme die grösste Macht und die Wahl zum Guten und zum Bösen.“

Der gewöhnliche Irrthum ist, sagt J. B., dass man Gott als etwas Fernes und ausser oder neben der Welt, hoch über dem Gestirn, betrachtet. Woraus denn der Wahn entstanden ist, als

---

*) Hätte man jene Lehre des Aristoteles begriffen, dass alle Bewegung (alle Thätigkeit, alles Wirken) von einer aktuellen bewegenden Ursache ausgehen müsse, dass es ein stets Bewegendes, das selbst unbewegt sei, gebe, die Gottheit, die reine, mit keiner Potentialität behaftete Aktualität, die sich selbst denkende Vernunft, der absolute Geist, so würden nach ihm alle gemeinpantheistischen Lehren, deren oberster Gedanke die absolute Potentialität ist, die aus sich zur Aktualität soll übergehen können und übergegangen sei, unmöglich geblieben sein, wiewohl nicht ebenso die persönlichkeitspantheistischen Lehren. Vergl. Ueberweg's und Heinze's Grundriss der Geschichte der Philosophie, 5. Auflage, B. I, 189.

hätte Gott, als er schuf, nach seinem Rathschlage Alles prädestinirt zum Himmel oder zur Hölle.

Der Ktisiomophismus behauptet, dass Gott durch die Schöpfung sich vollende, der Anthropomorphismus behauptet, dass Gott sich durch den Menschen vollende. Schelling hat jenen (seit 1808 oder 1809, R.) aufgegeben und diesen angenommen. Der letztere nähert sich dem Christenthum an und christianisirt sich, obwohl er im Grunde antichristlich ist. — Es ist nicht widersprechend, dass Eines Vieles und Vieles Eines ist, sondern nur dann ist Widerspruch da, wenn das Viele uneins ist. Die Eintracht kann nicht ohne Vielheit bestehen; denn sonst wäre ja nichts, was einträchtig sein sollte. Jedes Einzelne ist zugleich ein Vieles. In jedem Organismus ist das Problem gelöst, dass er selbst als einer in allen Gliedern herrsche, und dass jedes Glied seine vita propria habe. Indem das Glied sich dem Universellen gibt, erhält es vom Universellen seine vita propria zurück. Es ist ein Wechselprocess des Gebens und Empfangens. Das Glied muss sich beständig entselbstigen und empfängt eben dadurch die Selbheit als Spende zurück. Entselbstigt es sich aber nicht, so verschliesst es sich die Quelle der Speise und des Lebens. Wer sich nicht sucht, der wird sich finden, und wer sich sucht, der wird sich verlieren. Dem Vater sollen wir uns geben, dann wird uns der Sohn speisen. Dieses Verhältniss des Vaters und Sohnes spricht sich auch sonst aus im Männlichen und Weiblichen, in Himmel und Erde. So lange das Kind dem Vater folgt, nährt die Mutter dasselbe. Der Zabaismus beruhte auf dem Glauben, dass die Erde nichts gebe, wenn wir dem Himmel nicht dienen.

Die Nichtaufgabe an Gott kann aber doppelt sein: entweder so, dass sich das freie Geschöpf selbst zu Gott machen, oder dass es sich ein anderes Geschöpf zum Gott und Herrn machen will. Ersteres ist Hoffart, letzteres Sklavensinn, Niederträchtigkeit. Dennoch ist im Einen immer auch das Andere, der Despot und der Sklave sind immer beisammen, so wie andererseits Demuth und Erhabenheit immer beisammen sind. Der Rationalismus kennt nur die Caricatur von beiden. Wahre Demuth erscheint ihm als liebenswürdige Schwäche und jede Erhabenheit ist ihm fremd, die er nicht in Stolz verkehrt.

Die zehn Gebote Gottes sind alle auf das erste zurückzuführen. Gott ist ein verzehrendes Feuer und eine Flamme der Liebe. Hiebei hat man an die Assimilationskraft Gottes zu denken, welche das Befreundete anzieht und aufnimmt in ihren Lebensprozess, das Feindliche, das Widerstreitende aber zurückstösst und

ausscheidet. Derselbe Gott, der dem Guten als Liebe, als Bekräftigung, als Freude sich offenbart, der offenbart sich dem Bösen als blendend, hinrichtend und verfinsternd. Die neuere Philosophie hat das Verdienst, der herrschenden flachen Ansicht von Gott als einer mattherzigen Liebe, nach welcher Alles, in einen Grundbrei aufgelöst, dem Indifferentismus anheimfiele, entgegengetreten zu sein. Besonders hat Hegel jene Negativität wieder geltend gemacht, nur ist er in den Grundirrthum gefallen, dass er die Negativität obenan stellt, da sie doch der Positivität dienen sollte und wirklich dient.*)

Die Negativität Gottes gegen das Negative ist nämlich selber nichts Anderes als Liebe. Denn er stösst das Böse im Geschöpf nur desswegen zurück, weil dieses Böse eben die Hemmniss seiner Vereinigung mit ihm, der Quelle des Lebens, ist. Das Licht erleuchtet das gesunde Auge und verfinstert das entzündete. Die Lebensquelle wird dem Kranken zur Qual, dem Gesunden zur Freude.

Aus dem 1. Capitel der Gnadenwahl hebt Baader einige Aeusserungen aus, von denen wir nur das Unmissverständliche wiedergeben, dass Gott in sich selber natur-, affekt- und creaturfrei sei, dass er das einige Wesen als einiger Wille sei, in dem (ideell, vorbildlich) die Welt und die ganze Creation liege, Alles in ihm gleichewig, ohne Anfang, in gleichem Gewicht, Maass und Zahl. So sei er das ewige Eine, daher Moses sage: Der Herr ist ein einiger Gott.

Um Missverständnissen vorzubeugen, macht Baader an dieser Stelle darauf aufmerksam, dass J. Böhme in den drei ersten Capiteln der „Gnadenwahl" lediglich von der immanenten Selbstgeburt

*) Der Herausgeber des XIII. Bandes der Werke Baader's bemerkt in einer Anmerkung mit Recht: „Anderwärts (früher) rühmte Baader schon von Kant, dass seine praktische Philosophie jenem Indifferentismus entgegengewirkt habe. So sagt er in der Abhandlung über die Begründung der Ethik durch die Physik (S. Werke V, 30): „„Dagegen muss man aber auch mit Dank den Dienst anerkennen, den Kant durch seine Nachforschungen in der Ethik und Religion beiden damit leistete, dass er jenen Amor generosus als den wahren Geist der letzteren wieder weckte, gegen eine verderbliche und zum Theil heuchelnde Ueberredung seiner Zeit, nach welcher man, diese Religion immer nur von der lieblichen, sanften, gleichsam weiblichen und zuletzt wohl gar empfindelnden und schmelzenden Seite vorstellend, als ob dieselbe keiner andern Darstellung fähig wäre, ihr zur Ergänzung und, weil doch die zornliche Kraft im Gemüthe nicht ungeübt bleiben soll und darf, ihr gegenüber, das Heidenthum — diese sternenbesäete Nachtseite der Religion — als allein heroisch und männlich stellte.""

Gottes spreche, ohne Bezug auf das Geschöpfliche (ausser in seiner ewigen vorbildlichen Idealität). Dann fährt Baader fort:

„J. Böhme construirt zuerst den Ternar und zeigt, wie dieser den Dualismus der Natur und der Sophia in sich setzt, und, indem er ihn setzt, aufhebt und dadurch sich selbst manifest wird. Der Ternar ist eigentlich schon ausgesprochen, wenn Böhme sagt: „Derselbe ungründliche Wille, der heisst und ist der einige Gott, welcher sich in sich selber fasset und findet und Gott aus Gott gebiert.“ Der erste Moment des Selbstbewusstseins ist nämlich die Fassung. Diese geht unmittelbar über in das Gefasste (den Sohn der Fassung) und dieses Gefasste, indem es sich findet, spricht sich aus und vollendet den Ternar im Ausgesprochensein. Das Sichfinden sagt nichts Anderes, als dass das vorher noch Ungeschiedene nun sich in die Glieder scheidet und eben dadurch sich findet. Wenn man den einen Satz der Scholastiker verstanden hätte: Causa non efficit sine ratione, so hätte man den Ternar schon völlig gewonnen. Die Causa kann nämlich nicht unmittelbar effektiv werden, sondern muss sich in einen Grund einführen, um effektiv zu werden.

Alle Succession muss aber von jenen Momenten des Selbstbewusstseins abgehalten werden, weil kein Moment abstrakt vom andern gedacht werden kann. Es ist keiner der erste und keiner der letzte, sondern die Mitte ist immer da. Eine Genesis muss jedoch in Gott nachgewiesen werden können; sonst wäre das göttliche Selbstbewusstsein kein Leben, kein Process. Diese Theogonie ist aber keine Geschichte der Entstehung Gottes, sondern die Nachweisung des von Ewigkeit her waltenden lebendigen Processes im göttlichen Selbstbewusstsein. Fände dieser Process nicht statt, so wäre der Tod in Gott gesetzt, weil nur der Tod processlos ist. — Was einen Anfang hat, hat auch ein Ende. Im wahrhaft Seienden geht aber der Anfang immer durch die Mitte in's Ende und das Ende wieder in den Anfang, d. h. es existirt nur die Mitte. Jeder Anfang im obigen Sinne ist nur eine Abstraktion, welche dialektisch zum Ende treibt. Gott ist eben dadurch Process oder Genesis, dass Sein und Werden in ihm immer zugleich sind, d. h. dass er seiend wird und werdend ist. Wenn man das Sein abstrahirte vom Werden, so wäre Gott ein todtes Sein; wenn man das Werden abstrahirte vom Sein, so würde man Geschichte, d. h. einen Widerspruch in Gott legen. Same und Baum, Henne und Ei sind immer zugleich.

Der oben nachgewiesene Ternar setzt den Dualismus der Natur und der Sophia in sich, und wird in der Aufhebung desselben licht und laut. Die Lust und die Begierde werden produk-

tiv in ihrem Ineinandereingang. Es ist die Lust der Lust, sich mit der Begierde zu vermählen, weil sie von der Begierde (dem Zeugenden) die Zeugungskräfte gewinnt zur Produktion. Das Weib gebiert nur mit der dem Manne abgenommenen Zeugungskraft; getrennt für sich produciren sie nicht. Lust und Begierde, Freiheit und Natur, Strenges und Mildes, Weibliches und Männliches, bedeuten dasselbe.

Gott wird sich nur dadurch manifest, dass die Natur — das Producirende — in die Freiheit eingeht. Die Natur ist das Zündende, die Freiheit das Zündliche. Sowie das Zündende in das Zündliche eingeht, zündet es dieses an, und dies ist eben die Selbstmanifestation Gottes. Man kann dies in des Angelus Silesius Art so ausdrücken:

Lust und Liebe sich entzünden,
Wo sich Streng' und Milde finden.
Zorn und Finsterniss entbrennen,
Wo sich Streng' und Milde trennen.

Dasselbe Gesetz geht durch alle Regionen des Lebens hindurch. Nur im Drang entwickelt sich die Kraft. J. Böhme fasste also den Begriff der Natur in Gott als Macht, als Producirendes, Erzeugendes, entgegen allen Naturphilosophen, die, in Pantheismus sich verirrend, die Natur entweder zu hoch oder zu niedrig nahmen. Schelling nahm sie zu hoch, indem er sie in den Ternar hineinsetzte, Hegel zu niedrig, indem er sie als Produkt auffasste; darin unterscheidet sich J. Böhme von allen Naturphilosophen, dass er den stillen esoterischen Gott nicht wie jene durch die Creatur, sondern durch die ewige Natur in sich, sich selbst offenbar werden lässt. So wie man vom esoterischen Gott unmittelbar in die Creatur übergeht, so wird auch die Creatur als ewig gedacht.

Also, sagt J. Böhme, heisst der ungründliche Wille ewiger Vater und der gefasste, geborene Wille des Ungrundes heisst sein eingeborener Sohn, denn er ist des Ungrundes Ens, darinnen sich der Ungrund in Grund fasset. Und der Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefassten Sohn heisst Geist, denn er führt das gefasste Ens aus sich aus in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und Sohnes und das Ausgegangene ist die Lust, als das Gefundene des ewigen Nichts (des Ununterschiedenen), da sich der Vater, Sohn und Geist immer suchet und findet und heisst Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit. Dieses dreifaltige Wesen in seiner Geburt, in seiner Selbstbeschaulichkeit der Weisheit, ist von Ewigkeit ja gewesen und besitzt in

sich selber keinen Grund noch Stätte, als nur sich selber. Es ist ein einig Leben und ein einiger Wille ohne Begierde und ist weder Höhe noch Tiefe, weder Raum noch Zeit noch Stätte, sondern ist durch Alles in Allem und dem Allen doch als ein umfassliches Nichts. In der uncreatürlichen Gottheit ist nichts mehr als ein einiger Wille, der will auch in sich selber nichts mehr als nur sich selber finden und fassen und aus sich selber ausgehen und sich mit dem Ausgehen in eine Beschaulichkeit einführen, darinnen man die Dreiheit der Gottheit sammt dem Spiegel seiner Weisheit als dem Auge eines Sehens versteht. Das Weitere fasst dann Böhme in die Worte zusammen: „Gott hat nur Einen Willen, der ist, dass er sich selber gebiert als Vater, Sohn und h. Geist. Und da nichts vor Gott ist, so kann ihn auch nichts zu etwas bewegen, sonst wäre etwas mehr als er selber.“ Womit gesagt ist, dass Gott der Alleinbeweger und allein unbewegt ist. (Aristoteles.)

Der Unterschied des *Λόγος ἐνδιάϑετος* vom *Λόγος προφορικός*, den J. Böhme in seiner Weise schon im I. Capitel der Gnadenwahl andeutet, kommt dem Wesen nach schon bei den Kabbalisten vor, wie sich aus Wachter's Elucidarius Cabbalisticus ergibt, worin der Verfasser den Spinozismus mit der Kabbala vergleicht. Aus ihr hatte Spinoza seine Hauptidee (so sehr er sich sonst in Vielem mit Recht über sie aufhält.)*) Sie wurde aber unter seiner Behandlung zur Caricatur des Originals.

Baader erklärt nämlich das Verhältniss des esoterischen zum exoterischen Gott durch die Natur in ihren von ihm aufgestellten und unterschiedenen sieben Gestalten, wodurch zugleich die drei göttlichen Personen als Proprietäten hervortreten, für das System J. Böhme's und zugleich für das der Kabbala, womit auch Molitor übereinstimme. Es beruhe Alles auf dem Verständnisse des septenaren Gesetzes, als worin allein Gott in vollendeter Manifestation erscheinen könne.**) In der Zeit seien nur die sechs Tage offenbar und desshalb könne Gott in ihr nicht vollendet manifest hervortreten.

---

*) Diese Behauptung Baader's findet Bestätigung in Gelinek's Uebersetzung von A. Frank's Werk: Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer.

**) Die Idee der Siebengestaltigkeit der ewigen ungeschaffenen und ein Nachbild der geschaffenen Natur ist der neueren Philosophie und Naturwissenschaft so gänzlich fremd, dass sie sich nicht einmal eine Vorstellung davon machen können. Wer wenigstens nach einer solchen sucht, der vergleiche die bezügliche Darstellung von Prof. Dr. Julius Hamberger im dritten Abschnitt des ersten Buches seines Werkes: Gott und seine Offenbarungen in Natur und

Jeder Gedanke, fährt Baader fort, ist ein Wort in potentia. Soll es ad actum gebracht werden, so muss ein zweites Moment hinzukommen. Der stille Gedanke ist noch nicht der ausgewirkte. Jener liegt noch in seiner ununterschiedenen Fülle. Indem ich aber diesen stillen Gedanken fasse, entsteht die Lust, ihn auszusprechen, die Lust aber erregt die Begierde. In dem Ineinandereingang der Vermählung beider werden sie produktiv; blieben sie getrennt, so würde nichts producirt werden. Das Zusammenfassen beider ist das Centrum naturae bei J. Böhme, ohne dessen Verständniss alles dunkel bleibt. Alles, was aus dem absoluten Grunde hervorgeht, geht conform diesem Grunde hervor und hat die Bestimmung, in den Grund wieder einzugehen. Es hat aber die Wahl, sich in den Grund conform einzuführen oder nicht conform. Die Creatur geht also unmittelbar aus dem Willen des Vaters hervor und soll ihren Willen wieder dem Vater geben, damit der Sohn in ihm geboren werde. Findet der Vater den Sohn nicht in ihm, so geht sein Suchen sofort als unversöhnter Grimm auf. Jeder gelungenen Produktion folgt Beseligung. Die Pein ist die Qual des Erzeugenwollens und Nichtzeugenkönnens. Der Böse will ewig produciren und ist ewig gehemmt und kann die fortgehende Produktion des Guten nicht hemmen. „Besser wär's, dass nichts entstünde, sagt

Geschichte (1839) S. 47—62. Die Kabbala hatte eine einigermassen verwandte, aber nicht identische Lehre ausgebildet, die man bis heute wohl am Besten aus A. Frank's: „Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer" kennen lernen kann. Wenn diese theils ideenreich tiefsinnige, theils willkürlich-phantastische Lehre allgemein als pantheistisch aufgefasst und bezeichnet wird, so darf man nicht übersehen, dass sie niemals unter den Persönlichkeits-Pantheismus (zum gemeinen Pantheismus) herabgesunken ist, womit sie denn auch eo ipso zum Heidenthum abgefallen sein würde, dem sie vielmehr mit vollem Bewusstsein auf das Schärfste entgegenstund. Es ist bemerkenswerth, dass seit ihrem ersten vollständigen Bekanntgewordensein viele Kabbalisten (jüdische Gelehrte) zum Christenthum sich bekehrt hatten. Die seit Leibniz in Deutschland vorherrschende Philosophie ist Persönlichkeits-Pantheismus, der sich für identisch mit dem Theismus hält. Ihm huldigten und huldigen Lessing, Herdor, Krause, Neu-Schelling, der rechte Flügel der Hegel'schen Schule, J. H. von Fichte, Fechner, Fortlage, Carriere, Const. Frantz, Lotze und nicht wenige Andere. Aber diese Philosophen würden guten Theils wenigstens recht sehr erschrecken, wenn man ihnen von ihrer Verwandtschaft mit der Kabbala dem Kern der Sache nach sprechen wollte. Und wäre J. Böhme so zu verstehen, wie wohl die meisten der genannten lebenden Philosophen ihn auffassen, so wären sie auch mit ihm in Hauptpunkten verwandter, als sie einzuräumen geneigt sein möchten. Denn ihre vermeintliche oder auch wirkliche viel grössere formelle Wissenschaftlichkeit macht sie zu stolz, um ein Genie, wenn auch ersten Ranges, wie J. Böhme, für ebenbürtig zu erachten.

Mephistopheles in Goethe's Faust, weil er eben die Produktion des Guten vor sich gehen sieht, ohne sie hemmen zu können. Goethe hat aber Unrecht, den Teufel als absoluten Verneiner auftreten zu lassen. Den gibt es nicht. Der Teufel will ewig poniren, kann aber nicht; sein Streben bleibt ewig subjektiv. Er verneint nicht, um zu verneinen, sondern um sich zu poniren (was aber misslingt). Das Böse ist darum nichts Gemeines, sondern etwas Ungeheures. Der Teufel war der erste Poet und ist immer im Bilden, Schaffen, Organisiren begriffen und zerstört doch immer fort. Das Böse ist trennend. Jeder Egoist ist ein Phantast. Er bildet sich ein, es sei Alles für ihn da und er könne durch sich bestehen.

Jeder Gedanke ist eine Umblickung, ein Bewusstsein der Fülle des noch unentwickelten Gedankens. Das Böse ist Phantasei, Phantasei ist Idee, also ist das Böse Idee. Das Böse hat nicht bloss den Trieb, sich darzustellen, sondern es hat auch in sich ein Ideelles. Wenn das, was bloss Werkzeug sein sollte, nicht mehr dienen will, so fasst er einen Gedanken, eine Idee in sich, und hierin urständet das Böse. Die Alten unterscheiden immer die Schlange von der Creatur. Sie ist jener Gedanke, der, einmal gefasst, dem Fassenden wie ein Bandwurm anhaftet. Das Böse ist nicht die Creatur, sondern der Gedanke — die Idee — in der Creatur, welchem die Creatur anheimgegeben ist, wie jeder genitor unter dem genitus steht. Die böse Idee kann aber nur in der Creatur entstehen und bleibt ewig subjektiv.

Der Bandwurm quält seinen Mutterorganismus, so lang er ihm anhaftet. Allein die Creatur kann nur durch Hingabe an Gott ihre Vollendung erreichen. So wie sie sich von Gott trennen, oder Gott sein will, braucht Gott nichts zu thun, als dieselbe sich selbst zu überlassen. Das ist ihre ganze Strafe; allein es gibt auch keine grössere. Baader macht bemerklich, dass Wahl, Vorsatz, Rathschlag nur für die unvollendete Creatur gelten, die vollendete aber nicht mehr zu wählen habe, so wenig als Gott selber zu wählen habe.

Diesen gegen die Prädestinationslehren gerichteten Gedanken findet Baader in Böhme's Worten ausgedrückt: „Die creatürliche Vernunft stehet im ausgesprochenen Wort, darum ist sie ein bildlich Wesen und meint (oder kann meinen), Gott sei auch ein bildlich Wesen, das sich in Eigenschaften zum Guten und Bösen einführe. Er will sagen, da hätte Gott einen Rath in sich selber halten müssen und fährt dann fort: „Hätte er (aber) jemals einen Rath in sich gehalten, sich also zu offenbaren, so wäre seine Offenbarung (in sich) nicht von Ewigkeit. Der Rath müsste einen Anfang genommen haben und es müsste eine Ursache in Gott ge-

wesen sein, um welcher willen er sich berathschlagt hätte. Nun ist er selber (aber) das Einige und der Grund aller Dinge, das Auge aller Wesen und aus seiner Eigenschaft entsteht (die ewige) Natur und die (von Gott unterschiedene) Creatur. Was wollte er denn mit sich selber rathschlagen, so kein Feind (überhaupt Nichts) vor ihm ist, und er allein selber Alles ist: das Wollen, Können und Vermögen (Vollbringen, R.). Er ist das Auge alles Sehens und der Grund aller Wesen. Er will und thut in sich selber immerdar nur Ein Ding: er gebiert sich in Vater, Sohn und Geist, in die Weisheit seiner Offenbarung. Sonst will der einige ungründliche Gott in sich selber nichts, hat auch in sich selber um Mehreres (Anderes) keinen Rathschlag. Wollte er ein Mehreres in sich selber, so müsste er dem Wollen, solches zu vollbringen, nicht genug allmächtig sein. Was er von Ewigkeit her gewollt hat, das ist er selber (in seiner ewig vollendeten Wesenheit und seiner geschöpflichen Offenbarung).

Also ist auch von allen Dingen zu denken, welche aus dem ewigen unanfänglichen Grunde herrühren, dass ein jedes Ding, das aus dem ewigen Grunde ist, ein Ding (Wesen) in seiner eigenen Selbheit sei und auch ein eigener Wille, der nichts vor ihm hat, das ihn zerbrechen mag; er führe sich denn selber in eine fremde Fassung ein, welche dem ersten Grunde, daraus es entstanden ist (Gott), nicht ähnlich sieht; so (dann) ist es eine Abtrennung vom Ganzen. Wie uns denn vom gefallenen Engel (Teufel) und der Seele des Menschen zu verstehen ist, dass sich die Creatur hat vom ganzen Willen abgebrochen und in eine Eigenheit anderer Fassung — der göttlichen einigen Gebärung zuwider — eingeführt. Hätten sich nicht die Kräfte der einigen göttlichen Eigenschaft in Schiedlichkeit eingeführt, so wäre weder Engel noch andere Creatur worden etc. und wäre sich der unsichtbare Gott allein in der stillen wirkenden Weisheit in sich selber offenbar etc.

In der kurzen Beschreibung des Johannes C. 1: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort; dasselbe war im Anfang bei Gott: alle Dinge sind durch dasselbe gemacht und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist“, liegt der ganze Grund göttlicher und natürlicher Offenbarung, im Wesen aller Wesen. Denn „im Anfang“ heisst allhier: Der ewige Anfang im Willen des Ungrundes zum Grunde als zur göttlichen Fassung, da sich der Wille in's Centrum zu einem Grunde fasset als zum Wesen Gottes und sich einführt in Kraft und aus der Kraft eingehet in den Geist und im Geiste sich modelt in Empfindlichkeit der Kräfte etc.

Wir sollen zwischen Gott und Natur zu unterscheiden wissen und also auch nicht den h. Geist einen Teufel heissen, wie die gefangene Vernunft (der Prädestinatianer) thut, welche sagt: Gott will (auch) das Böse. Denn aller böse Wille ist ein Teufel als nämlich ein Wille zur Eigenheit; ein abtrünniger vom ganzen Wesen und eine Phantasei.

Das hier über Böhme's Lehren Mitgetheilte ist den vier ersten der Vorlesungen Baader's vom Jahre 1829 entnommen. Von der fünften bis zu der einunddreissigsten Vorlesung müssen wir uns mit viel sparsameren Mittheilungen und zum Theil sogar mit der Angabe der Summarien der einzelnen Vorlesungen begnügen. So heben wir gleich von der fünften Vorlesung nur hervor, dass sie die drei Momente der göttlichen Selbstmanifestation so wie der (normalen) geschöpflichen Manifestation entwickelt und die Angst als Radical des Lebens, die zornliche Kraft als Radical der Liebeskraft nach Böhme nachweist. Der Inhalt der sechsten Vorlesung ist in den Worten zusammengefasst:

„Die Sonne vereint Gestirn und Erde. Das normale Leben entspringt aus Ueberwindung des Widerspruches. Ueberwundener Schmerz ist Lust, besiegte Finsterniss Licht. Nur das Universale kann das Einzelne speisen.“ Die folgenden Summarien bezeichnen wir kurz mit: 7. Vorlesung: „Liebe ist Wechselprocess von Geben und Empfangen. Die sieben Gestalten der Natur als Momente der Lebensoffenbarung. Das Feuer ist die Mitte zwischen dem ersten negativen und dem zweiten positiven Ternar. Das Leben hat die Wurzel unter, die Krone über sich.“ 8. Vorl: „Die göttliche Weisheit wird nur vollendet durch Schlichtung des Streites der Natur.“ 9. Vorl.: „Der Geist in seiner Selbstgestaltung stellt die göttliche Androgyne dar. Vermählung der drei Gestalten des ersten Ternars mit den drei Gestalten des zweiten Ternars. Die Schöpfung Abbild Gottes.“ 10. Vorl.: „Keine Offenbarung, sei sie immanente und Selbst-Formation oder emanente und Formation eines Andern, geschieht oder vollendet sich unmittelbar, und diese Vollendung ist immer nur das Werk einer Vermittelung. Möglichkeit einer negativen Vermittelung, einer lösbaren und einer unlösbaren.“ 11. Vorl.: „Der Process des Lebens ist Kreislauf. Wie der Genitus den Genitor, so setzt dieser jenen voraus, Identität des Auges und des Lichtes, des Ohres und des Wortes, des Fühlenden und des Gefühlten, des Wissenden und des Gewussten.“ 12. Vorl.: „Begriff des Urgeistes. Der Urgeist ist potentia und actu zugleich. Die Stufenreihe der Dinge ist: Gott, Geist, Natur. Relation der Zeit zur Ewigkeit, des Raumes zur Allgegenwart.“ 13. Vorl.:

„Das Licht erzeugende Feuer und das Grimmfeuer. Unterschied des Gebärens und des Schaffens. Doppelter Begriff der Finsterniss. Unterschied und Einheit der Lust und der Begierde. Die drei ersten Gestalten der ewigen Natur.“ 14. Vorl.: „Das Feuer als die vierte Naturgestalt und die drei Gestalten des zweiten Ternars.“ 15. Vorl.: „Bedeutung der Sinne für den Geist. Verhältniss der sieben Naturgestalten zu den fünf Sinnen. Unterschied der geistigen Sinne von den thierischen. Die Hölle muss der Lichterzeugung des Himmels dienen.“ 16. Vorl.: „Das Organische entspringt nicht aus der Zusammensetzung des Unorganischen (der vorausgesetzten Atome). Die Physik muss mit dem Organischen, mit den Sinnen, anfangen.“ 17. Vorl.: „Die sieben Naturgestalten. Das Höhere befasst das Niedere. Die drei Geburtsstufen des geistigen Lebens. Verhältniss des einen Elementes zu den vier Elementen. Recapitulation der sieben Naturgestalten.“ 18. Vorl.: „Process der Subjekt-Objektivirung. Viergestaltigkeit der Elemente. Die Materie in Folge einer Selbsterhebung geistiger Wesen entstanden.“ 19. Vorl.: „Der Geist ist Mitte eines Inneren und eines Aeusseren. Die Creaturen sind Bilder von den sieben Kräften Gottes. Die Art und Weise der Schöpfung ist uns Geheimniss.“ 20. Vorl.: „Böhme's Lehre von den drei Principien: dem Naturprincip, dem Lichtprincip und dem Princip des Irdischen.“ 21. Vorl.: „Von der Hierarchie der geschaffenen Engel. Primitive und secundäre Welt nicht räumlich aussereinander.“ 22. Vorl.: „Verhältniss des Ewigen zum Zeitlichen. Unaufheblichkeit der Einheit des göttlichen Wesens und dessen Unvermischbarkeit mit dem geschöpflichen. 23. Vorl.: „Der Begriff des Geistes ist der Begriff des sich in sich selbst spiegelnden Wesens. Der Geist soll sich in Gott, die Natur sich im Geiste spiegeln.“ 24. Vorl.: „Die Demuth vor Gott ist die Bedingung der vollendenden Leibwendung. Durch die Schöpfung ist kein Neues, d. h. nichts, was nicht schon ideell in Gott gewesen wäre, entstanden, und doch ist Gott nicht die Welt und die Welt nicht Gott und nicht der Leib Gottes.“ 25. Vorl.: „Verhältniss des Potentiellen und des Aktuellen. Bedeutung der Imagination und der Begierde. Leben ist Wille des Innern und des Aeussern, des Anfangs und des Endes. Verhältniss des Verstandes zur Vernunft.“ 26. Vorl.: „Alle Sünde ist selbstische Kunst und faustische Selbstüberhebung. Theilnahme der Natur an der positiven wie an der negativen Vermittelung des Geistes. Bedeutung der Sonne und des Menschen.“ 27. Vorl.: „Bedeutung der irdischen Schöpfung und der sechs Schöpfungstage. Der Mensch als Repräsentant Gottes. Sein Fall machte den Auftritt des Gott-

menschen nothwendig.“ 28. Vorl.: „Der Wille des Ungrundes fasst sich in Freiheit und Natur zugleich. Das in sich begründete Sein ist auch nach Aussen begründend, das in sich Entgründete auch nach Aussen entgründend.“ 29. Vorl.: „Zusammenhang Schelling's mit Spinoza. Hegel's Fortschritt über Schelling hinaus in der Lehre vom Geiste. Richtiger Begriff des Geistes. Dreifache Immanenz der Dinge in Gott.“ 30. Vorl.: „Bedeutung der siebenten Naturgestalt. Grundidee der Alchymie. Ursprung und Wesen der Metalle. Das Materielle ist mehr oder minder von der Sonne gehemmtes Gift.“ 31. Vorl.: „Der Vernunftbegriff erfordert die Identität des Progresses und des Regresses. Nothwendigkeit der Anerkennung einer höheren Zahlenwissenschaft. Bedeutung der Dekadik.“

Mussten die betrachteten ein und dreissig Vorlesungen über J. Böhme vom Jahre 1829 vor deren Vortrag in der Hauptsache schriftlich entworfen gewesen sein, so tragen die folgenden achtzehn Vorlesungen über Böhme's Mysterium magnum vom Jahre 1833 und die zwölf Vorlesungen über Böhme's Theologumena und Philosopheme (im III. Bande der S. Werke) das Gepräge einer sorgfältigen Durchbildung und schriftlichen Entwerfung in noch höherem Grade an sich. Die Wissenschaftlichkeit der Darstellung ist hier so gross, dass sie sich in dieser Beziehung mit den klarsten Darstellungen namhafter Philosophen messen kann. Der Uebelstand, dass Baader, anstatt eine einige grosse und umfassende Gesammtdarstellung seiner Lehre zu geben, in vielen seiner grössern und kleinern Schriften immer dasselbe Thema, wenn auch meist in anderer Weise, zum Theil in neuen Bezügen und Wendungen, behandelt, fällt ihm hier nicht zur Last, da er an den Inhalt der erläuterten Schriften Böhme's gebunden war, die in der Hauptsache das gleiche Thema zum Gegenstand hatten. Aber nur die ungerechteste Parteilichkeit könnte verkennen, dass Baader die Ideen Böhme's zu strengerer, begrifflicher Wissenschaftlichkeit durchgebildet und in weit helleres Licht gestellt hat, als der der Schule und höheren Bildung ermangelnde Böhme es in seinen halb ekstatischen, halb nachhaltigem Selbst-Denken entsprungenen genialen, nicht selten aber auch phantastischen Effulgurationen vermocht hatte.

Auch zu diesen achtzehn wie zu den andern zwölf Vorlesungen hat der Herausgeber dieses Bandes, Prof. Dr. Julius Hamberger, Inhaltsangaben (Summarien) hinzugefügt, wie sie genauer und zutreffender wohl nicht gegeben werden konnten. Aber wir können uns mit der Wiedergabe derselben nicht begnügen, sondern finden uns gedrungen, Textstellen, wenn auch in nothgedrungen strenger Auswahl, von besonderer Wichtigkeit auszuheben.

Nachdem Baader in der ersten dieser achtzehn Vorlesungen, die bezüglich einer Reihe von Grundlehren die laufende philosophische Literatur an innerem Wahrheitsgehalt überragen, von dem Verfall des Christenthums und der Gegenwirkung Böhme's gesprochen hat, behauptet er, es sei den Böhme'schen Schriften ergangen wie dem Samen von Wasserpflanzen, der erst im Zeitstrom untergehe, bis er endlich, nachdem er tief genug gewurzelt habe, unerwartet seine Blüthen wieder über dem Wasserspiegel erhebe. Seit Leibniz, fährt Baader fort, haben alle namhaften deutschen Philosophen mit Ausnahme von Kant, welcher sich bekanntlich ganz höflich alles Eingehen in die Gegenstände selbst verbat, von J. Böhme das Eine oder das Andere entnommen, theils ohne ihn zu nennen, theils vornehm gegen ihn thuend; aber im eigentlichen Sinne hat ihn, meines Wissens, keiner ganz verstanden. Eine vieljährige und vertraute Bekanntschaft mit dem Philosophus Teutonicus hat mir indess die Ueberzeugung verschafft, dass man schlechterdings die Theologumena und Philosophemata dieses Forschers genau kennen und prüfen muss, um der wirklich in's Stocken gerathenen Theologie und Philosophie unserer Zeit eine lebendigere Bewegung zu verschaffen. Nicht etwa, dass man darum ein Schüler dieses grossen Denkers, im engern Sinne dieses Wortes, würde, ein Böhmist, 'denn J. Böhme stiftete keine Schule und wollte keine stiften. Auch war J. Böhme kein Sektirer oder Separatist, und wenn er gleich . . . . es an Invektiven gegen die Kirche nicht mangeln liess, so machte er doch dem Protestantismus (Lutheranismus) wie dem Calvinismus . . . . vielleicht noch tiefere Vorwürfe. Die zweite Vorlesung beginnt Baader mit der Feststellung des Begriffs von Gott in folgender Weise: „J. Böhme fängt seine Philosophie mit nichts Geringerem an, als womit alle Philosophieen anfangen sollten, nämlich mit dem Versuch, den Begriff des absoluten Seins oder Gottes zu construiren. Er fasst aber Gott nicht als abstraktes Sein, als Sein in potentia, welches sich erst, sei es durch die selbstlose, sei es durch die selbstische Creatur, ins Dasein führt, sondern er fasst das göttliche Sein sofort als Dasein und hält hiemit seinen Begriff des lebendigen Gottes sowohl von aller Infektion der Zeit, der Nichtsimultaneität, frei, als auch von aller Vermengung und gleichsam Verunreinigung oder Verunheiligung mit dem Geschöpfe (allem Geschaffenen). Der Begriff des Göttlichen fiel schon den ältesten Völkern mit jenem des Sichselbstgenügenden, Absolutimmanenten zusammen, und diesen Begriff der Immanenz hat Spinoza richtig in seinem Begriff der Substanz gefasst, wenngleich er jenen der Dependenz des Geschöpfes mit ihm nicht

vereinen konnte, wesshalb er das Geschöpf (dass es Geschaffenes gebe) leugnete, dasselbe als Modus, Transiens Gottes betrachtend. .... Jene Philosophen zerstören also den Begriff Gottes, welche Gott in seinem Dasein vom Geschöpfe (dem, was mit Recht Geschaffenes genannt wird), wie immer, abhängig erklären. Allein ein Gott, der sich durch das Geschöpf (das Geschaffene, den Inbegriff des Endlichen) erst fertig zu machen hätte, dem würde es an Selbstgenugsamkeit gebrechen und anstatt von dem Reichthum, dem Ueberfluss seines Seins dem Geschöpfe zu geben, würde er seine Vollendtheit von demselben zu erwarten haben.*)

Ein Progress, der nicht zugleich ein Regress ist, ein Regress, der nicht zugleich Progress, ein Werden und Entwerden, ein Verändern, das nicht zugleich ein Sein und ein Bleiben ist, so wie umgekehrt, ist nur eine abstrakte, unwahre Vorstellung. Nun ist aber der zeitliche Process ein regressloser, somit begriffloser Progress und ihn auf Gott übertragen, Gott mit einer Geschichte afficiren, heisst Gott leugnen. Kant hatte daher Recht, der Zeit keine objektive Existenz zuzugeben und sie nur als eine subjektive Auffassungsweise des Ewigdaseienden, im Grunde als eine besondere Erscheinungsweise desselben, zu fassen. Unter andern Philosophen

*) Werfen wir noch einen Blick auf die Kabbala, aus welcher denn doch der Grundgedanke der Einen und alleinigen Substanz Spinoza's stammt, so haben wir schon vernommen, dass Baader eine ursprüngliche, unverdorbene — will sagen den heiligen Schriften der Hebräer als streng m o n o t h e i s t i s c h e n nicht widersprechende Kabbala von einer späteren verdorbenen — „adulterirten" unterscheidet. Dabei setzt B. offenbar voraus, dass die älteste Kabbala, wenn sie auch nicht bis Moses oder gar noch weiter zurückgeführt werden kann, doch älter als das Christenthum sein muss. Irgendwann, sei es vor, sei es nach Christus, gestaltete sich die Kabbala, die strenge Lehre der h. Schrift verlassend, ihr bewusst oder unbewusst widersprechend, zu einem Halbpantheismus oder Persönlichkeits-Pantheismus, von dem man glauben sollte, dass Spinoza ihn als solchen erkannt haben müsste. Diess würde nicht ausschliessen, dass Spinoza den Persönlichkeits-Pantheismus verworfen und zum gemeinen Pantheismus übergegangen wäre. Diese Auffassung hat sich seit und durch Jacobi sehr verbreitet und auch Baader hat sie angenommen. Gleichwohl fehlt es nicht in Spinoza's Schriften an Aeusserungen, die auf eine andere Auslegung führen konnten und geführt haben, wenn auch nicht bezüglich der Leugnung der Willensfreiheit und der individuellen Unsterblichkeit, so doch in Betreff der Gotteslehre. Diese andere persönlichkeitspantheistische, nicht wie behauptet wird, eigentlich theistische Auffassung ist schon früher von mehreren Philosophen vertheidigt, neuerlich aber am Beachtenswerthesten durchgeführt worden in der von der Universität Königsberg gekrönten Preisschrift: Die Grundzüge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinoza's dargestellt, erläutert und gewürdigt von Dr. Georg Busolt, Berlin, Mittler und Sohn, 1875.

verwechselte auch Newton das Unendliche als Infinitum mit dem Unbestimmten als Indefinitum und es fiel ihm und seinen Nachfolgern nicht ein, dass mit einer geradlinigen Bewegung die Frage nach dem Anfang und Ende derselben nicht gelöst wird. Die Kreisbewegung ist allein immanente Bewegung, weil in ihr Anfang und Ende in sich selber fallen und als anfangs- wie endlose die göttliche Bewegung.

Wenn man eine Kreisbewegung anerkennt und darstellt, so will man sie nicht in dem Sinne construiren, als ob man damit ihr Anfangen und Enden behaupten und erklären wollte. Diess wäre so verkehrt, als wenn man Gott aus Etwas, das nicht Gott wäre, hervorgehen, ihn also auch in Etwas, was nicht Gott wäre, über- oder untergehen lassen wollte. Vielmehr kann man (nach schon Dargelegtem) dem Etwas, dem Sein — als aktuosem Dasein — nicht ein blosses Nichts, ein Können oder Vermögen zu sein oder einen indifferenten Willen zu sein oder nicht zu sein vorsetzen. Denn das Nichts, einmal gesetzt, bleibt Nichts: ex nihilo nil fit. Was nur in potentia und nicht zugleich actu ist, das ist auch nicht wahrhaft; sowie das, was wirklich und nicht zugleich Vermögen ist, gleichfalls nicht ist. Nur in dem zeitlichen, unwahren Dasein lösen Vermögen und Wirklichkeit sich einander ab, nicht aber im ewigen Dasein, in welchem die Wirkung das Vermögen setzt, sowie das Vermögen die Wirkung, und wo also gilt: la force se nourrit par l'action, oder: vis nutrimentum capit in actione.

In diesem Sinne sagten die alten Theologen, dass Gott zugleich actus purissimus und substantia perfectissima sei.

Das Wort Existenz drückt schon eine simultane Innerlichkeit und Aeusserlichkeit, ein simultanes Gewirktwerden und Wirken aus, welches im Absoluten nur immanent, in Bezug auf sich selbst, gefasst werden kann. Böhme's grosses Verdienst ist, dass er die Innerlichkeit und Aeusserlichkeit Gottes wirklich immanent fasst und nicht unter der Aeusserlichkeit des göttlichen Seins sofort das geschöpfliche Sein begreift, gleich den Pantheisten, welchen Gott, sobald er ein wirklich Seiender sein soll oder will, sofort aus sich in die Creatur heraustritt oder herausfällt. Der Gott dieser Philosophen ist ein Centaur oder Zwitterwesen, bestehend aus einem Centrum, welches göttlich und einer Peripherie, welche geschöpflich oder ungöttlich ist. Wie nach dieser Auffassung Gott ohne Hülfe der Creatur zu keinem vollständigen genügenden Sein kommen kann, so wird hiemit auch die Selbheit der Creatur in Bezug auf Gott geleugnet und folglich seine Freiheit.

Die dritte Vorlesung knüpft an den Gedanken an, dass Sich — in die Existenz — Führen gleichbedeutend mit Sichformiren

oder Formation-Geben ist und dass also Sein und Gestaltetsein identisch ist, daher denn ein gestaltloses Sein keines ist. Forma und Formatum beziehen sich auf einander durch den Formans, welcher der Geist ist.

Wenn Hegel und Schelling von einem Aussich- und Zusichkommen Gottes als Geist sprechen, durch ein sich zur (endlichen) Natur Entäussern und Wiederaufheben desselben, so hat J. Böhme lange zuvor das Absolute als Ensoph der Hebräer oder im Momente seines unwesentlichen und esoterischen Seins gefasst, sich ewig in's Wesen oder in die Formation damit sich führend vorgestellt, dass in ihm das (ewige) Naturleben vor sich und aus sich gewandt steht, hiemit aber das Geistleben hinein und in sich gewandt. Die Art und Weise aber, wie J. Böhme den ewigen Urstand des ewigen Naturprincips in Gott fasst, so wie die Funktion, die er dem Naturprincip als der Selbstmanifestation, Wesentlichwerdung oder Sensibilisation Gottes als Geistes dienend anweist, unterscheidet ihn so sehr von allen Naturalisten und Pantheisten, dass die gegen Böhme erhobene Beschuldigung des Naturalismus und Pantheismus nur die Unkenntniss der Ankläger mit seinen Schriften beweist. Da nach J. Böhme die Creatur unmittelbar aus der Natur durch Erweckung der Aktuosirung hervorgeht, so kann von der Natur als von einem Besonderen nur mit dem Hervorgang der Creatur und nur in Bezug auf diese die Rede sein, nicht aber in Bezug auf Gott. Hiemit wehrt also Böhme alle Einwesigkeit des Geschöpfs mit dem Schöpfer, d. h. den sonst und ohne seinen Begriff der Natur unvermeidlichen Zusammenfall beider, die pantheistische und naturalistische Confusion beider ab. J. Böhme's System ist aber ebenso von allem Dualismus, nämlich des Geistes und der Natur, in Bezug auf Gott frei, weil er Gott als absolut naturfreien Geist darstellt, als den unendlichen Geist, der das Naturprincip absolut in sich aufgehoben hat und es beherrscht. Dualistisch dagegen sind alle Systeme, welche das Princip der Natur entweder ausser, d. h. neben Gott setzen, oder welche Gott aus Geist und Natur zusammengesetzt sich vorstellen, wie etwa den irdischen aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen. Indem Böhme zeigt, wie die ewige Sichinswesenführung und zugleich Selbsterleuchtung und Selbstbeleuchtung Gottes durch jenes Aussichgewandtsein seiner ewigen Natur sowie durch das hiemit nur allein effektive Insichgewandtsein seiner selbst als Geistes ewig geschieht und besteht, so zeigt er auch, dass nur in der möglichen Abnormität dieser beiden Richtungen in der Creatur deren Verderbtheit bestehen kann, wenn nämlich das Naturleben in der letzteren selbstisch in sich ge-

wandt und zu sich gekehrt, der Geist somit aus sich gewandt steht, folglich die Creatur in diesen beiden Richtungen dem Leben in Gott widerspricht und sich auf eine dem ewigen Geburtsrechte des Lebens widerstreitende Weise zu gebären, Dasein zu gewinnen, wenngleich tentalisch, anstrebt. Böhme's Philosophie überfliegt weder das Leben oder den Lebensprocess, noch hält sie sich unter demselben, sondern bleibt in ihm als in der Mitte, so dass man sein System ein biologisches nennen könnte, wenn man dieses Wort in seiner höchsten Bedeutung nähme.

Die vierte Vorlesung untersucht, den Ursprung des Bösen. „Wenn Gott Alles gut geschaffen hat, aber das Geschaffene nicht gut, d. i. böse geworden oder verdorben ist, eine Verderbtheit, welche nur von der selbstischen intelligenten Creatur ausgehen und der selblosen sieh mittheilen konnte, sowohl vermöge der Subordination der letzteren unter die erstere, als vermöge ihres solidären Verbandes in Bezug auf ihre beiderseitige Integrität, so sollte man meinen, dass die Menschen von jeher wenigstens verständig genug hätten sein können und sollen, um jenen Ausdruck des Gutgeschaffenseins nicht anders zu nehmen, als man ihn nimmt, wenn man sagt, dass ein Hausvater oder ein Regent sein Hauswesen oder sein Regiment zwar gut eingerichtet hat, indem er jedem Glied desselben als Funktionär's seine bestimmte Funktion angewiesen, dass aber der Verfall oder die Verderbtheit dieser Oekonomie sofort eintreten wird und muss, sobald ein Glied oder mehrere Glieder derselben die ihnen angewiesene Funktion unterlassen. Man sollte meinen, dass die Menschen so klug hätten sein können, den Ursprung solcher eingetretener Verderbtheit nicht anderswo als in diesen Gliedern, als Funktionär's selber zu suchen und zwar in diesen als selbstischer, anstatt den Ursprung des Bösen, wie seit Jahrtausenden, entweder Gott als Schöpfer selber zur Last zu schreiben, oder einem zweiten, ausser und Gott seienden, obwohl gleichfalls schöpferisehen Urwesen, oder wenigstens einem Demiurgos, oder auch, dass sie den Anfang des Bösen in die selblose Natur und Creatur verlegen, oder endlieh, dass sie, wie die Meisten unserer Neologen seit einiger Zeit, sich die Lösung des Problems mit der gänzlichen Leugnung dieser Verderbtheit sowohl in den intelligenten als in den selblosen Creaturen bequem machen, indem sie dieselbe als constitutiv und also als unverbesserlich erklären. Nur Unverstand ist die noch immer gehörte Behauptung, dass die Lehre von einem Teufel, den das alte und das neue Testament und Christus selbst als eine böse gewordene creatürliehe Intelligenz bekannten, doch nichts Anderes als jener alte persische Dualismus

von zwei schöpferischen Principien gewesen sei, den die Juden aus der babylonischen Gefangenschaft nach Hause gebracht hätten, während doch entscheidend dagegen spricht, dass aller dämonische Cultus, welchem die Annahme der Unerschaffenheit des Teufels, folglich die Anfangslosigkeit der Teufelei, zu Grunde liegt, den Juden von ihren Lehrern, den Propheten, als Wahnsinn und Verbrechen vorgeworfen wurde.*) Dieser gnostisch-manichäische Irrthum ist älter als man glaubt, hat sich durch die christlichen Zeiten hingezogen und besteht noch immer fort. Der gute und ewige Gott konnte sein Geschöpf nicht zur Verderblichkeit, noch weniger zum ewigen Verderben schaffen. So wie darum der Mensch geschaffen war, wurde ihm sofort das Vermögen, die Macht, dargeboten, Gottes Kind zu werden, sich als Gottes Bild zu fixiren, sich unauflöslich mit Gott zu verbinden, um in seinem Vollsein ewig vor Gott bestehen zu können. Diese Macht, dieses Vermögen, wurde dem freigelassenen Menschen frei angeboten als Gabe und Gnade und dieselbe vom Menschen nicht angenommene, somit von ihm verwirkte Gabe ist es, die uns Christus wieder gewann und erbeutete. Es ist nun aber ebenso thöricht, von Gott zu verlangen, dass er uns diese erste Gabe zwar anbieten, zugleich aber das freie Nehmen derselben uns erlassen, sie uns folglich ohne unser Wissen und unsern Willen aufnöthigen sollte, womit sie ja eben aufhören würde, eine Gabe zu sein, als es thöricht ist, zu behaupten, dass es mit dem Verdienste Christi, als mit jener neuerdings dargebotenen Gabe, dem Vermögen, Gottes Kind zu werden, sich anders verhalte. Wie denn Mehrere diese Lehre vom Verdienste so weit trieben, dass sie dieselbe nicht bloss für eine Arznei ausgaben, die wir nicht bereiten könnten, sondern auch behaupteten, dass Christus selbst sie für uns einnehmen und für uns an unserer Statt das nöthige Regime beobachten sollte.

In der fünften Vorlesung zeigt J. Böhme, dass das Creaturleben in seiner Wurzel als im eigentlichen Naturprincip und gleichsam in der Enge zwar entsteht, aber im Normalzustand seiner Wurzel enthoben, dieselbe beherrschend, in der Weite, in Licht und Luft besteht und bestehen soll, ohne darum von der Wurzel als gleichsam dem Docht der Flamme sich loszureissen. Er zeigt aber auch, dass die Creatur ihr Kronenleben nicht aus dem Eigenen zu gewinnen und zu erhalten vermag, sondern dass sie hiezu einer

*) Man vergleiche: Baader's Werke XIII, 177. Anmerk.: Wo die Nachweisungen aus Jesaias, Jeremias, Hesekiel, Daniel, Hosea, Micha, Habakuk gegeben sind.

Hülfe von Oben bedarf, die sie aber nur unter der Bedingung erlangt, dass sie sich gegen den Geber, gegen den Liebhaber und Hülfebringer, gegen Gott in Demuth erhält, welcher Gott nicht dem Hochfahrenden, sondern dem sich gegen ihn Vertiefenden gibt. Dieses Empfangen nennt Böhme Speisung mit dem doppelten Zweck und Erfolg, einmal, dass das Kronenleben der Creatur hiemit einen höheren, der Wurzel unfasslichen, insofern supranaturalen Bestand, Stellung und Gestaltung erhält und dann, dass hiemit der Wurzel jener Saft zugeführt wird, welcher, als der Thau oder Regen des Himmels, dessen Leben als Naturleben normal als Pflanzliches, d. h. als Selbloses und für sich Willenloses erhält. Sowie nämlich dieses Erhobensein des geistigen Kronenlebens der Creatur und mit ihm das Herabsteigen jenes Saftes aufhört, so fällt das Kronenleben in seine Wurzel zurück und nun erst entsteht jene Zwietracht, jener Dualismus zwischen dem gefangenen Geistleben und dem dasselbe gefangen haltenden Naturleben, welches letztere jetzt gegen seine Bestimmung zu einer falschen Selbheit und Begeistung reactionirt und entzündet wird.

Die Verderbtheit und Zwieträchtigkeit des Lebens kann also nur in der Nichtconcretheit, Nichteinträchtigkeit seiner beiden Elemente gesucht werden, daher denn diese Verderbtheit jedesmal nach zwei Richtungen zugleich sich kund geben muss, nach der einen nämlich als ein Feuerauskommen, Verbrennen, nach der andern als ein Erlöschen des organischen Brennens, als ein Ersaufen oder Wasserauskommen.

Unsere Naturphilosophen aber leiden an dem Fundamentalirrthum, diese morbose Zwietracht für die ursprüngliche und constitutive Polarität selber zu nehmen, während doch das der Philosophie aufgegebene Problem vielmehr jenes ist, den Urstand und das Aufgekommensein eines solchen Widerstreites zu erklären, sowie die Art und Weise seiner Lösung und Löschung anzugeben.

Die sechste Vorlesung führt den Gedanken durch, dass das Geistes- oder Kronenleben der Creatur seiner Natur als seinem Wurzelleben enthoben, naturfrei wird und bleibt dadurch, dass dasselbe eine der Natur unfassliche, somit geistige Gestaltung erhält und dass diese eben das ist, was einerseits die Creatur sowohl zu Gott erhebt, als sie andererseits unter Gott gehalten bleibt. Ihr nach Gottes Bild Gestaltetsein hält sie also über ihrer Natur als Wurzel und zugleich unter ihrem Gott. Die Creatur konnte von ihrem Urstand her die Verwandtschaft, Gemeinschaft mit Gott durch Vermählung mit der göttlichen Idee gewinnen, welche androgyn ist, und wenn sie dieselbe aus Schuld verlor, sie durch Christus

wiedererlangen. Das Problem, den freien Bestand des geistigen Naturlebens zwischen und über ihrem Naturleben und unter Gottes Leben durch Vermittlung der Idee zu erklären, hatte Platon bereits zu lösen versucht; die Lösung aber dieses Problems hat zuerst J. Böhme gegeben, weil er den Aufschluss übcr die Idee durch die christliche Religion zu Hilfe nahm. J. Böhme verdient darum auszeichnungsweise den Namen eines Philosophen, weil seine Philosophie von der Liebe der göttlichen Weisheit (Sophia, Idea) ausgeht, auf sie zurückweist und in ihr lebt.

Die siebente Vorlesung gibt in einer zum Theil andern Ausdrucksweise als in früheren Fassungen eine Darstellung der Momente der immanenten Lebensprocesses der Gottheit nach J. Böhme im Unterschiede aller pantheistischen und halbpantheistischen Expositionen. Die achte Vorlesung zeigt, dass die gerügte in Pantheismus sich verlierende Abirrung, nach welcher Gott nur unter der Bedingung des Schaffens für real anerkannt und das Geschöpf mit Gott — dem Schöpfer — als consubstantiell erklärt wird, dem Keime nach bereits bei Tertullian, Origenes und andern Kirchenlehrern sich finde, am bestimmtesten aber von Spinoza ausgesprochen, von Hegel aber ganz in Tertullian's Sinn erneuert worden sei. Schelling wurde hier von Baader übergangen, aber sogleich hinzugefügt: „Ebenso wird in einer neuen Auflage der Naturphilosophie (in der spätern Philosophie Schelling's) der esoterische Gott, der Ensoph, zwar als dreifacher Geist gefasst, welcher jedoch als Tautousie noch unwesentlicher Geist ist, folglich mehr die Figur eines Geistes als ein leibhafter Geist, und welcher, um als entwickelte Trinität zur Homousie zu gelangen, gemäss dieser eigentlich neu modificirten sabellianischen Vorstellung, erst den ganzen Weltprocess, die Geschichte, durchzugehen und durchzumachen und nur erst mit dem Ablauf derselben zu gewärtigen hat, in sich selber zur Ruhe zu kommen, mit und in sich selber fertig zu werden. Zuletzt geht hier Baader noch auf Fr. Daumer's phantastische Gottes- und Weltconstruktion ein, welche er mit Recht als aus einem (crassen) Missverständniss des Böhme'schen Begriffs vom Centrum naturae hervorgegangen bezeichnet, worauf aber näher einzugehen sicherlich der Mühe nicht lohnt, da hier die Wissenschaftlichkeit der Phantastik offenbar das Feld räumt. Die Voraussetzung, dass Gott aus Noth und Bedürfniss und nicht aus Liebe die Welt geschaffen habe, wird auch hier wie anderwärts in den stärksten Ausdrücken verworfen. Daraus wird in der neunten Vorlesung consequent gefolgert, dass Gott als solcher nicht ein wesenloser (naturloser) Geist, sondern ein seine ewige Natur

beherrschende und ihrer mächtige Geist sei. Der lebendige Gott muss wesentlich, auch ohne allen Bezug auf creatürliche Wesenheit, er muss wirklich und daseiend ohne allen Bezug auf creatürliche Wirklichkeit, folglich wirksam und wirkend ohne allen Bezug auf sein schaffendes Wirken sein. Anstatt einzusehen, dass der wahrhaftige, lebendige und vollendete Geist alles hat und ist, was der Leib hat und ist und dessen Natur, Wesen und Kräfte nur auf höhere Weise in sich befasst, hat man sich einen Geist eingebildet, der nichts von allem dem hat und ist, was der Leib oder die Natur hat. Man hat daher auch nicht eingesehen, dass der leibfreie Geist alle Sinnenkräfte des Leibes in ihrer höchsten Freiheit, Concentration und Einheit besitzt und dass es folglich eine unsinnige Lehre ist, wenn man mit den Rationalisten von einem unsinnlichen Geist als einem sinnenlosen spricht und folglich die von der irdischen Materialisation freie, hiemit aber integrirte Sinnlichkeit und Sinnigkeit dem Geiste abspricht. Seit Cerinthus, gegen den der Apostel Johannes schrieb, hat sich, obgleich Paulus von einem vergeistigten Leibe sprach, der schlechte, gespenstige Spiritualismus im Christenthum nur immer breiter gemacht und bei unsern dermaligen Rationalisten etc. seine breiteste Breite und grösste Verflachung erreicht. Unter den protestantischen Theologen hat sich nur zuletzt am Ende des vergangenen Jahrhunderts der verständige Oetinger gegen den Cerinthianismus und Rationalismus mit Nachdruck erklärt. Dieser Rationalismus muss, wenn er bleibt, der ächten Poesie nicht minder als der Religion in jedem Volke den Garaus machen, weil doch Poesie wie Religion nichts wollen, als den Menschen von dem Prosaismus, von der Noth und Dürftigkeit und von der Zwietracht des Zeitlebens befreien, ihm die Aussicht sowie den Eingang und die Ergreifbarkeit eines andern Lebens und Seins öffnend, eines Lebens und Seins, in welchem der Geist als Uebernatur und naturfrei von der Natur als seinem Leibe weder getrennt und abgeschieden sich befindet, noch von ihm verschlungen und begraben, noch mit ihm in Conflikt seiend oder eine Composition mit ihm machend, sondern in welchem Leben derselbe wahrhaft frei sich zwar über den Leib erhebt, aber nicht um ihn — wie Hegel will, fallen zu lassen, sondern im Gegentheil, um ihn zu sich zu erheben, wie die Schrift sagt, zu verklären etc.

Aus der zehnten Vorlesung heben wir nur die Opposition gegen den Leibnizischen Begriff der Einfachheit der Monade hervor. „Wo kein motus intestinus bemerkt wird und keinen Bezug zu der Mitte zeigt, da erkennt man auch kein Leben. Denn der Begriff des Lebens schliesst jenen der vita propria seiner Glieder

als einer Ineinanderbefasstheit mehrerer Aktionsquellen oder Centra in einem gemeinsamen Centrum in sich und zwar so, dass das Leben um so lebendiger sich zeigt und die Monas gleichsam um so mehr eine solche ist, je reicher ihr Inhalt oder die Myrias ist, die sie in ihrer Einheit unterschieden, weder confundirt noch componirt, in sich schliesst, als dieser Myrias compos (mächtig) sich zeigend. Man kann sich kein Lebendiges ohne Inhalt, ohne Innerlichkeit, d. h. ohne Intensität und ohne Ineinandersein eines Vielen denken. Ist doch schon die Idee weder ein Leeres, noch ein Componirtes, neben und aussereinander Gestelltes, sondern eine in der Centralität oder Intensität bestehende Form und also Forme-Principe etc. Die eilfte Vorlesung geben wir nur im Auszug, d. h. in der kurzen Inhaltsangabe des Specialherausgebers. „Die vita propria der einzelnen Organe (des Lebendigen) kann nicht in der stillen Einheit als solcher, sondern nur ausser dieser entstehen, soll aber dann in die Einheit auch wieder aufgenommen werden. In dem Moment ihres Entstandenseins erscheinen diese Kräfte in dem Conflikte um ihre Selbheit und darum noch unleiblich; zur Leiblichkeit, womit der Process sich vollendet, gelangen sie erst vermöge der Ausführung in die Lichtform, behalten aber hiebei allerdings die einmal gewonnene vita propria.“

Auch die zwölfte Vorlesung geben wir, da sie kürzer und genauer nicht gegeben werden kann, in der Inhaltsangabe des Herausgebers. „Zur näheren Erläuterung des Verhaltens der besonderen Kräfte Gottes zu der Einheit des göttlichen Lebens dient die Vergleichung mit dem Verhalten des Geschöpfes zum Schöpfer. Beim ursprünglichen Hervorgehen aus dem Schöpfer gewinnt das Geschöpf eine Selbheit, die es mit Freiheit an den Schöpfer wieder zurückgeben und hiedurch erst seine wahrhafte Selbheit gewinnen soll. Hiezu ist für dasselbe allerdings eine Zeit in potentia, d. h. ein Moment des posse temporalis fieri anzunehmen, actuell aber ergibt sich ihr die Zeitlichkeit erst auf Unterlassung jener freien Ergebung an den Schöpfer, folglich durch ihre eigene Schuld. Der gnostische, auch bei Hegel, noch monströser bei Daumer vorkommende Irrthum, welchem zufolge das Naturprincip in Gott in ein anderes, numerisch von ihm verschiedenes Wesen übergehen soll, wird gerügt.“

Aus der dreizehnten Vorlesung heben wir das Unentbehrlichste aus: „Der Begriff der Wiedergeburt ist der Centralbegriff des Christenthums selber. Man darf die Wiedergeburt aber nicht als eine fortpflanzende Geburt nehmen, da die Schrift mit ihr nur die Vollendtheit der Lebensgeburt selber versteht, weil der Erzeugte

den Erzeuger vollendet. Nach früherer Nachweisung konnte die intelligente Creatur, also auch der Mensch, im ersten Momente seines Daseins nicht schon jene Vollendtheit erhalten, wohl aber erhält er die Aufgabe, dieselbe sich zu gewinnen zugleich mit der Gabe des hiezu nöthigen Vermögens. Verlor nun der Mensch durch Missbrauch dasselbe, so blieb ihm doch jene Aufgabe der Selbstvollendung als Gesetz oder Imperativ. Der Eintritt des Imperativs, des Gesetzes, ist also nicht das Erste, wie die Moralisten behaupten, sondern das Zweite. Die Forderung des moralischen Gesetzes an den Menschen ist die Forderung des Bildes Gottes an ihn.

Wohin ich meinen Willen, folgend oder lassend, projicire, da wird er Bild dessen, wo hinein ich ihn gebe; wo hinein ich meinen Willen aktiv setze, das signire ich mir als mein Bild. Erst der auf solche Weise Gestalt angenommen habende Wille heisst Geist und der Begriff des Geistes ist von dem der Gestalt oder des Gesichtes untrennbar, daher nach J. Böhme der Geist nie ohne Sehen oder Auge, das Sehen nie ohne Geist ist.“ Folgt die Erläuterung dessen nach Abbé Fourniéf.

Die vierzehnte Vorlesung wendet sich nach einer kurzen Erinnerung an vorgetragene Gedanken zu einer näheren Betrachtung der Imagination, Inbildung oder Einbildung als Hineinbildung, auf welche ihn die Idee des Total-Bildes Gottes im Menschen führt. Baader will wieder aus der Vergessenheit ziehen, was hierüber schon von Paracelsus und Böhme in's hellste Licht gesetzt worden sei. Ehe er weiter greift, bringt er auch hier das schon Gesagte in Erinnerung, dass der Wille der Hauch der Seele, somit etwas seiner Natur nach Ausgehendes, Sichsubtilisirendes, in ein Anderes Ein- und wieder in seinen Ursprung Zurückkehrendes, Circulirendes, der Odem, der Geist der Seele sei. „Aber nicht in der Seele, fährt Baader fort, in welcher der Wille urständet, heisst und ist er bereits Geist, sondern im Ausgang aus ihr und im Eingang in ein Anderes. Indem er aber in ein Anderes eingeht, nimmt er die Gestalt, das Bild desselben an. Der Begriff des Geistes ist also von jenem der Gestalt, des Bildes, des Gesichtes (Facies), Antlitzes untrennbar; ja der Geist selbst ist nur ein effektiv gewordenes, ein lebhaftes, verwirklichtes Gesicht, eine magische Vision actu. Wenn nun, wie auch schon bemerkt, kein Geist gestaltlos, blind, ohne Auge, ist, wie kein Sehen oder Auge ohne Geist, so muss man sich zuerst von jenem Missverständniss befreien, nach welchem man noch immer, wenn von der Gestaltniss des Geistes die Rede ist, diese Gestaltniss sich als eine äusserliche vorstellt, wie die eines

Leibes und nicht einsieht, dass man den Geist als bestimmte Gestaltniss, somit als bestimmtes Sehen, nicht von Aussen, sondern nur von Innen heraus sehen und begreifen kann. Die Geister greifen nach Paracelsus nicht von Aussen, sondern von Innen an, wenn sie solche gestalten oder bewegen. Wenn ich ein sehendes Auge nur von Aussen sehe, so sehe ich das Sehen dieses Auges nicht und um dieses Sehen zu sehen, muss ich in dasselbe als in den Geist des Auges eingehen.

Ebenso wenig werde ich inne, wie einem Andern zu Muthe ist, wenn ich nicht in sein Inneres eindringe oder nicht eindringen kann.

Weil Theologen und Philosophen über dieses Fundamentalgesetz des Geistes ziemlich unwissend geworden und vornehm an der Lehre von der Imagination vorübergehen, darum ist die Lehre vom Bilde Gottes, von der göttlichen Erleuchtung und vom Glauben so durchaus matt und unlebendig geworden. J. Böhme hat nun zuerst den wichtigen Satz in's Licht gestellt, dass die spekulative Erkenntniss, dem Gesetze der Spiegelung folgend, nur dann vollendet ist, wenn die sich wechselseitig Erkennenden in Bezug auf ein und dasselbe Höhere in einen Spiegel zusammengehen, welcher sich somit in ihnen findet und reflektirt, sowie beide zugleich abwärts, nach Aussen, gleichfalls in einem Andern als ihrem gemeinsamen Spiegel sich sehen und finden. Hierauf hat Böhme die Lehre vom Bilde Gottes im Menschen gegründet, zeigend, dass der Mensch bestimmt war, lebhafter Träger des Bildes Gottes zu sein, womit er die Macht gewann, seinerseits in alle Naturen unter ihm einzugehen, um durch Projektion seiner Macht in sie sich in ihnen, als in einem Spiegel, zu finden, so dass der passiven Spekulation oder Imagination des Menschen in Gott seine aktive Spekulation oder Imagination in die Natur entsprechen sollte. — Hievon macht nun Baader in einigen Schlusssätzen Anwendung auf das Verhalten des Christen zu Gott und Christus.

Die fünfzehnte Vorlesung verweist zunächst auf Kaindl's Werk: „Die teutsche Sprache in ihren Wurzen", worin die Identität der Wurzel der Worte: Mögen, Macht, Vermögen, Mahl, Maalzeichen, Gemal, Magd etc. nachgewiesen sei, deren Bedeutung immer auf eine Willensprojektion und Willensgestaltung hinauslaufe. Eine Vergleichung Kaindl's würde sicher die Behauptung Baader's bestätigen, dass dieser Sprachforscher die Vorzüglichkeit der deutschen Sprache in Bezug auf ihre Wurzeln dargethan habe, nicht aber auch, dass derselbe die direkte Sippschaft der deutschen Sprache mit der hebräischen nachgewiesen habe. Es mag auch etwas an Baader's Behauptung sein, dass uns Paracelsus, andere deutsche

Forscher des Mittelalters und J. Böhme desshalb oft durch die Tiefe ihrer philosophischen Einsichten überraschten, weil sie unmittelbar und unbefangener als die mit fremden meist wurzellosen Sprachen verwirrten und belasteten deutschen Gelehrten der Manifestation oder dem innern Wachsthum der Wurzeln ihrer Muttersprache offener geblieben seien. Nur dürfte dieser Gesichtspunkt doch nicht die ganze Erscheinung erklären.

In Fortsetzung der Untersuchung über die Imagination äussert nun Baader Folgendes: „Jedes wollende einzelne Wesen befindet sich effektiv in irgend einer Region nur damit, dass dasselbe das Bild der letzteren in seinen Willen aufgenommen hat. Die Confirmation coincidirt sohin mit der Location, der Einverleibung als Confirmation. Auf dieses Gesetz hat Christus mit jenem Spruche hingewiesen: „Ubi thesaurus tuus, ibi anima tua.“ Dein Schatz ist aber da, wo deine Willens- oder Herzensgestalt wohnt, in dem Wesen somit, welches dir durch diese Inbildung inwohnt, und es gibt keine andere Lokomotivität wollender, freier Wesen als diese. Ein Engel z. B., der mitten im Himmel, das Himmelsbild in sich tilgen und ein höllisches Bild in sich entwickeln könnte, würde eo ipso aus dem Himmel in die Hölle nach seinem Willen oder Willensgeist sich versetzt befinden, sowie umgekehrt, und da sein Willensgeist sein Auge, überhaupt sein Sensorium, ist, so würde er mitten im Himmel für diesen blind und taub werden und nur in die Hölle sehen und sie empfinden, sowie er selbst als Willensgeist oder geistige Gestalt hiemit den übrigen Himmelsbewohnern unsichtbar würde.

Der belangreiche Satz: „Anima est, ubi amat“, ist zu dem Satz zu erweitern: Anima est, ubi amat et quamdiu amat. „Nur so lang' sie liebten, waren sie“, sagt der Dichter (Novalis), d. h. Lokalität und Dauer ist für ein wollendes Wesen nur im Affekt, der Affekt aber ist nur im Bilde basirt. Ist das, was du liebst, überall und immer oder ist es in das Ueberall und Immer aufgenommen, so bist du selber überall und immer. Denn die Liebe ist imaginirend und Magie, und sie hat nach J. Böhme die Macht, sich dem Geliebten gleich zu formen.

Christus wies auf dasselbe Gesetz hin, als er sich den Zinsgroschen weisen liess, sagend: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ Gott fordert nämlich vom Menschen sein Bild, das er ihm einsenkte, und das der Mensch in seinem Willen fixiren sollte. Diese Forderung Gottes nach seinem Bilde im Menschen ist eben die Forderung seines Vermögens — als Macht — und zugleich die Forderung an den Menschen, dass er

von seiner Entsetztheit in seine ursprüngliche Lokalität, in den Himmel mit seinem Willen treten oder in ihm sich befinden sollte.

Der Unverstand nicht weniger Moralisten will von diesem Begriffe der Lokation nichts wissen und noch weniger davon, dass diese Gesetztheit durch die Inwohnung und Belebung des Bildes jener Region bedingt ist, in welche der Mensch mit seinem Willen gesetzt ist oder sein soll. Dieser Unverstand hat sich sogar mehreren christlichen Theologen mitgetheilt, welche eine christliche Moral ohne den Begriff des Bildes Gottes — diesen Grundbegriff der Religion — aufstellen zu können meinen. Wenn Christus sagte: Ich bin gekommen, nicht das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen, so heisst dies nach dem Gesagten: Ich bin gekommen, Euch, die ihr aus dem Himmel gesetzt seid, wieder in denselben zu setzen und zwar damit, dass ich Euch helfe, das himmlische Bild in euch wieder zu erwecken, dessen Verlust jene Versetzung bewirkte. Indem ihr nach eurem Willensgeist aus dem Himmel entsetzt wurdet, somit eure Weltstellung als eine Entstellung gegen Gott auch eure Willensentstellung, Entstaltung oder Missgestaltung bewirkte, so will ich Euch von dieser Missgestaltung wieder befreien und erlösen, hiemit aber von der Macht der Welt, die diese durch jene auf Euch ausübt, indem ihr, ihren Namen und ihre Signatur tragend, in ihrem Besitze seid.

Hiemit sieht man ein, wie Wort und Begriff von Imago mit jenem der magia und des magnes, als der Vergegenwärtigungsmacht zusammenhängt, so wie man hieraus zur Einsicht gelangen kann des himmelweiten Unterschiedes jenes imperium in naturam, das die Religion kennt und lehrt, von dem Bakonischen, industriellen, welches seit langer Zeit Philosophen und Theologen als allein dem Menschen noch möglich zugeben. Dieses Bakonische, eigentlich servile, imperium in naturam ist das eines Sklaven, der über seinen Despoten Meister wird, indem er seinen Lüsten dient, oder eines Gefangenen, der den Launen eines Gefängnisswärters dient. Die Religion dagegen gibt dem Menschen die Aussicht darauf, ja Beweise dafür, durch Wiedererweckung des Bildes Gottes und also durch Wiederherstellung seines unmittelbaren Rapports mit seinem und dieser Natur Herrn sowohl innerlich naturfrei, als auch im Namen Gottes dieser Natur Herr und Beherrscher zu werden. Im Namen Gottes, wird hier gesagt, um diese Naturherrschaft von jener zauberischen, faustischen, zu unterscheiden, als der falschen oder schwarzen Magie, durch welche der Mensch zwar gleichfalls mittelst der Erweckung einer günstigen Signatur oder eines Geistbildes in sich einen die äussere Natur beherrschenden Rapport herzustellen

sich bestrebt, welcher aber nicht bloss ohne Gott, sondern selbst gegen Gott eminenter criminell ist. Zwischen dieser göttlichen und dieser höllischen Magie steht die sogenannte natürliche oder siderische in der Mitte, welche gleichfalls durch die Entwickelung und Belebung eines Geistbildes, aber eines nichtintelligenten, d. i. eines siderischen oder astralischen wirkt, von welcher Magie wir im Somnambulismus, im Traumleben und sonst Beispiele sehen. Von ihr ist jedoch zu bemerken, dass sie als grenzberührend in Bezug auf die der beiden andern Magien, sich selbst überlassen, immer zweideutig und gefährlich ist.

In der sechzehnten Vorlesung wird zum Verständniss Böhme's auf das Gesetz des Wesens und der Erscheinung hingewiesen und hervorgehoben, dass Hegel in seiner Logik mit der Behauptung: „das Wesen muss erscheinen", auf die Gesetze der Manifestation oder Offenbarung wieder aufmerksam gemacht habe, nachdem durch Kant der Nexus zwischen Wesen und Erscheinung oder Offenbarung ganz versperrt und sogar die Frage nach einem solchen Nexus verpönt worden war. Diese so einfache, einleuchtende und doch zugleich so tiefsinnige Lehre der Untrennbarkeit von Wesen und Erscheinung, dass das Wesen ohne seine Erscheinung wie Erscheinung ohne ihr Wesen hohle Abstraktionen, bedeutungslose Worte seien, sprengt die ganze Kantische Nichtswissenheitslehre bezüglich des Uebersinnlichen und folgeweise auch des Sinnlichen auseinander, was sich diejenigen, welche die in so vieler Beziehung wohlberechtigte Verehrung Kant's bis zur Ueberschwenglichkeit treiben, merken mögen und über welche Erinnerung sie allen Grund hätten, ernstlichst nachzudenken, zumal Böhme und Baader die bemerkte Lehre tiefsinniger als Hegel, nämlich ächt theistisch und nicht pantheistisch verstanden haben, womit Baader den Kantischen Glaubenstheismus wieder zum theoretisch verständlich gewordenen Theismus erhoben hat.*)

Zur Erläuterung dieses Standpunkts fährt Baader fort: „die Vollendtheit des Seins oder seine Integrität ist zugleich dessen Insich- und Aussich-Offenbarsein, Wirklichsein und Wirkendsein·

*) Wenn Dr. Vaihinger in seinem gross angelegten Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft (S. 188) unbefangen genug ist, der enormen Prätension Kant's mit seinem: Aut Caesar aut nil, gegenüber einzuräumen, dass es an einer tüchtigen Portion Unklarheit bei ihm nachgewiesenermaassen nicht fehle, so darf man nicht wenig darauf gespannt sein, wie er im Fortgang seines Werkes die Kantische Lehre von Wesen und Erscheinung beurtheilen wird.

Aber A kann nicht unmittelbar, als ungescbieden oder ununterscbieden, in sich und aus sich zugleich offenbar sein oder die Integrität seines Seins erlangen, sondern nur mittelst seiner Unterschiedenheit oder Geschiedenheit, welche man theils unrichtig, theils zweideutig den Gegensatz nannte und welche keineswegs mit Getrenntheit, Anderheit und Aeusserlichkeit zu vermengen ist. Wenn aber A nur mittelst B offenbar sein kann, so muss B hiezu nur innerlich, nicht aber auch zugleich selber äusserlich, offenbar oder wirkend sein, wie man diess z. B. von jedem Werkzeug, sei es ein immanentes, sei es ein emanentes, weiss und versteht, dass nämlich dasselbe aufhört, ein solches zu sein d. h. der Manifestation oder Aeusserung desjenigen Agens zu dienen, dessen Werkzeug es sein soll, sowie in ihm auch nur das Streben entsteht, sich ohne, ausser und gegen letzteres selber zu äussern, für sich zu sein oder zu sich selber zu kommen. B, das dem Agens A Mittel seiner Manifestation sein sollte, wird ihm hiemit nämlich Widerstand, Hinderniss seiner Manifestation. Wenn nun aucb einem solchen werkzeuglichen Wirker per hypothesin Spontaneität und Freiheit gegegeben wäre, so dass er sich als B dem A frei eingeben lassen könnte oder nicbt, seine Selbstäusserungssucbt in jenem resignirend frei aufheben könnte oder nicht, so würde hieraus doch nicht folgen, dass im letzteren Falle ihm diese Selbstäusserung als Selbstmanifestation gelänge, wenngleich das tantalische Bestreben hiemit zur selbstischen Seinsvollendung obne, ausser und gegen A in ihm erweckt und entzündet würde, welches Bestrebens, welcher Sucht, als eines (einer) nur unerfüllbaren B, für sich und ausser A gelassen, nicht mebr frei und los werden könnte. Wenngleich ferner B, als der Manifestation von A dienend, sein eigenes Manifestationsbestreben dem A gleichsam cedirt, creditirt und opfert, so wird und bleibt dasselbe darum doch nicht unmanifest, sondern das B wird von A gleichsam als der Consonanz oder Mitlauter vom Selbstlauter wieder ausgeführt und empfängt seine Aeusserung, hiemit aber auch die Integrität seines Seins als Gabe von demselben Agens wieder zurück, welchem es sein eigenes Selbstmanifestations- oder Ergänzungsstreben vorerst zum Opfer gebracht hat. B ist also in seinem Normalverhalten zu A nun gleicbfalls in sich wie aus sich wirklich und es hat die Integrität seines Seins, obwohl nur bedingsweise, nämlich als dienend der Manifestation von A gewonnen, so dass also, wenn A durch B laut wird, ausscheint und miterscheint, B doch mittönt, mit ausscheint, mit erscheint, sowie der Selbstlauter immer den Mitlauter mit sich hören lässt. Allerdings gibt B dem A, creditirt sich ihm;

A empfängt also von B etwas und ohne dessen Empfängniss könnte A sich nicht durch B und in ihm offenbaren. Eben weil und so lange B aus sich in A gekehrt ist, vermag A durch B und mit ihm sich selber zu äussern, was ohne jene Ekstasis — Aussichkommen — des B nicht möglich wäre.

Wenn z. B. die Natur und Creatur nicht in Gott oder den Geist gewendet steht, so kann Gott oder der Geist nicht durch sie ausgehen oder ausscheinen; indem aber Gott oder der Geist auf solche Weise durch die Natur ausgeht, geht er doch nur wieder für sich aus, wird sich offenbar und kommt eigentlich zu sich. In dieser Hinsicht muss man also sagen, dass B nur insofern und insolang Ursache* der Aeusserung oder der Manifestation von A ist, so lange es in A als Selbheit verschlossen, latent, nicht offenbar ist. Darum habe ich den Satz ausgesprochen, dass jede Manifestation, jede Ausführung, jeder Ausgang durch eine entsprechende Occultation, Einführung, Eingang bedungen ist, woraus auch zu ersehen, dass es das Problem jeder Wissenschaft wie jeder Kunst ist, in jeder gegebenen Manifestation die ihr entsprechende Occultation und umgekehrt nachzuweisen sowie hieraus zur Einsicht in den Ursprung jener babylonischen Verwirrung zu gelangen ist, in welche die Menschen, besonders seit der französischen Revolution, gekommen sind, indem sie schlechterdings von einer unbedingten Manifestation und Freiheit sprechen, die Einen, die Liberalen, meinend, dass man den Barrabas ganz wohl freigeben könnte, ohne dass diese Losgebundenheit der Freiheit des Christus schadete, wogegen die Andern, die Servilen, diese Gebundenheit auch auf jene Wesen und Kräfte ausdehnen möchten, welche, sei es herrschend, sei es dienend, frei zu werden oder frei sich zu äussern das Recht haben. Verständige Leute lassen sich indess weder durch Liberale die Freiheit verleiden, noch durch Servile ausschwatzen.

Die siebenzehnte Vorlesung setzt die Untersuchung über die Bedingungen der Manifestation, der Offenbarung (des Sichmanifestirens, Sichoffenbarens) fort. Nach dem Vorausgegangenen ist eine die Manifestation bedingende Selbstunterscheidung ihrer Faktoren, welche die Einung oder Einheit der unterschiedenen nicht aufhebt, sondern bedingt, anzuerkennen; denn der richtige Begriff der Einheit, man nehme sie immanent in einem Wesen, oder fasse sie aus dem Zusammentritt und Bund verschiedener Wesen hervorgehend, schliesst sowohl die Vermischtheit als auch die Getrenntheit der Faktoren aus, ja alle effektive Einheit kommt nur zu Stande und erhält sich als solche nur durch die Einstimmigkeit, das harmonische

Zusammenwirken in und zu einer Manifestation. „In der That vermögen zwei oder mehrere unterschiedene Faktoren eines Wesens oder verschiedene Dinge und Wesen nur Eines zu sein, wenn und sofern das Eine derselben als wirkend in den Andern als Ruhenden zu wirken vermag, weil ich nur wirken kann in dem, was gegen mich, mich in sich wirken lassend, ruht und nur ruhen kann in dem, was in mir wirkt. Wenn ich mich nicht auf einen Freund verlassen kann, dieser sich nicht auf mich, so besteht kein Freundschaftsbund zwischen uns. Indem ich mich aber auf meinen Freund verlasse, überlasse ich mich ihm, d. h. ich räume ihm eine Wirkungsstätte ein, sowie dasselbe in Bezug auf mich gilt. So haben wir schon früher vernommen, dass die intelligente selbstische Creatur nur dadurch in eine unauflösliche Einigung mit Gott eingeht, dass dieselbe der creatürlichen Manifestation Gottes, seinem Ausscheinen durch sie als Bild Gottes dient, wie Meister Eckart sagt, als Beiwort zum Gottwort. — Wenn Baader von einem der Manifestation A dienenden B als einem insofern nur in sich Wirkenden sprach, so wollte er damit nicht die Manifestation überhaupt als durch einen Dualismus geschehend vorstellen, da er schon in den Fermentis cognitionis als allgemeines Gesetz für jede Manifestation den Zusammentritt des Centralwirkers mit seinem Mitwirker und werkzeuglichen Wirker ausgesprochen hatte, wie auch darüber, dass der letztere von dem ersteren, dem Mitwirker als Organ, dadurch sich unterscheide, dass, wenn jener mit in die Manifestation geht, der letztere im normalen Zustand und als blosses Werkzeug absolut unmanifest, occult, stumm und des Schauens — Lichtes mangelnd bleibt. „Die Kenntniss dieses wichtigen Gesetzes für alle Manifestation verdanken wir J. Böhme und es ist allerdings auffallend und den deutschen Philosophen wenig rühmlich, dass von den vielen, welche mit J. Böhme bekannt waren oder selbst über ihn schrieben, meines Wissens noch kein Einziger diese Bereicherung der logischen oder ontologischen Lehre der Manifestation, welche wir ihm verdanken, anerkannt hat. J. Böhme hat nämlich nachgewiesen, dass der Mitwirker jeder Manifestation nicht anders als durch eine Scheidung seiner selbst als solcher dienend und wirksam sein kann, eine Scheidung, durch welche der Mitwirker zum Theil mit in die Manifestation eingeht, zum Theil aber sich gegen das Manifestirende occult und nieder hält oder vielmehr dieser Occultation sich lässt. Denn freilich kann sich der Mitwirker diese Occultation so wenig geben als die Manifestation, an der er Theil nimmt, wie z. B. das Feuer haltungslos auskommt, wenn das Licht ihm nicht mehr die Kraft sich einzuhalten gibt, oder wenn es diese Kraft nicht mehr von ihm nimmt.“

In der Unterscheidung des Centralwirkers, des Mitwirkers und des werkzeuglichen Wirkers findet Baader den Schlüssel für Böhme's Unterscheidung des Finster-, Feuer- und Lichtseins, welche der obigen Dreiheit entspricht.

Die achtzehnte Vorlesung endlich wendet sich nochmals gegen Spinoza und nicht weniger gegen Blasche, einen Philosophen des linken Flügels der Schelling'schen Schule, wohin im Wesentlichen auch der sonst viel bedeutendere Oken zu stellen ist, in folgenden Auseinandersetzungen: „Omnis determinatio est formatio, formatio est distinctio, distinctio est positio simulac negatio, nicht, wie Spinoza sagt: omnis determinatio est negatio. Ganz falsch ist es nämlich, zu behaupten, dass ein Wesen, indem es sich formire, gestalte oder gliedere, sich hiemit verendliche, d. h. in seiner Totalität authebe oder negire, da dasselbe vielmehr hiemit in der Fülle und in dem Reichthum seines Inhalts sich verwirklicht und potenzirt. In diesem Sinne heisst auch die Schrift die Leibwerdung, die Gliederung, die Füllung und Erfüllung sowohl Gottes als jeder Creatur, weil nämlich auch die Allheit des Inhalts ohne die Allheit der Form oder Gestaltung, sowie diese ohne jene, nicht wirklich besteht. Der Begriff der Vollendtheit, Ganzheit und der Begriff der Nichtvollendtheit, Nichtganzheit oder Suspension jener darf nicht, wie gleichwohl noch immer geschieht, mit jenem der Unendlichkeit und Endlichkeit vermengt werden, so dass man z. B., wie alle Pantheisten, den unendlichen Gott als das ohne Ende — endlos — unbestimmte, somit chaotische, confuse Wesen, als den indifferenten Grundbrei oder Urschleim aller wirklichen, bestimmten Dinge, nämlich der Creaturen, somit ihn, den alles Creatürliche Bestimmenden, als den völlig in sich Unbestimmten, ihn, den jeder Creatur Formgebenden als den Unförmlichen, ihn, den Alles Verwirklichenden selber als den Unwirklichen, endlich ihn, den alle Creaturen Aussprechenden, als den in sich selber Stummen sich vorstellt.

Nach dieser falschen Vorstellung würde Gott nur in der Creatur, d. h. im Aufgehobensein seiner Totalität, folglich nicht etwa als Geist in der Creatur sich kund geben, sondern er würde als Abgeschiedener — als Gespenst seiner aufgehobenen Totalität — in der Creatur nur spuken, also auch nur in seiner Totalität in der todten, schlummernden Substanz, nie in der Lebendigkeit als wacher Geist zur Existenz kommen. Darum lässt denn auch der Pantheist, sobald Gott, gemäss dieser saubern Vorstellung, in der Creatur zu sich selber gekommen ist, sofort in ihm das Bestreben erwachen, die Creatur als seine Schranke wieder aufzuheben, womit er (Gott) aber, wenn es ihm gelänge, nur in sein

schachmattes Nichts, in seine ungeschiedene todte Substanz, zurücksinken würde.“ Baader hat nun nichts dagegen, diese Vorstellung des Verhaltens Gottes zur Creatur monströs, gottlos, abgeschmackt, zu nennen; aber er verlangt, dass Theologen und Philosophen das Faktum des Vorhandenseins solcher Vorstellungen unter uns Deutschen als einer Ausgeburt unserer (neuern) deutschen Naturphilosophie (der Philosophie Schelling's) tief zu Gemüth und Geist ziehen sollen. Dazu, glaubt B., könne das Buch Blasche's über das Böse die beste Anleitung geben, wäre es auch nur, um die Ueberzeugung zu gewinnen von dem armseligen Vornehmthun und Bettelstolz Jener, die in unserer Zeit noch immer wähnen, es (nur) mit denselben Irrlehren zu thun zu haben, welche die Kirche vor einigen hundert Jahren befehdeten und die ihre Artilleristen noch immer im Gebrauche der alten Feldschlangen einexerciren. Baader will versuchen, das Gesagte durch ein physikalisches Beispiel zu erläutern. Er sagt hierüber Folgendes:

„Niemand zweifelt daran, dass die stille Luft den ganzen Reichthum der Töne und Harmonie in potentia in sich trägt, welche sich in ihr mit Hülfe der Instrumente lautbar machen und in welchem sich die Luft gleichsam nur ausspricht. Wie man nun von der Luft sagen muss, dass sie ohne Instrument stille und unoffenbar ist, so muss man von den Instrumenten sagen, dass auch sie ohne die Luft gleichfalls unoffenbar wären. Jeder Klang, Laut, Ton, geht hervor nur durch Compression, momentane Aufhebung als Bindung des den Ton Bindenden, ja als eine momentane Verzehrung der Materie, welcher Klang aber als ein gleichsam von seinem Material abgeschiedener, materiefrei gewordener Geist sofort seine Meisterschaft und Herrschaft über dieses Material damit beweist, dass er dasselbe als Klangfigur sich zubildet oder vielmehr als vestigium das unlebhafte Bild dessen ist, was der Geist lebhaft und flüchtig in sich und mit sich fortträgt, und in welchem er, als gleichsam mit einer Siegesbeute, seine Geburts- und Werkstätte verlässt. Denn es ist für die gesammte physische und psychische Morphologie der Satz fest zu halten, dass der Geist nicht im Eingang, sondern im Ausgang sich als plastisch signirt etc.

Wenn man sich die stille Luft in und von sich selbst und ohne äusseres Instrument erklingend dächte, so müsste man doch die Selbsterzeugung dieses Instrumentes in und von ihr zugeben, d. h. wenn die stille Luft nicht zu Laut oder Wort kommen kann ohne Mitwirker, Mitlauter und ohne Werkzeug und Instrument, so kann der Uebergang ihres stillen Seins in ihr Verlauten nicht anders als durch immanente Mitwirker und Werkzeuge gedacht

werden. Wenn also die Luft die Fülle oder Vielheit ihrer Töne oder Laute nicht in dieser ihrer respektiven Ungeschiedenheit oder Unentwickeltheit zu offenbaren vermag und wenn sie diesen Tönen oder Lauten A, B, C, jedem derselben, gleichsam eine eigene Existenz oder vita propria beschaffen muss, womit sie nämlich zu einzelnen selbstischen Kräften werden, so sieht man ein: 1) dass die Luft als Selbstlauter nicht ohne diese ihre Mitlauter zur Sprache, zur Stimme, zum Worte kommt, m. a. W., dass der Urstand der Stimme mit jenem der Mitstimmen zusammenfällt, 2) dass nur im Ingress und in der Unterredung, Aufnahme der letzteren in erstern, beide zugleich zu dieser Manifestation, zur Verwirklichung gelangen.

Wenn nämlich die effektive Unterscheidung von A, B, C nicht in der Einheit als solcher, sondern nur ausser ihr in einer geschiedenen Region urständen kann und so auch ausser ihr die Wurzel ihrer Geschiedenheit behält, wenn man also sagen kann, dass die Eine Luft sich ihres Inhaltes A, B, C in das Instrument entäusserte — was doch nicht eine itio in partes ist, obschon A, B, C, jedes, hiemit in sich zu sich selber gekommen ist — so bezweckt und bedingt diese Entäusserung doch nur eine Wiedereinigung, jedoch nicht als ein Wiederverfliessen in ihre Ungeschiedenheit, sondern als eine sich der Einheit subordinirende Gliederung.

„Die Lust der Freude ging uns aus;
Zum Vater wollen wir nach Haus!"

Sie kommen aber nicht leer zum Vater zurück, und hier gilt, was Gott in der Schrift sagt: „Ich sende mein Wort aus, nicht, dass es mir leer wieder zurückkomme, sondern dass es mir Frucht bringe."

Was aber der Dichter die Lust der Freude heisst, ist die Lust der Eigenheit, die Lust, für sich selbst, sich auszusprechen, eine Lust, die nothwendig eine tantalische Lust bleibt, und der Verstummung, der Impotenz des Sichaussprechens, des Zumwortkommens, anheimfällt, weil sie das Bestreben ist, das, was seiner Bestimmung nach stumm, nur Werkzeug, sein soll, zum Mitlauter zu erheben. Die selblose Natur nämlich, die ihrer Bestimmung gemäss stumm ist und stumm bleibt, wird vom Willen der Creatur, die in dieselbe zurück eingeht und sich in ihr als ihrer Wurzel zur Selbstmanifestation zu gründen strebt, zu einer abnormen Aktion zwar erregt, welche aber doch nur gegen diesen Willen reagirt und ihn comprimirt und niederhält, womit also das Bestreben, sich auszusprechen, mit der Impotenz desselben coincidirt.

Der creatürliche selbstsüchtig gewordene Geist, indem er, nur Mitwirker seiend, zum Selbstwirker sich erheben will, muss die Natur, welche nur Werkzeug ist, zu seinem Mitwirker erheben wollen, was ihm aber misslingt, indem er statt eines Mitwirkers nur einen Gegenwirker in der Natur findet. Das Böse kann nie Natur fassen, weil es immer schon von der Natur gefasst oder gebunden ist. Denn das eben ist ja das Leiden der Natur, dass sie, von dem bösen Willensgeist gleichsam besessen, zu einer ihrer Bestimmung zuwiderseienden Aktuosität entzündet und beunruhigt wird. Jeder Patholog weiss oder soll es wissen, dass jede morbose Sensibilität und Aktivität nur die Folge einer abnormen Potenzirung oder Steigerung dessen ist, was nicht sensibel und nicht aktiv sein sollte. So sehen wir auf eine furchtbare Weise, wie der böse, selbstsüchtig gewordene Gottverleugnende und sich als Gott anlügende creatürliche Geist, ob er zwar schon diese Lüge oder Blasphemie ununterbrochen sich einspricht oder eingebiert, doch dieselbe nie aussprechen und von sich gebären, sondern nur andere Creaturen mit derselben inficiren und sie ihnen heimlich einraunen kann, so sehen wir, wie diese Stummheit, dieses Unvermögen, seinen Klang, sein Wort, aus sich in die Gesammtheit zurückzugeben, sein Charakter oder seine Signatur ist, so sehen wir ferner, wie jeder innere Contakt dieses zuerst verstummten Geistes in uns selber eine gleiche Stummheit, d. h. eine Impotenz des Gebetes, des freien Willens und Odems unserer Seele in Gott zurücklässt, sowie andererseits jeder innere Contakt eines guten Geistes und Gemüthes sich umgekehrt durch die grössere Leichtigkeit, Kräftigkeit und Munterkeit zum Gebet erweist, die er in uns zurücklässt.

Mit Uebergehung einiger zum Theil weniger scharf ausgebildeter, der Lehre Böhme's gewidmeter Stücke im XIII. Bande der S. Werke Baader's wenden wir uns zu der dritten Gruppe der Vorlesungen über Böhme's Lehre im III. Bande der S. Werke (S. 257—432), welche überschrieben sind: Ueber J. Böhme's Theologumena und Philosopheme. Es sind diess zwölf Vorlesungen, die gerade da — wahrscheinlich wegen Erkrankung — abbrechen, wo über Creation und Creatürlichkeit nach Böhme's Begriffen gehandelt werden sollte. Wir können uns nicht in den Mittheilungen aus diesen zwölf Vorlesungen an die Reihenfolge derselben binden, sondern müssen für unsere Zwecke eine andere Reihenfolge der mitzutheilenden Gedanken wählen.

Um Böhme's Theologumena und Philosopheme fassen und würdigen zu können, verlangt Baader von seinen Zuhörern und Lesern, vorerst von allen Banden und Bornirtheiten sogenannter

Systeme und Schulen sich möglichst frei zu machen. Böhme selbst habe mehrmals feierlichst dagegen protestirt, eine eigene und neue Schule oder Sekte stiften zu wollen und eben darum sich angelegen sein lassen, alle sogenannte Popularität meidend, nicht der Menge, sondern nur den wenigen Gebildeten oder Bildungsfähigen sich verständlich zu machen. Gerade jetzt sei es Zeit, sich ernsthafter als je mit dem Philosophus Teutonicus bekannt und vertraut zu machen, je mehr er mit seinem Vorfahrer Paracelsus in Deutschland sowie mit seinem späteren Nachfolger Saint-Martin in Frankreich das Loos getheilt habe, theils allgemein nicht verstanden und nicht gebraucht, theils missverstanden und missbraucht, theils endlich verlacht und verhöhnt zu werden. Wenn er (B.) früher gesagt habe, dass es den Anschein gewonnen habe, als ob man die sich so nennenden Christen unserer Zeit erst wieder zu Heiden und zu Juden machen müsste, um sie wieder zum Verständniss und zur Würdigung des Christenthums zu bringen, so habe er hiemit keineswegs eine Ironie gesagt, sondern im Gegentheil nur das ausgesprochen, was seit einiger Zeit wirklich von verdienstvollen, gründlichen und fleissigen Gelehrten, zum Theil ohne ihr klares Bewusstsein, geschehe, indem sie, vom Christenthum abgewendet, um so unparteiischer und rücksichtsloser, wie sie meinten, den tiefer verborgenen Wahrheiten im Heidenthum und Judenthum nachforschten. „Diese Wahrheiten weisen aber nicht allein wieder auf das Christenthum zurück, sondern müssen auch wunderbarer Weise selbst dazu dienen, das Christenthum von allen jenen heidnischen und jüdischen Anhängseln und Anbauungen zu befreien, welche seit früher Zeit dessen Grossartigkeit verhüllten und dessen Virtualität schwächten. Denn das Christenthum, als allen Zeiten und darum keiner insonderheit angehörend, um sich als das, was es ist, nämlich als Weltreligion geltend zu machen, muss von aller Verweltlichung, hiemit aber von jeder Verzeitlichung frei gehalten bleiben, wenn gleich diese Nichtverzeitlichung nur durch beständiges Fortwachsen in der Zeit, Kräfteanziehen aus ihr zu bewirken ist, weil die Zeitbefreiung nur durch eine Entzeitlichung geschieht.

Sehr richtig bemerkt darum Saint-Martin, dass die Menschen auf zweierlei Weise ihre Zeit verbringen: die Einen, indem sie sie, ihr entgegengehend und sie durchgehend, sich gegen sie behaupten und sich über sie, bereichert mit allen Kräften, die sie ihr genommen haben, erheben; die Andern, indem sie hinter ihr oder unter ihr sich haltend, die Zeit, wie sie meinen, täuschen und umbringen, während sie in der That von ihr umgebracht

werden und gleich Lot's zurücksehendem Weibe sich versteinern. Von demselben Standpunkte aus gab uns früher Meister Eckart die wahre Theorie des Veralterns und des Verjüngerns, von jener als einer Difformation, von dieser als einer Reformation, indem er das Veraltern als Verzeitlichung, das Verjüngern als Entzeitlichung begriff. Ein neugebornes, also in die Zeit tretendes Kind sei schon alt genug zum Sterben geworden; es würde ihn schmerzen, wenn er nicht morgen — durch grössere Entzeitlichung und tieferes inneres Eingehen in die Ewigkeit — jünger werden könnte als er heute sei. Diese Theorie der Zeit vollendete Böhme, indem er nachwies, dass und wie dem Zugrundegehen und Verschlungenwerden in und von der Zeit eine Wiederentzeitlichung — durch das Gericht als durch eine Scheidung — bevorsteht, dem Eingang in die Zeit ein Wiederausgang aus ihr, so wie er auch zuerst über den Sinn, die Bedeutung und den Zweck des Durchgangs durch die Zeit (40 Fragen von der Seele) vernünftigen Bescheid gab. Was in die Zeit tritt, ist ein Nichtzeitliches, welches seiner Nichtzeitlichkeit durch seine Eingeburt in jene in demselben Sinne abstirbt, in welchem Christus vom Sterben des Weizenkornes in der Erde spricht; so wie dasselbe, wieder aus der Zeit tretend, dieser abstirbt, wenngleich es anders aus dieser Region tritt, als es in sie eintrat, gleichwie das naturlos in die Natur Eingehende nicht wieder naturlos, sondern naturfrei, d. h. naturgewaltig und naturkräftig wieder aus ihr tritt. Darum ist es ungeschickt, zwischen einer Reformation im guten Sinne und einer bösen nicht zu unterscheiden und der difformirenden Macht der Zeit bloss durch die Inertie, nicht aber durch Kampf und thätiges Eingehen in sie und Scheidung ihres guten und ihres nicht guten Elementes begegnen, und jene schlechte Maxime geltend machen zu wollen, dass die Aufhebung irgend einer aufgekommenen Difformation zu irgend einer Zeit gefährlich und darum auf ruhigere (bessere) Zeiten aufzuschieben sei. Eine Maxime, welche, obschon in ihrer Absicht antirevolutionär, effektiv doch sich revolutionär erweist.

Wie nun nicht zu leugnen ist, dass von der Naturwissenschaft aus und durch die Weise, wie diese Wissenschaft seit geraumer Zeit behandelt und misshandelt worden ist, der antireligiöse Rationalismus seine vorzüglichsten Waffen gegen die Religionsdoktrinen genommen hat, so liegt uns vor Allem ob, diese Batterien damit zum Schweigen zu bringen, dass wir einestheils zeigen, wie nur die flache, gemüth- und geistlose Auffassung und Ansicht der Natur, wie sie in neueren Zeiten, besonders seit Cartesius, emporkam, im Gegensatze gegen jene ältere, auch von Böhme festge-

haltene Naturansicht, welche in der Natur eine Symbolik und Signatur d. h. eine ethisch-religiöse Bedeutung anerkennt, gegen die Religionsdoktrinen sich gleichgültig oder feindlich zeigen konnte. Andererseits aber gilt es zu zeigen, dass wir durch Wiedererweckung dieser höheren Naturansicht keineswegs den Fortschritt der physikalischen Kenntnisse und Experimentirkünste, insofern sie der Technik dienen, hemmen; denn wir sehen ja auch neben dem Naturmechanismus den Technicismus derselben wirksam, ohne dass wir doch letztern mit dem ersten confundiren oder gar aus demselben deduciren dürfen und können. Und wenn ich Sie, m. H. (fährt Baader in dieser Vorlesung fort), als Deutsche in dieser Hinsicht mit dem Philosophus Teutonicus genauer bekannt mache, als dies jemals geschah, so müssen (dürfen) Sie nicht glauben, dass ich hiebei das: „Prüfet Alles und behaltet das Gute“ mir nicht zur strengsten Pflicht machen werde, wie ich denn überzeugt bin, dass, indem wir in der Zeit diesen deutschen Naturforscher hinter uns haben, wir allerdings weiter gehen können und sollen, als er ging, aber nur dadurch, dass wir in ihn eingehend ihn durchgehen, anstatt ihn, wie bisher alle Philosophen gethan haben, zu ignoriren und vorbeizugehen. Diess gilt übrigens von jedem bedeutenden Schriftstellerwerk und Ereigniss, welches, im guten oder bösen Sinne, gleichsam prophetisch in die Zeit, die Zukunft antecipirend, vorgreift, und dessen Nichtwegräumung, wenn es ein Hemmendes, oder Nichterfassung, wenn es ein Helfendes ist, die Folge hat, dass wir es als eine ungelöste Zeitschuld, gleichsam als eine unverdaute Zeit, hinter uns lassen. In demselben Verhältnisse aber tritt im Fortschritte der Zeit, anstatt dass die Vergangenheit fördernd und tragend uns der Zukunft entgegenführte und wir uns immer zeitfreier und leichter fänden, das Gegentheil hievon ein. Die Zeitgebundenheit nimmt mit der Zeitschuld und Zeitschwere immer zu, so dass die Menschen endlich theils in Noth, theils in Verstocktheit zu dem verzweifelten Mittel eines Zeit- oder Geschichts-Bankrottes greifen und sich weis zu machen bestreben, dass, wenn sie nur von dem Geschehenen oder vielmehr von dem, was durch sie geschehen sollte, sich wegleugnen und revolutionistisch losreissen und einen neuen Calenderanfang decretiren, die Forderung an sie wirklich getilgt sei und sie gegen alle executive Beitreibung derselben sich völlig gesichert hätten. Davon gibt uns die Geschichte der Staaten wie der Wissenschaften, besonders in neueren Zeiten, sattsame Beispiele.

In der That begreifen auch sowohl die Freunde und Verehrer als auch die Feinde und Verächter der Religion die Bewegungen

der Intelligenz nur schlecht, wenn Jene, wie es scheint, meinen, dass für die Religion wenig oder gar nichts mehr zu hoffen, Diese, dass von ihr nichts mehr für sie zu fürchten sei, und wenn Beide das christliche Element in der Societät, wenn nicbt ganz, so docb grösstentheils, als erloschen betrachten. Im Gegentheil haben wir neuere Beweise, „von der Incompressibilität dieses Elementes“ und dass das Bestreben seiner gänzlichen Verdrängung theils nur die Folge haben konnte, seine Reaction zu spannen, derselben grössere Intensität und Kraft gegen seine Hasser zu geben, theils und andererseits für seine Freunde eine neue und höhere Stufe der Evolution zu gewinnen etc.*)

Wenn man dem Eintritt des Christenthums den doppelten Zweck unterlegt, dass es kommen musste, um nicht nur die Juden vom Judenthum als einer, wie man behauptet, nicht ethischen Religion, sondern auch die Heiden von ihrer noch minder ethischen Naturreligion zu befreien und durch diese Befreiung es dem Menschen möglich zu machen, „sich unmittelbar in dem Mittelpunkt seines Selbstes in seiner wahren Individualität und Persönlichkeit — der Natur wie den Menschen, ja allen Intelligenzen gegenüber — als ethisches Wesen zu ergreifen und zu behaupten“, so vergisst man doch bei dieser wenigstens in der Hauptsache richtigen Ansicht des Christenthums zweierlei: 1) den gänzlichen Verfall, die Ausartung und Verderbtheit sowohl der jüdischen als auch aller andern Religionen zu jener Zeit, wesswegen man eben so gut sagen könnte, dass es der Zweck des Christenthums war, beide, das Judenthum wie das Heidenthum von ihrer Verderbtheit zu befreien, 2) sieht man nicht klar ein, dass und warum die Sendung des Christ's in die Welt auch dann erfolgt sein würde und erfolgen musste — wenn gleich auf andere Weise — falls auch weder die jüdische noch die übrigen Religionen in jene tiefe Verderbniss versunken wären. Wie man denn weiss oder wissen (könnte und) sollte, dass, falls die primitive, fälschlich sogenannte Naturreligion sich in ihrer Reinheit erhalten und in dieser mit der Zeit weiter entwickelt hätte, kein Heidenthum im eigentlichen Sinne aufgekommen und somit auch die Einführung eines sich von jenem völlig und scharf scheidenden und isolirt haltenden Judenthums gleichfalls nicht nothwendig gewesen wäre. Das Unverständniss oder die Verkennung des Christ's lag nämlich, wie Christus selber lehrte, nicht etwa in dem Judenthum, welches ja ganz nur auf ibn hindeutete und von ihm zeugte, sondern in dem Unjudenthum, d. h. im Ver-

*) S. Werke Baader's III, 370—374 und ff.

fall des Judenthums und in dem eingerissenen Unverstand über dasselbe, so wie man in seiner Art Gleiches von dem Heidenthum sagen muss. Denn in der primitiven Religion, von welcher das Heidenthum abfiel, war sowohl derselbe Eine Fundamentalbegriff (eines Messias) nur auf andere Weise und minder entwickelt vorhanden, als auch insbesondere die grosse Wahrheit dem Menschen auch in den nichtjüdischen Religionen mehr oder minder sich nahe gebracht fand, dass das, was im Menschen und in den geheimsten Tiefen seiner Brust vorgeht, mit dem, was ausser ihm in der Natur geschieht und vorgeht, doch im Grunde insofern dasselbe ist, insofern beides auf einen und denselben Zweck hinwirkt, und ein Zusammenhang des menschlich ethischen und des anscheinend nichtmenschlichen oder unmenschlich - physischen Weltgesetzes ohne pantheistisch-naturalistische Vereinerleiung beider stattfindet. Denn diese Deutung und nicht die flache spätere pantheistische muss man jenen ältesten Lehren der Brahminen geben, wenn sie dem Menschen, die Gestalten und Erscheinungen der Natur an ihm vorüberführend, zurufen: „Das bist du.“ Eine Ueberzeugung, um welche sich bekanntlich die Poesie aller Zeiten und Völker bewegt. Hieraus wurde dann noch ehe er in sich und sofort in der Natur jenen finstern, menschen- wie natur- feindlichen Mächten den Eintritt öffnete, dem Menschen die Ueberzeugung von der primitiven Menschenfreundlichkeit, Heimlichkeit oder gleichsam Zahmheit der Natur gegenüber ihrer (spätern) Entfremdung und Wildheit gegen den Menschen. Diese Ueberzeugung fällt aber mit jener zusammen, dass der Mensch des Dienstes und der Beihülfe der Natur zur Erfüllung dessselben Weltgesetzes nicht minder bedarf, als die Natur der Hülfe des Menschen, wonach folglich der Mensch und die Natur weder gleichgültig, noch viel minder feindlich gegen einander stehen sollten, sondern vielmehr zur Erlangung ihrer beiderseitigen Integrität mit einander in solidum verbunden.

Diess ist die uralte religiöse Naturansicht, welche, gleichwie sie unsere moderne, rohe, gott- und geistlose Naturansicht beschämt, dem Christenthum so völlig eigen ist, dass Christus denselben Gott, den er seinen und seiner Mitmenschen Vater nennt, zugleich als Den bezeichnet, welcher die Lilien auf dem Felde kleidet und ohne dessen Willen kein Sperling vom Dache fällt, wie er denn auch sagt, dass ihm vom Vater alle Macht über die gesammte Natur im Himmel und auf Erden übergeben und dass er folglich auch ihr Hort ist. Wenn daher Goethe, welcher sich es doch besonders angelegen sein liess, die Naturreligion des Heidenthums gegen das Christenthum wieder geltend zu machen, von einer Tücke und

Menschenfeindlichkeit der Natur spricht, so hat er nur vergessen oder nicht bedacht, dass eben nach den Lehren des Christenthums der Mensch es war, welcher jenen menschen- und natur-feindlichen Mächten den Eingang in die Natur durch sich öffnete, und dass also diese mit gleichem Rechte über die Tücke und Naturfeindlichkeit des Menschen sich zu beklagen und gegen dieselbe sich zu verwahren hat, wie denn der Fluch Gottes sich der Intelligenz eben durch das Sichentziehen der zwar nicht intelligenten, aber sensiblen Natur kund gibt. Ist es nun hienach begreiflich, dass und warum das Christenthum, wenigstens bei seinem ersten Auftreten, sich — als Doktrin — möglichst von dem Heidenthum und Judenthum geschieden und abgeschlossen hielt, so sehen wir doch schon sehr frühe und bei den ältesten Kirchenlehrern ein doktrinales Eingehen in das Judenthum wie in das Heidenthum sich geltend machen und zwar in der Absicht, sowohl den Juden als den Heiden zu beweisen, dass ihr Widerstreit, sowie ihr Unverstand des Christenthums mit dem Unverstand in ihren eigenen Religionen dieselbe Wurzel hat und dass die christliche Religion nicht, wie die atheniensischen Philosophen meinten, eine neue, sondern dieselbe eine und alleinige Religion aller Zeiten und Menschen ist, wenngleich dieselbe als eine neue Stufe ihrer Entwickelung sich beurkundete, welche den Menschen nur darum als gleichsam durch einen Sprung in die Welt gekommen erschien, weil, wenn der Mensch in der Entwickelung des ihm Gegebenen mit der Zeit nicht fortschreitet oder zurückgeht, darum doch Gott in seinem Werke nicht zurückbleibt, so dass, wenn dieses Werk als vollendet zu seiner Zeit hervortritt, die Unbegreiflichkeit seiner Erscheinung der Menschen eigene Schuld ist. Fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Nur in diesem Sinne muss man den Spruch Christi deuten, dass er, als das Licht der Welt, doch Vielen zum Gericht, d. h. zu ihrer Erblindung, in die Welt gekommen sei.

Bekanntlich sind nun aber aus Ursachen, deren Erwägung hier nicht unsere Sache ist, diese grossartigen Bestrebungen und Forschungen der ältesten Kirchenlehrer in der Folge nicht nur nicht mit beschleunigtem Momente fortgesetzt worden, sondern dieselben sind nur immer mehr in Abnahme gerathen, so dass der wieder obenaufgekommene Unverstand in Betreff des Judenthums und Heidenthums umgekehrt dem Nichtverstand des Christenthums neuen Vorschub gethan hat etc.

Nicht bloss darum, weil uns die ältesten wie die neuesten Theologen und Philosophen noch immer nicht mit genügender Bestimmtheit zu sagen wissen, was sie denn unter Natur sowohl in Bezug

auf Gott als auf den Menschen verstehen, behaupten wir, dass die Benennung: Naturreligion, wenn man darunter die primitive Religion selber bezeichnet, falsch oder wenigstens zweideutig ist, sondern auch darum, weil, wenn von einer Offenbarung Gottes an den Menschen, sei es durch Menschen, sei es durch die Natur, die Rede ist, es doch nur Gott, und weder der Mensch, noch die Natur ist, was sich durch jenen oder durch diese kund gibt. In diesem Sinne sagt der Apostel (P.) ausdrücklich, dass zwar Gott sich vom Anbeginn den Menschen durch die Natur geoffenbart habe, dass aber die Menschen durch eigene Schuld jener Offenbarung oder jenes Verständnisses wieder verlustig worden sind.

„Quia non cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum." Paulus ad Romanos, I, 21. Von einer solchen sich getrübt habenden und verloren gegangenen Erkenntniss der Natur in Bezug auf Gott scheinen unsere Forscher, wenn sie von einer primitiven Naturreligion und ihrer Symbolik reden, keine Kunde zu nehmen. Sie scheinen nicht zu wissen, dass der Mensch zur Natur auch hinsichtlich seines wahren Verständnisses derselben doch immer nur so steht, wie er zu Gott steht, und das folglich, wenn es eine Zeit gab, in welcher eine solche Symbolik und Sprache oder Schrift der Natur dem Menschen verständlich war, was sie jetzt nicht mehr ist, man vor Allem den Schluss ziehen müsse, dass auch der Mensch das nicht mehr ist, sowohl gegen Gott als gegen die Natur, was er Anfangs war, dass also die Frage nach einer primitiven, auf eine solche stehende und bewegliche Natursymbolik hinweisenden Religion des Menschen mit jener nach einem primitiven Zustand des Menschen zusammenfällt. So sehr aber diese Forscher einerseits gegen alle Vermengung der ethischen Natur des Menschen mit einer nichtethischen protestiren, so gilt ihnen doch die ethische Natur nicht für das, was sie ist, nämlich nicht für eine physische Macht zugleich — weil das Höhere doch das Niedere in sich schliesst, — sondern für ein blosses Etre moral, d. h. für Nichts, wesswegen sie denn meinen, von Epochen und Katastrophen oder Kataklismen der Natur sprechen zu können, ohne jene des Menschen zu beachten. Indem sie aber auf solche Weise am Menschen zweifeln, und ihn — der Natur gegenüber — leugnen, ihn höchstens als letztes Produkt desselben gelten lassend, müssen sie nothwendig Gott leugnen; denn wer entweder die Natur oder den Menschen leugnet, der ist ein Gottesleugner, weil nur der Gott beider der wahrhafte Gott ist.

Stellen Sie sich, m. H., fährt Baader in der folgenden Vorlesung fort, einen Menschen vor, welcher zu zwei anderen (Menschen) spricht oder schreibt, von denen der Eine seine Sprache versteht, der Andere aber nicht, oder stellen Sie sich vor, dass es derselbe Mensch ist, zu welchem der erste spricht, dass er aber das einemal (früher) diese Sprache noch verstand, das anderemal dieses Verständniss verloren hatte, so werden zwar im ersten Falle diese beiden Menschen oder derselbe Mensch im zweiten Falle dieselben äusseren Töne des zu ihnen Sprechenden hören, sowie dieselben Schriftsprache-Zeichen des ihnen Schreibenden sehen. Ja, man kann sogar sagen, dass der die Sprache Nichtverstehende noch aufmerksamer und detaillirter diese Töne und Schriftzeichen (bei gehöriger Aufmerksamkeit) auffassen wird als der sie Verstehende, indem der letztere gleichsam die äusseren Töne durchhört, die äusseren Zeichen durchschaut, und in ihnen den Inhalt vernehmend und schauend, sie selber als etwas an und für sich Seiendes unbeachtet lässt. Wogegen dem die Sprache nicht Verstehenden diese äussern Töne und Gestalten Alles und die ipsissima res sind, so dass man behaupten könnte, dass diesen Nichtverstehenden der Verstehende, welcher zwar alles dasselbe hört und sieht, was jener, aber zugleich noch etwas Anderes hört und sieht, als mit der Gabe eines ihm unbegreiflichen second sight (zweiten Gesichts) begabt sich zeigen wird.*)

Der bisherige Irrthum der Philosophen hierüber besteht aber darin, dass sie nur vom Gegensatz und Unterschied des Idealen und Realen wissen, und ausserdem, dass sie häufig Ideales und Reales gleichbedeutend mit Form und Wesen nehmen, obschon der Gegensatz zwischen Form und Wesen ein anderer ist als jener zwischen idealer und realer Form, dass sie ferner nichts wissen von einer durchdringenden Gegenwart eines kräftigeren, oder, wie man auch sagt, subtileren Realen, innerhalb eines niedrigeren Realen, d. h. wie die Alten sagten, von einem Solidum intra Solido, nämlich von einer Form innerhalb einer andern Form. Diese durchwohnende Form halten neuere Philosophen, weil sie von der durchwohnten nicht sperrbar, nicht fassbar, ist, für ein an sich formloses oder wenigstens für ein Unreales, Unsubstantielles — Flüssiges, — wenngleich freilich in jedem Daseienden zwischen seinem nichtrealen, idealen Centrum als seiner gleichsam ersten magischen Form (Imago) und seinem realen kräftigen Centrum unterschieden werden muss, und das Daseiende, als reale Peripherie, nicht un-

*) Vergl. Vorlesungen über spek. Dogmatik, 3. Heft, S. 28.

mittelbar aus dem formlosen, abgründigen oder indifferenten Sein sich erhebt und ebenso wenig unmittelbar aus jener magischen, noch nicht realen, noch unlebhaften Form, welche letztere unmittelbar die Abgründigkeit (Indifferenz) schliesst und folglich das erste Moment zur Formation ist. Seit Locke haben sich unsere Philosophen fast ohne Ausnahme das Wort gegeben, an keine andere reale Form zu glauben als an die materielle und alle immateriellen Formen — also alles nicht materiell Wägbare und Sperrbare, nicht auf Löffeln und Tellern Präsentirbare — für weiter nichts als für katoptrische Luftspiegelungen, wie ein trister Philosophus aus dieser Schule, Arthur Schopenhauer in seiner Schrift: Die Welt als Wille und Vorstellung, sich ausdrückt, für blosse Windbeuteleien auszugeben, so dass nach ihm der Mensch nur darum vernünftig ist, weil er ein abstrahirendes, abstraktes Thier oder Vieh, und hiemit freilich schlechter als letzteres in seiner Concretheit ist. Uebrigens hat der Verfasser dieser Schrift durch dieselbe und durch seine Consequenz und Aufrichtigkeit ein ungleich grösseres Verdienst sich erworben als eine Unzahl anderer in demselben Esprit schreibender Philosophen unserer Zeit, welche den heissen Brei im Munde behalten.

Wir behaupten nun, dass sich der Mensch hinsichtlich seines Verständnisses oder Nichtverständnisses der Manifestation Gottes durch die Natur so ziemlich in demselben Verhältniss befand und befindet, welches wir in diesem (obigen) Beispiel bemerklich machten, m. a. W., dass dem Menschen, so lang er noch im freien Rapport mit Gott stand, auch die Natur in demselben Verhältniss verständlich und durchsichtig war und dass dieselbe sowohl zum Behuf des Erkennens als des Wirkens des Menschen nur dienend und fördernd ihm entgegen kam, nicht aber sich ihm entzog oder hemmend und widerstehend, wenn auch nur als Last, sich ihm widersetzte. Im ersten Falle, könnte man sagen, diente die Natur dem Menschen als ein treuer Erzspiegel, der ihm alles zeigte, was er zu sehen wünschte, wogegen dieser Erzspiegel im zweiten Falle trüb, wie man sagt, blind geworden war. Wie man aber weiss, dass der Spiegel erst dann als etwas für sich Sichtbares zum Vorschein kommt, wenn er aufhört, andere Dinge in sich zu zeigen, so ging es dem Menschen mit der Natur, welche sich ihm in demselben Verhältniss als ein für sich Selbständiges und über ihm Stehendes kund gab, als er aufhörte, Gottes Bild zu sein. Der Mensch findet sich nämlich im Schauen wie im Wirken entweder an und in die Natur gebunden, oder er findet sich naturfrei und diese an sich gebunden, je nachdem er seinem Bunde

mit Gott untreu oder treu ist. In dieser Hinsicht kann man von der Religion sagen: Religans hominem Deo, naturam homini. Vorläufig sei bemerkt, dass diese Trübung und Verfinsterung der Natur in Bezug auf die Intelligenz, gleichsam ihre Crispation, als das sich zeigen wird, was ihre Materialisirung macht und dass, sowie es dem Menschen gelingt, seine Natur (seinen Leib) auch nur zum Theil wieder licht und durchsichtig zu machen, er selber in demselben Verhältniss nicht nur selbst wieder naturfrei wird, sondern auch seine Natur befreit, sie ihrer Reintegration, somit ihrer Dematerialisirung wieder nahe bringt, gleichwie ein solcher Mensch durch seine eigene hiemit frei gewordene Natur auch für die umgebende Natur befreiend wirkt. Und aus diesem lichten Standpunkte lassen sich denn auch die sogenannten Wunder erklären. Der Schlüssel zu denselben liegt nämlich darin, dass der Mensch, der vermöge seiner Bestimmung über der Natur sein soll (sollte), obschon zugleich in ihr, nicht aber, wie dermalen, nur in ihr und nicht zugleich über ihr, das Wunder dieser Natur ist und dass, sobald er durch seine Erhebung aus der Natur wieder Gottes Spiegel wird, er sofort auch das Vermögen gewinnt, sich in der Natur zu spiegeln und in ihr sich — zurecht — zu finden. Man weiss aber, dass der Spiegel, falls er richtig zeigt und treu ist, alles das in sich darstellt, was der Geist in ihm hervorruft. Wenn man nun nach den gegebenen Ansichten über die primitive Religion in dem zunehmenden Abfall des Menschen von Gott seinen tieferen Fall in die in gleichem Verhältniss sich ihm verfinsternde und verhärtende, sich verschliessende Natur sucht, so würde man sich doch irren, wenn man den hiemit eingetretenen Naturdienst als in Folge einer bloss unschuldigen Distraktion von Seite des Menschen entstanden sich vorstellen, sowie wenn man das Verbrecherische und Dämonische dieses Cultus der Natur schuld geben würde.

Es gilt nämlich hier auszeichnungsweise der Satz: Von der Unwissenheit zum Irrthum und vom Irrthum zum Verbrechen ist nur ein Schritt und zwar darum, weil der Mensch, wovon er sich jeden Augenblick überzeugen kann, nicht ohne Gott in der Natur verweilen kann, ohne die Solicitation eines gegen Gott gerichteten Strebens inne zu werden, wie denn nur Unwissenheit oder Lüge ein solches gottwidriges Streben mit jenem „ohne Gottsein“ confundiren kann. Desshalb ist es denn auch ein nothwendig misslingendes Unternehmen, die Untiefen der Mythologie mit Beseitigung jedes dämonischen Elementes (wie auch Schelling) ergründen zu wollen. Der Punkt, von dem man ausgehen muss,

um die Aberration der primitiven Religion in das Heidenthum zu erklären, ist am Richtigsten von Kanne in den Worten bezeichnet worden: „Wie alle Sprachen aus einer gemeinsamen Sprache hervorgegangen sind, so liegt den Traditionen der Völker eine gemeinschaftliche Ueberlieferung zu Grunde, von welcher sie nur soviel verworfene und verstümmelte — durch meist nur verbildete und verzerrte, nicht aber darum autochtonisch von ihnen primitiv erzeugte — Glieder sind. Alle zeugen davon, dass die gesammte Urmenschheit das erste Licht gekannt und die Verheissung empfangen hat, in das Leben dieses Lichtes wiedergeboren zu werden, aber zugleich auch davon, dass der Mensch sehr früh gestrebt hat, auf dem falschen „Wege des — ungöttlich-magischen Verkehrs Höheres wieder zu gewinnen — der Natur Meister zu werden — und so statt an die Morgenröthe des Lichtes zu kommen, sich die Nacht erst eigentlich zur Nacht gemacht und in derselben sich immer tiefer in die Abgötterei und ihre Greuel verloren hat."

Neuere Forscher haben nicht mit Unrecht sich jenen primitiven Zustand des Menschen, welcher allein seine primitive Religion begreiflich macht, durch jene ekstatischen Zustände zu erklären gesucht, deren der Mensch noch jetzt auf mancherlei Weise sich fähig zeigt. Auch dieses Hell- oder sogenannte Fern- (Durch-) Sehen und Fern- (Durch-) Wirken kommt nur durch eine gradweise oder theilweise Befreiung der eigenen Natur des Hellsehenden von dem Bande der Materialisirung zu Stande, wodurch die freigewordene Natur sofort mit der übrigen Natur in einen freien — centralen Rapport tritt. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, dass alle diese Zustände mit sehr wenigen Ausnahmen theils nur schwache, theils verzerrte und unreine Reflexe jenes primitiven Zustandes sind, welchen sie voraussetzen. So treten sie denn nur dann, und meist nur blitzweise hervor, wenn die engere, tiefere Lebenssphäre mit der höheren und weiteren in Gegensatz tritt — insofern den leiblichen Tod antecipirend, — nicht aber, wenn diese beiden Sphären concentrisch sich decken, ohne dass doch die weitere und höhere Sphäre durch die niedrigere verdeckt wird, wie diess im materiellen gemeinwachen Leben geschieht. Zwar nehmen die Menschen gewöhnlich die Visionen oder Geistererscheinungen für einen Beweis des Eintritts einer andern — unmateriellen — Welt in die materielle, sie würden aber besser thun, dieselben, wenige Ausnahmen abgerechnet, für Beweise der Störungen und der Abnormität des normalen Einwirkens der ersteren in die zweite zu halten etc.*)

**) S. Werke Baader's III, 359—377.

Um sich von der gänzlichen Verschiedenheit, ja Unvereinbarkeit der Philosopheme J. Böhme's mit allen herrschenden, früheren wie späteren Philosophemen zu überzeugen, braucht man nur den Begriff der Natur kennen zu lernen, wie ihn dieser Forscher: 1) in der Unterscheidung der ewigen und der zeitlichen Natur, 2) wie er ihn im Verhalten der Natur zum Geist gefasst hat, indem er beide ebenso unterscheidet, als er ihre Trennung abwehrt, endlich 3) wie der Philos. Teuton., indem er von einem Sein des Geistes in der Natur spricht, zugleich dessen Sein über sowie unter jener (der Natur) nachweist, hiemit aber eine Trilogie festsetzt, welche allein mit jener Trilogie der primitiven Religion — die sich selbst in allen Ausartungen derselben noch erhalten hat — sowie am Bestimmtesten mit der christlichen übereinstimmt, indem das selige, himmlische Leben über dem Zeitleben, sowie das unselige, infernale unter letzterem eben nur durch jene Triplicität des Verhaltens des Geistes zur Natur begreiflich ist, somit aber die Religion selber, insofern sie allerdings lediglich auf jene Trilogie basirt ist.

Um über den Fundamentalbegriff Böhme's — über die bemerklich gemachte Triplicität einigermaassen zu orientiren, scheint es dienlich, einen Standpunkt anzuweisen, von welchem aus so tief in die Denkweise Böhme's eingedrungen werden kann, wie bis dahin nur Wenigen von seinen Commentatoren gelungen ist.

Dr. Petöcz in seiner genialen, wiewohl mancher Correktur bedürftigen Schrift: Die Welt aus Seelen, sagt, dass die Imagination (die produktive) auf einen Magus deute, welcher, auf Veranlassung eines sich ihm darbietenden Schaulichen, nach Innen geht, um die dieser Anschauung entsprechende Idea — als centrale und ideale Anschauung oder Form — in sich hervorzuzaubern, womit er eigentlich den Process des Gewordenseins jenes Schaulichen innerlich genetisch wiederholt, wie man sagt, dieses Gewordene, Gebilde, als Kunstwerk versteht. „Scimus, quae facimus.“

Dieser Magus, auf solche Weise in seine Tiefe gehend und seine eigene Genialität inne werdend, ruft wenigstens innerlich das „anch'io sono pittore“ aus und findet mit dem Vermögen die Lust in sich geweckt, seiner eigenen ingeborenen Idea oder Imago gleichfalls ein ihr entsprechendes äusseres Gebilde oder Werk darzustellen. So ist denn auch der bisher allgemein angenommene Gegensatz des Idealen und Realen insofern unrichtig, als man die noch unlebendige, stumme oder nur magisch vorhandene Idea (Form) einerseits mit der sprechenden, wahrhaft realen und lebendigen Idea (dem Wort), andererseits indem man jene oder auch letztere

mit der äussern Darstellung, dem ausgesprochenen Wort — als Hülle und Leib des sprechenden Wortes — vermengt. Dabei bedenkt man nicht, dass jene magische Idea als gleichsam die innere Figur der lebendigen Idea für sich eben so stumm und noch unwirksamer ohne ihre Erweckung zur realen Idea ist, als die äussere Gestalt, wenn sie der lebendigen Idea als ihrer Seele ermangelt, gleichfalls nur eine stumme, materielle Figur derselben oder, wie man sagt, dessen Leichnam, d. h. dessen verblichener Name ist. Eine vermittelnde und schaffende Funktion der zum Wort erhobenen und erkorenen Idea, über die man keinen Zweifel haben kann, wenn man nur bedenkt, dass selbst in unserm so eben angeführten Beispiel der Künstler unmittelbar, nämlich bloss durch jene nur erst magisch oder stumm ihm vorschwebende, wie in einem Spiegel sich ihm zeigende Idea sein Kunstwerk nicht zu produciren vermöchte, ehe und bevor diese magische Figur sich in ihm nicht zum lebhaften, schaffenden und wie sich zeigen wird, zum naturkräftigen und naturgewaltigen, nicht naturlosen, Wort erhoben, potenzirt oder bekräftigt hat.

Es ist im Sinne J. Böhme's auf die Tiefen des eigenen Gemüthes und Geistes eines Jeden zu verweisen, um den Geheimnissen Gottes, des Menschen und der Natur nachzuforschen, indem hier bereits alle jene Momente zu entdecken und zu erfassen sind, welche nicht nur der Urgeist als Original, sondern auch der endliche Geist als dessen Abbild, der seine Selbstmanifestation begehrende Wille kraft seines *αὐτοδιορίσμος* in sich — ineinander — nicht nach — oder neben einander — setzt und durchgeht, um zur Integrität der Manifestation zu gelangen. Hat nun Böhme gezeigt, wie der Wille vorerst als begehrend und sich centrirend imaginirt, d. h. in eine Anschauung, Imago oder Idea als sein Gleichniss oder Auge sich einführt und formirt, wie er sofort aber sich tiefer in seiner Begierde, in und zur Natur, fasst — begierdeloser Wille ist ebenso wie naturlose Begierde Unding, begierdefreier Wille fällt mit naturfreiem zusammen — und aus dieser Fassung ausgehend als naturfrei und naturgewaltig und doch auch naturerhebend über sie sich erhebt, hiemit aber sich in ihr, über ihr und unter ihr, zugleich als in Stamm, Krone und Wurzel bestehendes und vollendetes Gewächse erweist, so kann es nicht mehr fraglich sein, dass J. Böhme, der Spekulation einen solchen Anfangs- oder Eingangspunkt anwesend, in's Centrum (der Erkenntniss) selber geführt hat. Wie aber war es doch möglich, dass besonders die deutschen Philosophen von diesem Forscher und seinen Leistungen so wenig Notiz nahmen, als von seinem Vorfahrer

Paracelsus, dessen Naturphilosophie sich gleichfalls um die Wirksamkeit und Macht der Imagination oder Magie in ihrem Bezug zum Geist und zur Natur in allen Regionen des Lebens bewegt, und dass diese neueren Philosophen lieber überall anderswo, z. B. in dem Steinabdruck oder Petrefakt des Begriffes Gottes, des Geistes und der Natur, wie denselben Spinoza gab, ihre Gottes- und Naturweisheit schöpfen zu können vermeinten.

Durch die Nachweisung der Triplicität des Verhaltens des Geistes zur Natur im Original selber machte Böhme es möglich, dieselbe Triplicität in dem endlichen Geist und in der endlichen Natur, in ihrer Normalität wie in ihrer Abnormität, zu erkennen. Sieht man nicht ein, dass und wie einem dreifachen Verhalten der Intelligenz zu der ihr ursprünglich hörigen Natur eine dreifache Seinsweise der letzteren entspricht, sowie jenes und dieses einem dreifachen Verhalten der Intelligenz zu Gott: dessen Gottinnigkeit, Ingottsein, dessen Vongottabgekehrtsein und dessen Gegengottgekehrtsein, womit die Intelligenz entweder über ihre Natur oder bloss in sie, oder unter sie tritt, so kann man auch nicht zur Einsicht gelangen, dass und wie der Eintritt des normalen und abnormen Verhaltens der Intelligenz zu Gott sofort ein entsprechendes Verhalten der Natur zu der Intelligenz bewirken muss.

Natur und Materie, d. h. immaterielle und materielle Natur wird auch von Böhme's grossartiger Ansicht unterschieden, die zeigt, in welchem Verhältniss der Urstand und Bestand der Materie zu jenem Gegen-Gott- und Von-Gott-Ab-Gekehrtsein der intelligenten Wesen steht. Mit dieser Nachweisung hebt und tilgt Böhme jenen uralten Irrthum gründlich, welcher den frühern maschinistischen wie den späteren sich so nennenden naturphilosophischen (Schelling-Oken'schen) Ansichten der Natur zu Grunde liegt. Gemäss diesem Irrthum weiss man nämlich von keiner andern Natur-Aeusserlichkeit und Leiblichkeit, von keiner andern Weise ihres Seins und Wirkens als von der materiellen, irdisch-zeitlichen und verweslichen und hat keinen Begriff von einem immateriellen Sein derselben in Bezug auf die Intelligenz, sei es über, sei es unter der Materie. Wie denn viele Theologen und Philosophen noch jetzt der Meinung sind, dass jenes ängstliche Harren und Seufzen der Creatur nach der Offenbarung der Kinder Gottes — d. h. des erloschenen Gottesbildes — und der Zustand ihres Unterworfenseins dem Dienste des Eiteln, wovon Paulus spricht, derselbe Zustand sei, in den diese Creatur von Gott zuerst geschaffen worden.

Wenn die Theologen mit Recht den Begriff eines übernatürlichen und noch mehr eines übergeschöpflichen Gottes festhielten, so gebührt J. Böhme doch das Verdienst, diese Fundamentallehre der Uebernatürlichkeit, Ueberweltlichkeit, Uebergeschöpflichkeit, Gottes tiefer begründet zu haben. Er unterscheidet nämlich ein Sein Gottes in der — ewigen und also auch in der zeitlichen — Natur über ihr und unter ihr zugleich. Hiemit aber unterscheidet er Gott als in sich selber, in seiner übernatürlichen Selbstmanifestation von seiner ewigen Selbstmanifestation in der Natur und durch die Natur und durch diese in geschiedenen und in ihrer Unterschiedenheit geeinten Principien oder Regionen, und dann unterscheidet er die geschöpfliche Manifestation von jenen beiden und zwar so, dass er von Geschöpfen spricht, die unmittelbar in eine ewige — ungeschaffene — Welt, sowie von andern, welche in eine geschaffene (nicht ewige) Welt geschaffen wurden. Wie nun die geschöpfliche Manifestation Gottes ein Nachbild seiner zweiten — natürlichen, nichtgeschöpflichen —, so ist ihm diese ein Nachbild der ersten übernatürlichen Selbstmanifestation, welche als zwar der tiefste Grund der Gottheit uns so wie jeder Creatur insofern ewig unerforschlich und Mysterium bleiben muss, insofern wir nur in der ewigen Natur entstehen und ewig bestehen. Doch unterscheidet Böhme auch in der Creatur eine Natürlichkeit und eine Uebernatürlichkeit. Eine Mehrzahl von Principien innerhalb eines und desselben Wesens widerspricht dessen Einheit nicht. Solche innere Scheidung, Gliederung, in mehrere Anfänge (centra) der Selbstformation bedingt vielmehr die Gemeinsamkeit dieser sowie nur das Unterschiedensein von einem Andern die Einheit aufhebt, nicht aber seine Selbstunterscheidung. So hebt auch das Bestimmtsein von einem Andern, nicht aber die Selbstbestimmung die Freiheit auf; wie denn auch das sich selber Verändernde und Bewegende sich hiemit nicht in seiner Unveränderlichkeit aufhebt, sondern in ihnen sich affirmirt, wogegen das von einem Andern Verändertsein und Bewegtsein die Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit aufhebt.

J. Böhme fasste den Begriff der absoluten Einheit Gottes in demselben Sinne wie Pythagoras. Wenn nämlich Pythagoras Gott die Monas nannte, so wollte er hiemit nicht bloss die Unicitas Dei aussprechen, — wie z. B. im Koran ausgesprochen wird: non est Deus nisi Deus! — sondern er wollte auch hiemit sagen, dass die absolute Einheit als die einzige und alleinige Gott ist, oder: non unus est nisi Deus, folglich: non uniens nisi unus Deus.

Weil nämlich Alles, was ist, nur damit ist, dass es Eines ist und weil es dieses Einssein nicht von sich, sondern von Gott hat (per participationem), so hat es sein Sein nur von, aus und in Gott; es ist also Gottes, ohne doch Gott zu sein etc.

Die Frage: Was Natur, nicht in Bezug auf Gott als etwas ihm Aeusserliches, sondern als ein in ihm — als Attribut — Seiendes zu bedeuten hat? Diese Frage ist bis auf Böhme kaum mit Bestimmtheit aufgeworfen, geschweige befriedigend beantwortet worden. Sie soll hier beantwortet werden. Wenn nämlich der Mensch sich äussern, aussprechen, zu Wort kommen, will, so fasst er sich tiefer, setzt gleichsam in sich ausholend eine Idea als Sphäre aus sich heraus oder sich vor und tritt sofort als Operator in diesen seinen Kreis selber heraus oder sich in diesen hinein. Eben durch und in diesem Heraustritt entsteht ihm erst die Kraft, welche sich in ihrem ersten Urstand als blosser Trieb und Energie (vis) kund gibt, ohne welche indess der Aussprechende nicht im Stande wäre, das, was vorerst nur als stille Lust und stumme Figur in ihm als intelligentem Willen schwebt, zur Eigenheit, zur Wirklichkeit als Wirksamkeit zu bringen und gleich einer dädalischen Figur abzulösen. Mit dem Entstehen dieser Energie des Willens ist zwar dessen Nisus, sich zu verselbständigen, gegeben, solcher ist aber für sich kein Wille, sondern nur ein — nichtintelligenter — Trieb, obschon er den Willen, in dem er urständet, sollicitirt und afficirt etc. Der Sichaussprechende, Sichhervorbringende, fasst zwar nicht innerhalb seiner Einheit oder Temperatur, sondern nur ausser ihr seinen Grund zum Aussprechen, verliert aber dessen ungeachtet nicht jene Stille und Ruhe und bleibt, obschon ausgehend aus ihr und eine unterschiedene Region formirend, doch in ihr. Hienach ist J. Böhme kaum misszuverstehen, wenn er sagt, dass auch der in seiner Uebernatürlichkeit esoterische Gott, um sich in's laute, exoterische Sein auszuführen, sich nur tiefer, unter und ausser seiner übernatürlichen Region in Natur fasst, so doch, dass bei dieser Sichunterscheidung weder eine Trennung noch eine Confundirung — dualistische Opposition beider sich einander deckenden Regionen stattfindet. In diesem Sinne sagt Böhme (Gnadenwahl), dass nicht Gott in seiner in sich beschlossenen Einheit, sondern im Aufthun derselben als Wort Natur annimmt. Nach diesem Hauptbegriff des Böhme'schen Systems steht die Gottheit, welche sich übernatürlich in's Geistesauge formirt, durch diese zweite Formation sofort in ihren dreien Geburten — Regionen — vollendet, welche Böhme (Morgenröthe im Aufgang) mit dem geistigen, seelischen und leiblichen

Sein des Menschen vergleicht. Ein auf solche Weise sich äusserndes oder in die Aeusserlichkeit tretendes (geistiges) Wesen (sei es Gott, sei es ein Mensch) entäussert sich hiemit so wenig — etwa wie Hegel sich vorstellte —, dass es im Gegentheil eben nur durch diese Aeusserung sich wahrhaft lebendig inne wird. Eins, sagt Böhme, hat nichts in sich, was es erkennen, wollen, wirken kann, es duplire sich denn, dass es zwei sei. In demselben Sinne sagt Platon — und nach ihm Fr. H. Jacobi —, dass die Liebe als der Ueberfluss und Reichthum das Bedürfniss sich erfunden habe, damit sie etwas — ein Objekt — habe, dem die Liebe — die Einigung, das Licht — noth thut; nicht nämlich als ob jene Triplicität der Einheit erst entstünde, sondern weil eben ihr Ausgang — ihre Aeusserung in Natur — diese Einheit aus sich actuos, sich selber erkennen, macht. Offenbar hatte Platon unter jenem von der Einheit erfundenen Bedürftigen eben nichts Anderes im Sinne, als was Böhme zuerst als die ewige Natur bestimmt aussprach, welche in ihrem Urstand als Indigentia Dei sich kund gibt, in ihrer Vollendung als Manifestatio gloriae Dei. Hiemit erst wird die wahre Bedeutung jenes Satzes verständlich, dass der Ausgang den Eingang bedingt, das Sichäussern das Sichinnewerden und dass die ewige Einheit still stünde, wenn sie nicht durch den Ausgang — das Sichaussprechen — und durch die im Ausgang — als Natur — entstandene Bewegung actuos würde. Was es mit dieser Bewegung in ihrem Urstand auf sich hat, als Trieb — Begehren — ist nur vom Philos. Teuton. zu lernen, welcher diese primitive Bewegung des eigenen Naturtriebs — als nicht intelligenten Willen — vollständig — als des Apostels Jacobus Geburtsrad — construirte, als ein in sich kreisendes Drängen, Bewegen, Anstrengen und Aengsten, welches aber als solches — als Angst — nur dann hervortritt oder aufgeht — in der Creatur —, wenn jene Inertie des Verselbständigungstriebes der Natur zu Willen kommt, wogegen dieselbe Bewegung, in die Einheit und Freiheit ausgeführt, hier zwar auch kreisend, aber ein Kreisen der sich ausbreitenden und genügendeu Freude und sich selbst genügenden Fülle ist. In der Angst können nämlich Zwei nicht von einander lassen, die doch einander fliehen möchten, wogegen in der Freiheit, Freude und Liebe Zwei nicht mehr von einander lassen wollen.

Und wenn das in der Angst festgehaltene Wesen weder aus noch ein kann, so geht das freigewordene Wesen frei aus und ein, indem sein Ausgang seinem Eingang dient. Hier gilt: Motus in loco placidus, extra locum turbidus. Diese Wahrheit hat Böhme in der Evolution und Revolution in ihren sieben Gestalten damit

construirt, dass er zeigt, wie jener entstandene Naturtrieb für sich oder unter und vor dem Feuer sich zu gründen strebt, aber nur in sich kreisend herumfällt, wie aber, nachdem das Feuer — die vierte Gestalt — den Durchbruch in die Einheit gemacht hat, dieselbe Angstbewegung wie in der fünften, sechsten und siebenten Gestalt, in Liebe, Lichtfreude und bestandhaltender Wesenheit sich ausführt. Wie also die unruhige Bewegung im ersten Ternar, wenn man diesen als in der Creatur bereits entzündet und zu Willen gekommen sich denkt, zur ruhigen Bewegung im zweiten Ternar geworden ist, sowie jenes Kreisen im ersten Ternar ein sich beständig erneuernder Hunger und Verzehren, d. h. ein immer wiederkehrendes Streben, sich in sich zu begründen — sich zu einen — zugleich mit einem beständigen Insichwiederzugrundegehen ist, sowie dagegen im zweiten Ternar ein beständig sich erneuerndes Gebären und Erfüllen oder Affirmiren in der Einheit stattfindet.

Mit diesen Nachweisungen kann schon jetzt die Wurzel jenes uralten doppelten Missverständnisses eingesehen werden, wonach man einerseits Gott nur durch seine Naturlosigkeit in seiner Uebernatürlichkeit festhalten zu können meint, andererseits ihm aber keine andere Aeusserlichkeit zuerkennt, als die durch das Geschöpf und zwar durch die in die geschaffene materielle Welt geschaffene materielle Creatur. Dieser doppelte Irrthum ist darum uralt, weil man von frühen Zeiten her Natur und Materie, nichtzeitliche und verzeitlichte Natur als völlig identisch nahm und so in jenen flachen Purismus verfallen musste, der, die Naturfreiheit Gottes mit Naturlosigkeit verwechselnd, Gott gleichsam entnaturte und ihm den biblischen Lehren völlig entgegen die natura naturans als Attribut abstritt. Dieser schlechte Naturpurismus, den man auch Eunuchenspiritualismus nennen könnte, ist der Religionswissenschaft nicht minder verderblich als der ihm entsprechende moralische Purismus, der ein Gesetz ohne einen Gesetzgeber und ein Christenthum ohne Christus statuiren will; wohin denn auch jener schlechte, flache, moderne Liberalismus gehört, welcher Regierungen ohne Regenten, ja selbst Monarchien ohne Monarchen will. Den naturscheuen Philosophen und Moralisten ist (Spek. Dogm.) gezeigt worden, dass sie weder durch die Naturgebundenheit, den Servilismus des schlechten Naturalismus, noch durch die Naturlosigkeit des schlechten Spiritualismus zum Verständniss des Geheimnisses der Liebe gelangen können (Sätze zur Erotik). Wie jene Moralisten nichts wissen von einem Freiheitsbund, welcher der Coalescenz der Natur vorhergeht, so wissen diese Spiritualisten

nichts von dieser Coalescenz. Der Spruch: „Suchet das Reich Gottes“ etc., wird nur durch die Einsicht verständlich, dass das Suchen als Begehren ein sich Darangeben an das Begehrte ist, und dass derjenige, welcher diese seine Natur, die bis dahin ihn hat, abgibt, dieselbe wieder zurückempfängt, aber nun so, dass er sie hat. „Wer sein Leben an mich verliert, wird es gewinnen.“ Dagegen erhält derjenige, der seine Naturmacht an den Unrechten abgibt, sie nicht nur nicht wieder zurück, sondern ist durch sie der Tyrannei desjenigen heimgefallen, an den er sie abgab. Diesen Gewinn des resignirten Naturtriebes sehen wir auch im Krieg so wie in der Geschlechtsneigung, welche nur durch freie Resignation des Geschlechtstriebes zur Geschlechtsliebe wird. — Die Natur als blosser Trieb muss erst zu Willen gekommen sein, ehe sie (per abusum) zur Abnormität gelangen kann. Daher ist der Trieb als solcher (als nicht zu Willen gekommen, als nicht persönlich) an sich weder gut noch böse. Daraus ersieht man, wie arg einige neuere Schriftsteller J. Böhme missverstanden haben, wenn sie ihm die abenteuerliche, ja abscheuliche und blasphemische Vorstellung andichteten, als sei ihm die natura naturans als solche und in ihrem ewigen Urstande — vor aller Creatur — bereits ein böses, wollend und wissend sich der Manifestation der göttlichen Idea widersetzendes, persönliches Wesen oder der leibhafte Ahriman selber, durch dessen Caputmachung Gott erst zum Lichtsohn habe kommen können.

Eine solche Philosophie, welcher die Natur (und Creatur) als solche sündlich oder die Sünde selber ist, hatte ohne Zweifel jener chinesische Kaufmann in Canton, der gegen den ihm von einem Engländer wegen seines unaufhörlichen Betrügens gemachten Vorwurf mit folgenden Worten (in schlechtem Englisch) sich entschuldigen wollte: „Chinese are rogues, cannot help it.“ — In der Anmerkung (III, 402—403), in welcher Baader über die Entzündung und über das Zu-sich-selber- oder zur abnormen vita propria Kommen des Naturrads nach J. Böhme geäussert hat, glaubt er bereits den Hauptschlüssel zu dessen Theorie des Bösen ausgesprochen zu haben, und hält für gut, eine längere Stelle aus Classenii Theologia gentilis, auf die wir l. c. verweisen müssen, mitzutheilen, welche wenigstens über das hohe Alter von J. Böhme's Begriff keinen Zweifel stattfinden lasse. Baader fügt noch hinzu: „Was nun aber auf solche Weise die Heiden in Mythen und die Schriften des alten Bundes in Naturbildern sagten, das hat J. Böhme durch seine Theorie der Natur und des Erweckt- oder Entzündetwerdens ihres abnormen Verselbstigungstriebes in der Creatur völlig verständlich ausgesprochen, und hiemit erwiesen, dass lediglich der Unbegriff

der Natur in ihrem Verhalten zur Freiheit den Hass wie die Liebe dem Menschen unbegreiflich macht.“ In derselben Anmerkung (III, 402) erklärt sich Baader scharf gegen den rein oder vielmehr abstrakt spiritualistischen Gottesbegriff mit folgenden Worten: „Ich habe mich bei jeder Gelegenheit gegen diesen, wenn ich das Wort brauchen darf, Eunuchenspiritualismus erklärt und erst wieder im dritten Hefte meiner spekulativen Dogmatik (S. 59) diesen naturscheuen Philosophen und Moralisten gewiesen, dass sie weder durch die Naturgebundenheit, den Servilismus des schlechten Naturalismus, noch durch die Naturlosigkeit des schlechten Spiritualismus zum Verständnisse des Geheimnisses der Liebe gelangen können. Wie jene Moralisten nichts wissen von einem Freiheitsbund, welcher der Coalescenz der Natur vorhergeht, so wissen diese Spiritualisten nichts von dieser Coalescenz, von dem „prendre nature“ der Freiheit.*)

Es ist geschichtlich nachweisbar, dass es zwar nie (allgemein) an der Einsicht fehlte, dass, sowie die Creatur nur sich äussernd sich inne wird, sich selbst — als erkennend — nur erleben kann, dasselbe auf seine Weise auch von Gott gilt, dass aber diese Einsicht damit wieder allgemein und seit den ältesten Zeiten getrübt wurde, weil man diese Aeusserung und Aeusserlichkeit Gottes sofort mit seiner geschöpflichen vermengte. Diese Vermengung hat es den Theologen bis auf J. Böhme unmöglich gemacht, auf spekulativem Boden jene zwar dreigestaltige, in der Wurzel aber einfache Häresis des Cerinthianismus, des Manichäismus und des Arianismus gründlich zu widerlegen. Desshalb tauchten diese Häresien fast in jedem Jahrhundert wieder auf, wie sie denn selbst jenen neuesten Philosophemen zu Grunde liegen, die von allen theologischen Discussionen sich völlig losgesagt zu haben meinen. Zur Erledigung dieses Thema's geht Baader in der achten und neunten Vorlesung kritisch auf Wachter's Elucidarius Kabbalisticus, auf die Kabbala, auf eine grosse Zahl von Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern ein, welche zumeist schon die Schriftlehre, wenn auch nur sehr theilweise, doch in Hauptpunkten verkannten und entstellten. Daher zeigen sich schon mehr als tausend Jahre vor Leibniz Theologen und Philosophen von halbpantheistischen Vorstellungen beherrscht, da sie auch aus Platon und Aristoteles nur halbpantheistische, nicht aber rein theistische Vorstellungen schöpfen konnten.

Von den drei letzten der dritten Gruppe der Vorlesungen über J. Böhme's Lehren, der zehnten, eilften und zwölften, führen

*) Vergl. Sätze aus der erotischen Philosophie und vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik. S. Werke Baader's IV, 163—200.

wir als besonders charakteristisch vorzüglich Gedanken der zehnten und der zwölften Vorlesung vor, während wir die Originalstellen der eilften Vorlesung aus Böhme's Werken weniger berücksichtigen und sie zur Beachtung dem Leser nur empfehlen können. Die Gedanken der zehnten Vorlesung Baader's fassen sich in Folgendem zusammen:

Die vorzüglichste Entdeckung J. Böhme's, die Natur betreffend, ist nach dem Früheren die: „dass die Natur — hier vorerst in Bezug auf die Creatur betrachtet — Etwas ist, was die Creatur sowohl weggeben muss, um es zu haben, um ihrer mächtig zu sein, als auch was sie nur an den rechten Gegenstand — als Empfänger weggeben soll. Dieses Abgeben geschieht nach Böhme durch das und in dem glühendsten Begehren und Verlangen, d. h. im Setzen seiner Begierde in etwas — oder auch im Entgegnen einer solchen Setzung. Wenn aber der verlangte Gegenstand der unrechte ist, so gibt derselbe nicht nur die ihm gegebene, anvertraute, creditirte oder angelobte Naturkraft nicht wieder dem Geber zurück, sondern er missbraucht dieselbe, um durch sie sich auch letzteren zu unterwerfen, weil der Geber mit dieser Gabe sich selber gibt oder von dieser sich nicht trennen kann. Ebenso beweist umgekehrt sich durch diese erfolgte Beraubung der Freiheit und durch die statt des freien Bundes eingetretene unfreie Gebundenheit die Illegitimität der eingegangenen Gemeinschaft. Der Mensch, die intelligente Creatur, kann sich somit für sich allein weder frei noch unfrei, weder gut noch böse, weder selig noch unselig machen, und sein Wille ohne Zuhilfenahme des Begriffs der Natur erklärt hier nichts. Wenn man nämlich vom freien Willen des Menschen als von seiner Wahlfreiheit spricht, so versteht man darunter die Disponibilität seiner Natur in Bezug auf eine andere — als Coalescenz oder als Trennung — und falls er diese Disponibilität durch die wirkliche Disposition verwendet und verloren hat, kann er durch seinen blossen Willen sich diese Disponibilität nicht wieder geben, sondern er muss die Wiederbefreiung, das Loswerden, die Erlösung seiner Natur, anderswoher erwarten. Nur in diesem Sinne ist verständlich, was Paulus (an die Römer) von der Knechtschaft der Sünde sagt, und dass der Sünder nicht mehr thut, was er, sondern was die Sünde in ihm will. Denn der seiner Natur als des Werkzeugs seines Thuns, der Zeugungskräftigkeit, hiemit also seines Vollbringenkönnens verlustig gewordene Wille bringt es nun höchstens noch zu einer impotenten Velleitas, welche übrigens als Trieb von der Begierde zu unterscheiden ist, obschon auch diese ein noch unvollendetes,

nicht effektives Wollen heissen kann . . . . Indem übrigens Paulus mit Bestimmtheit sagt, dass die Sünde den äusseren Menschen — die Glieder, d. h. die Natur — besitzt, nicht aber den inwendigen Menschen, und dass Gottes Sohn in der Gestalt dieser von Sünde besessenen Glieder kam, um unsere Natur von Sünde zu befreien, so wird hiemit dieser Begriff der Natur, als die Aeusserlichkeit des Seins überhaupt bedingend, bekräftigt.

Wenn man sagt, dass der Mensch durch einen Missbrauch seiner Wahlfreiheit seiner Freiheit selber verlustig und der Erlösung bedürftig geworden ist, so sagt man, dass er seine Natur an einen Gegenstand — an eine andere Natur — verwendet hat, welche ihn selber hiemit in seine Gewalt bekam, und von welchem er, sich selbst überlassen, seine Natur nicht wieder los machen kann. Man soll aber nicht meinen, dass eine solche Erlösung des Menschen durch unmittelbare Rückgabe seines von seinem Despoten gleichsam verschlungen gehaltenen Naturvermögens geschehe. Sie geschieht vielmehr, indem ihm ein Solvens dargeboten wird, dass er erst an- oder ein-zunehmen hat, durch dessen Kraft zwar jene Lösung geschieht, wobei aber die wirkliche Rücknahme seiner Natur, deren Entziehung jenem Gegenstand, dem er sie nie hätte geben, sowie der Uebergabe an jenen, dem er sie hätte entziehen sollen, doch des Menschen Sache bleibt. Diese Duplicität des Erlösungsprocesses — indem derselbe sowohl durch eine Trennung seiner Natur, als auch durch eine Verbindung derselben geschieht — weist Paulus nach, wenn er sagt: dass Christus gestorben sei für uns Ungerechte, um uns zu erlösen vom Ungerechten (nicht von der abstrakten Ungerechtigkeit) und dass er für uns als Gerechtfertigte — durch das Abgestorbensein diesem Ungerechten — lebe, zu unserer Seligkeit. Ja, Paulus führt gegen Jene, welche das historische Zeugniss vom verstorbenen Jesus, der lebe, nicht annahmen, also gegen die Zweifler an einem äusseren Geschehensein ein inneres Geschehen an, indem er das Auferstandensein des Jesus durch die Versöhnung des Gewissens der Gläubigen und durch ihre Kraft zum neuen Leben beweist, somit durch seine Gegenwart in ihnen, nicht als ein Revenant, sondern als ein Non-allant.

Wenn wir die Natur als Etwas definiren, was Jener, der sich in ihr oder sie in sich findet, vorerst weg zu geben — sich von ihr zu scheiden, nämlich zu unterscheiden — hat, um in dessen wahrhaften Besitz zu gelangen, so müssen wir zugleich beifügen, dass, wenn man dieses Sichscheiden von der Natur und dieselbe Sichsubjiciren ein Aufheben derselben nennen will, man sich doch

hüten muss, hierunter ein Wegwerfen oder Fallenlassen der Natur sich vorzustellen, da ja im Gegentheil die Erhebung — Integrirung — derselben durch diese Aufhebung bedingt ist. — Hiebei ist noch Folgendes zu beachten:

Jedes Wesen, welches zwar den Reichthum — die Fülle und Vielheit — seiner Kräfte und Eigenschaften in sich, jedoch unentwickelt oder unoffenbart trägt und insofern leer ist, vermag zu seiner Offenbarung, Verwirklichung, zum Sichaussprechen nicht unmittelbar zu gelangen, sondern nur damit, dass jede dieser Kräfte erst für sich zur Verselbstigung, Eigenheit, d. h. zur Natürlichkeit kommt, dass aber auch jede derselben seine natürliche Eigenheit, Selbheit — Egoîté — wieder an die gemeinsame Einheit aufgibt, womit jede ihre gewonnene vita propria nicht etwa wieder verliert — in dieser Einheit zu Grunde gehend — sondern dieselbe, die an und für sich als bloss natürliche auch eine unfreie Eigenheit war, als eine freie Eigenschaft — der Einheit und in ihr — in dieser Einheit und sich in ihr erhoben findet. Hiemit ist das grosse Problem des Zusammenseins der Freiheit und der Bestimmtheit, der Einheit und der Zweiheit, des innerlichen und des äusserlichen — gegliederten — Seins gelöst und die Einsicht gewonnen, dass nur das sich normal äussernde Wesen erst Inhalt gibt, wogegen die Abnormität der Aeusserung in Bezug auf den Inhalt nicht bloss unproduktiv, sondern sogar destruktiv sich erweist, weil man zwischen einem positiven Inhalt, keinem und einem negativen zu unterscheiden hat.

In der eilften Vorlesung wurde unter Vorführung einer Reihe von Stellen aus der Böhme'schen Schrift über die Gnadenwahl auch jener Radicalirrthum unserer Rationalisten berührt, welcher sich kund gab in der Behauptung einer primitiven und nicht erst in Folge des Falles angeborenen Böswilligkeit aller Menschen, ja aller intelligenten Creaturen. Dieser Irrthum muss nun, auch weil er von Calvin's Prädestinationslehre, gegen welche Böhme's Schrift über Gnadenwahl gerichtet war, ausging, hier in der 12. Vorlesung zurückgewiesen werden. Doch ist zu bemerken, dass schon die Calvinisten theils nur die Hälfte der Menschen als von Natur böswillig und unheilbar oder wenigstens ungeheilt bleibend erklärten, theils auch ihre Verderbtheit doch nur als Folge des Falles Adams lehrten, wogegen die Rationalisten, wie sie sich nennen, die Creatürlichkeit oder, was ihnen dasselbe heisst, die Aeusserlichkeit — (das Anderssein) — als solche, nämlich als Endlichkeit (Nichtunendlichkeit) und zwar ohne vorausgegangenen Abfall für schlecht erklären und für verdammlich. So z. B. sagt Schopenhauer („Die Welt als Wille

und Vorstellung“): „Es ist eine ursprünglich evangelische Lehre, welche von Irrthümern wieder hervorzuheben Luther — in seinem Buche: De servo arbitrio — sich zum Ziele machte, nämlich die Lehre, dass unser Wille ab origine nicht frei, sondern dem Zwange zum Bösen unterthan sei, wesswegen auch nicht diese Werke (wie überhaupt kein Wirken), sondern nur der Glaube (als ob dieser wirklos sein könnte) selig mache.“ Dieser Glaube aber wird vom Verfasser ausdrücklich als eine bloss veränderte Erkenntnissweise, welche mit dem Willen nichts zu thun habe, declarirt, und von ihm behauptet, dass die entgegengesetzte Meinung (für welche doch, wie man weiss, Luther als pro aris et focis focht) eine rohe, platte, dumm-jüdische Meinung sei. Schopenhauer, der sich übrigens für unparteiisch in Bezug auf das Christenthum erklärt und so wenig für dasselbe eingenommen ist, dass er bedauert, dass wir Europäer unsere sittliche Bildung anstatt durch das Christenthum, nicht durch die „heiligen“ Lehren der Hindus empfingen —, spricht indess hiemit keine andere Meinung aus, als welche später Hegel aussprach, nämlich jene der Identität der Endlichkeit — Creatürlichkeit — und Schlechtigkeit, wonach also jener (Schrift-) Text: „sie sind alle abgewichen von Gott“ etc. gestrichen werden müsste, indem sie ja nach dieser Ansicht Alle nicht erst, nachdem sie geschaffen waren, abgewichen wären, sondern als Creaturen eben nur durch einen Abfall von der Idea in die Existenz hätten kommen können. Da nun aber hieraus folgt, dass die Aufhebung oder Vernichtung der Creatürlichkeit als Endlichkeit das alleinige und Radicalmittel zur Tilgung ihrer Sündhaftigkeit ist, so kann man es nur als Ironie oder als eine Doktrin *κατ' οἰκονομίαν* erklären, wenn gesagt wird, dass diese behauptete Identität der Endlichkeit und der Schlechtigkeit mit der christlichen Versöhnungslehre allerdings vereinbar, ja recht verstanden, diese selber sei, indem so dann nicht abzusehen ist, zu was der ganze Apparat der christlichen Erlösung mehr nützen soll, da ja die auch ohne diese sterbende Creatur ihre Endlichkeit, mit ihr aber auch ihre Sündhaftigkeit ablegt, welche überdiess nicht ihr, sondern Gott, der sie schuf, zur Last fällt! Wenn nun schon über dieses Hegel'sche Philosophem nicht der geringste Zweifel und Missverstand obwalten kann, so will ich doch zum Ueberfluss seine eigenen Worte (aus dem 12. Bande seiner Werke S. 266 etc.) hierüber anführen. „Der wahrhaft christliche Glaubensinhalt (sagt Hegel), ist zu rechtfertigen durch Philosophie, nicht durch die Geschichte. Was der Geist thut, ist keine Historie, es ist ihm nur um das zu thun, was an und für sich ist, nicht Vergangenes (oder Zukünftiges), sondern schlechthin Präsentes.“

Es ist ebenso unbiblisch als unphilosophisch, das innere Geschehen (was Hegel den Inhalt nennt) zu trennen, als beide zu vermengen oder das Eine in der Abstraktion des andern das Positive zu nennen. Vielmehr ist es eben das Thun der Philosophie, die Einheit dieses inneren und dieses äusseren Geschehens gegen ihre Trennug sowohl als gegen ihre Vermengung fest zu halten, womit alle Missdeutungen und Missverständnisse über die Philosophie gehoben sind, und besonders jene Opposition derselben und der Geschichte verschwindet, welche Hegel noch festhalten will. „Dass das Subjekt selbst (der einzelne Mensch Bürger des Reiches Gottes und) ein Kind Gottes werden soll, enthält, dass die Versöhnung an und für sich selbst vollbracht ist in der göttlichen Idea, und sie auch erschienen ist, die Wahrheit dem Menschen gewiss ist und eben dieses Gewisssein ist die Erscheinung, die Idea, wie sie in der Weise des Erscheinens an das Bewusstsein kommt. Das Verhältniss des Subjekts zu dieser Wahrheit ist, dass er zu dieser bewussten Einheit kommend, d. i. sie (die vollbrachte Erlösung wissend) selber in sich hervorbringt, vom göttlichen Geiste erfüllt wird, welches durch Vermittelung in sich selbst (und durch sich selbst) geschieht, welche Vermittelung ist, dass er diesen Glauben (d. h. Wissen von der vollbrachten Erlösung) hat.“

Man sieht, dass Hegel weit entfernt ist von jener Behauptung der Schrift über den Glauben, dass man nicht einer Sache, sondern nur einer Person glauben kann, sowie von der Untrennbarkeit des Glaubens vom Wollen (Nemo credit, nisi volens (cupiens) und Nemo cupit nisi volens). Die Schrift weiss übrigens nichts von dieser cerinthischen Phänomenologie, sie spricht vom Vollbrachtsein der Versöhnung in einem Subjekte (dem Menschensohn), welcher als der zuerst Versöhnte hiemit der Versöhnende für alle übrigen Subjekte geworden ist, falls sie durch gläubiges Eingehen in ihn (nicht bloss durch Glauben an seine an ihm selbst vollbrachte Versöhnung) der Kraft der letzteren theilhaft werden. Die Schrift stellt den Erlöser als den Arzt (Heiland) vor, welcher zugleich die Arznei ist, woraus folgt, dass es keineswegs, wie Hegel will, mit der Persuasion vom Fertigsein der Arznei gethan sei, sondern dass jedes einzelne Subjekt sich diese Arznei selber anzueignen und das Experiment an sich selber zu machen hat. Ausserdem könnte man wohl auch sich noch persuadiren, dass es genug sei, wenn der Arzt die Arznei für mich einnähme, womit denn das Verdienst Christi gleichsam ein permanenter Ablass für alle vergangenen und künftigen Sünden wäre.

„Die Schwierigkeit, dass das Subjekt verschieden ist vom absoluten Gott oder Geist (dass er dieser nicht selber ist) wird ge-

hoben, weil Gott das Herz des Menschen ansieht, den substantiellen Willen, die innerste, alles befassende Subjektivität des Menschen, sein inneres, wahrhaftes Wollen.“

Hegel nimmt aber diesen inneren Willen nicht, wie die Schrift, als die Stätte des inwohnenden absoluten Geistes, sondern für diesen selber, was besonders aus folgenden Worten desselben völlig klar wird.

„Die Aeusserlichkeit, das Anderssein, die Endlichkeit ist zu einem Unwesentlichen herabgesetzt und als solches gewusst.“

Die Creatur wüsste sich also als solche in ihrer Endlichkeit zum Wesenlosen herabgesetzt, d. h. als keine Creatur mehr; aber eine Creatur, die sich als Nichtcreatur wüsste, wäre keine Creatur mehr.

„Denn in der Idea ist auch das Anderssein des Sohnes ein vorübergehendes, verschwindendes, kein wahrhaftes (also unwahrhaftes und schlechtes), wesentliches, bleibendes Moment.“

Wenn ein anderer Philosoph (Baader meint hier Schelling nach seinen in den dreissiger Jahren des l. Jahrh. zu München gehaltenen Vorlesungen) den im Vater verschlungenen Sohn erst durch die Schöpfung Persönlichkeit, Selbheit und also Wesentlichkeit gewinnen lässt, so deklarirt Hegel den Sohn als Anderssein und Aeusserlichkeit des Vaters für ebenso unwahrhaft als die Creaturen selber. Damit stimmt Hegel doch nur im Grunde mit jener naturphilosophischen Confundirung des Logos mit dem Geschöpf überein, indem beide nach ihm nur durch Anderssein und Entäusserung Gottes als der Idee entstehen und bestehen, so dass dieser Gott folglich, wie Schopenhauer sagt, zwar immer sich äussern — in die Erscheinung treten — will, diesem Willen aber nie Genüge leisten oder ihn vollbringen kann, weil seine Erscheinung ihm immer wieder zu Nichts zergeht! Zum Schlusse kann sich Baader nicht enthalten, in die unmuthigen Worte auszubrechen: „Claudite jam rivos pueri, sat prata biberunt.“

Dieser Umriss der Lehre Baader's, wie sie sich um die beziehungsreiche Unsterblichkeitslehre herum gruppirt, zeigt diesen nur in der Sache lebenden Denker als eine eigenartige bedeutende Erscheinung. In Grundfragen der Philosophie im Widerspruch mit allen zeitgenössischen bedeutenden Philosophen stellt er sich

als das Widerspiel alles principiell naturalistischen dar, eine Zukunft erwartend, in welcher die heutigen Streitfragen in der Hauptsache im Sinne seiner Aufstellungen erledigt sein würden. Baader's Lehre kann als eine Philosophie der heiligen Schrift alten und neuen Testaments angesehen werden, die eine umfassende wissenschaftliche Alt- und Neu-Testamentliche Kritik vermissen lässt, indem unsern Philosophen der innere Gehalt des Ganzen und ihre weltumgestaltende Wirkung von der göttlichen Abkunft der h. Schrift überzeugt. Die Theorie der Verbal-Inspiration ist B. weit entfernt zu theilen und ausdrücklich vindicirt er sich den Grundsatz der Freiheit der Wissenschaft, die nur dem vernunftmässig Erkannten zustimmt. Wenn er in der Theologie von echtem Rationalismus im Gegensatz zum unechten Rationalismus spricht, so meint er doch eigentlich Rationabilität — nach A. Günther's Ausdruck. — Er ist in Einigem evangelischer als die Reformatoren, die wohl streng evangelisch sein wollten, aber zum Theil Auslegungen gelten machten, die, wie die Prädestinationslehre in Luther's und Calvin's Sinne, schriftwidrig waren.

Baader schreibt sich Wahrheit, aber nicht eine unübertreffbare Erkenntniss, namentlich nicht nach allen Richtungen der Forschung hin, zu, aber er glaubt zu wissen, dass er in einer Reihe von Grundfragen Tiefergreifenderes und Wahrheitgehaltvolleres zu Tage gefördert habe, als die berühmtesten seiner philosophirenden Zeitgenossen, denen er doch in abgeleiteten Fragen Vieles zu verdanken habe, wie namentlich Kant und Hegel, die er in seinen Schriften mehr als alle andern Philosophen berücksichtigt. Zu dem Tiefergreifenden seiner Lehre zählt er vor allem die Nachweisung der ewigen Natur in Gott, die ewige Vollendtheit des lebendigen Gottes, welche nicht durch die Weltschöpfung vermittelt, sondern vielmehr die Voraussetzung und Bedingung der Möglichkeit der Weltschöpfung ist, die folglich nicht aus Noth, sondern aus freier Liebe erfolgt ist, womit sowohl der Pantheismus als der Halbpantheismus überwunden erscheint wie nicht weniger der Deismus, der die Macht Gottes über die Welt und hiemit die virtuelle (nicht substantielle) Immanenz Gottes in der Welt verkennt. Hieraus zieht nun Baader einen grossen Reichthum von Consequenzen, die sich zwar nicht zu einer systematischen, aber doch zu einer einheitlichen Weltanschauung entfalten. Er würde es sich wohl haben gefallen lassen, seine sämmtlichen zerstreuten phil. Schriften als Fermenta cognitionis in grossem Stile bezeichnet zu sehen, wenn man ihm damit nur nicht die Einheitlichkeit seiner Weltanschauung absprechen wollte. Nur die Anfänge einer tieferen

Philosophie als der herrschenden in den zwei Strömungen der pantheistischen und halbpantheistischen oder pantheistisirenden und der die Individualwesenheiten als absolute setzenden Richtungen glaubte Baader gegeben zu haben und war so ferne von aller Selbstüberhebung, dass er ausdrücklich erklärte, alle seine Forschungen und Entwürfe, grosse und kleine, sollten dem Zwecke dienen, den Impuls zu tieferen Nachforschungen zu geben, und es dürfte im Sinne Baader's gesprochen sein, dass eine philosophische Nation, wie die deutsche, welche bereits eine so grosse Zahl genialer Köpfe erzeugt hat, gewisse Ausschreitungen besonders der philosophischen Heroen: Kant, Hegel, Schopenhauer, Herbart, überwinden und in weiterer Entwickelung grössere philosophische Leistungen an das Licht bringen wird, als alle Jahrhunderte bis jetzt hervorzubringen vermocht haben.

So wie bis jetzt kein Philosoph hervorgetreten ist, der auch nur von einem einzigen Forscher, geschweige von einer grössern oder grossen Anzahl von Forschern, für irrthumlos erklärt werden konnte, so unterliegt selbstverständlich auch Baader, ganz abgesehen von den zahlreichen formellen Fehlern, dem gleichen Urtheile und Schicksal und es wäre nur zu untersuchen, in welchen Behauptungen er geirrt habe und ob seine Irrungen grösser oder geringer, der wahren Erkenntniss näher oder ferner stehend sind, als die der andern namhaften deutschen Philosophen, auf die wir uns hier denn doch beschränken müssen. Darüber wird der Streit so bald nicht zu Ende gehen, wenn er erst einmal ernstlich begonnen haben wird. Denn was bis jetzt von solchem Streit hervorgetreten ist, kann schwerlich viel bedeuten, da man leicht gewahren kann, dass vorzüglich die unbequeme, ja lästige Zerstreutheit der philos. Schriften Baader's, dazu die wortkarg kurze, allzugedrängte Darstellungsweise sammt dem nicht seltenen Anschluss an wenig oder nicht mehr gangbare Ausdrucksweisen älterer theosophischer Schriftsteller etc. die meisten neueren Forscher abgeschreckt hat, ein so umfassendes Studium der Baader'schen Schriften sich aufzuerlegen, als gleichwohl erforderlich wäre, um eine zutreffende Beurtheilung seiner Philosophie zu ermöglichen. Wäre es mit umfassender Kenntniss der Baader'schen Werke anders bestellt, so hätten Behauptungen wie jene von R. Zimmermann, Baader sei als Schriftsteller nie über den Aphorismus hinausgekommen, und wie jene von Windelband, seine Werke bestünden meist aus kurzen abgerissenen Blättern und nur die Fermenta cognitionis und die Vorlesungen über spek. Dogmatik enthielten Zusammenhängendes über seine Lehre, nie aufgestellt werden können oder sie würden

wenigstens sofort auf zahlreichen Widerspruch gestossen sein, wovon uns aber nichts ersichtlich geworden ist.*) Und doch müssen wir unsere Behauptung hier wiederholen, dass Baader's Werke so wahrheitgehaltreich und wo in ihnen Irrungen vorkommen doch so gedankenerregend sind, dass sie eines Studiums würdig sind, wie man sie den Werken eines Platon und Aristoteles und in der neueren Zeit eines Leibniz, Kant, Hegel, Herbart etc. zugewendet hat.

---

*) Wer einmal einen Ueberblick über die Gesammtausgabe der Schriften Baader's gewonnen hat, wird unlieb viele kleine Schriften und kurze Artikel in den vierzehn Bänden derselben antreffen — der 15. enthält Biographie und Briefwechsel und der 16. ist Registerband —, aber er wird die Behauptung unerhört finden, sie bestünden meist aus kurzen, abgerissenen Blättern. Zusammenhängend ist jede Schrift, ja jeder Artikel. Die Vorlesungen über Religiöse Philosophie sind über zehn Bogen stark, die Schrift über die Wärme füllt etwas über eilf Bogen, die drei Gruppen der Vorlesungen über J. Böhme's Lehren (5 + 6 + 5 =) sechszehn Bogen, die drei Sendschreiben über den Paulinischen Begriff des Versehenseins des Menschen etc. zählen sechs Bogen, die Recension der Essai des Lamennais umfasst acht Bogen, die Vorlesungen über eine k. Theorie des Opfers laufen auf neun Bogen hinaus, die Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule überschreiten acht Bogen, die Schrift: Der morgenl. und abendl. Katholicismus geht über zehn Bogen hinaus, endlich die 17 Vorlesungen über Societätsphilosophie umfassen sieben Bogen. Die Mehrzahl der Baader'schen Schriften ist allerdings klein, von 1 Bogen Umfang bis 2, 3, 4, 5, aber in sich ist jede zusammenhängend und zumeist mit allen andern in Einklang. Dazu kommt, dass jede dieser kleinen Schriften an Gedanken ungleich reicher ist als fast jeder philos. Schriftsteller in gleichem Raume. Baader sagt in 10 Zeilen oft mehr als die meisten Philosophen in zwanzig Zeilen. Es ist überaus kleinlich, nach der Zahl der kleinern und kleinen Schriften die Schriftstellung Baader's bemessen zu wollen. Wenn alle Schriften von 1—4 Bogen verschwänden, so würde noch die gesammte Philosophie Baader's vorhanden sein. Man wundere sich nicht, dass wir uns auf diese peinlichen Nachweisungen einlassen, da begreiflicherweise so enorm falsche Angaben wie jene von R. Zimmermann und nicht allzuviel weniger die von Windelband ohne Widerlegung eine für das Studium Baader's sehr ungünstige Wirkung üben müssten. Mag diese grosse Zersplitterung sich aus dem Naturell oder der Lebenslage oder aus beiden zusammen erklären, jedenfalls ist sie allerdings beklagenswerth, berechtigt aber bei ihrem eminenten, tiefsinnigen und genialen Inhalt nicht zu einer geringschätzigen Behandlungsweise, wie sie nicht selten geübt worden ist. Sogar Leibniz geht in der Zersplitterung seiner philos. Schriften nicht soweit als Baader. Aber der Letztere ist in Vielem tiefsinniger und wahrheitreicher als jener, was dessen bis auf den heutigen Tag fortdauernde Wirksamkeit nicht verhindert hat und sie weiterhin nicht verhindern wird. Uebt Baader auf die kommenden Generationen nicht eine analoge Wirksamkeit, so wird es grösstentheils die Vernachlässigung der Form weniger im Einzelnen als im Ganzen verschuldet haben.

Nicht überflüssig wird die Bemerkung sein, dass, wenn Baader bezüglich Schelling's nur von dessen „Naturphilosophie“ d. h. dessen Identitätssystem spricht, wenig aber von dessen späterer „Theosophie“, gar nicht aber von der in dieser vollzogenen Wiederherstellung des Unsterblichkeitsglaubens*), diess sich daraus erklären mag, dass jene spätere Umgestaltung der Schelling'schen Philosophie erst in der zweiten Abtheilung der Sämmtlichen Werke Schelling's (I—IV) der zwischen den Jahren 1856—1858 an das Licht trat, während Baader bereits 1841 gestorben war. Eine Vergleichung der Unsterblichkeitslehren beider genialer Philosophen zeigt Sch. in der Formgestaltung B. weit überlegen, während der Grundstamm der Lehren des Ersten allerdings unter Modifikationen, wie sie von einem so bedeutenden Geiste zu erwarten waren, aus der Ideenwelt des Zweiten stammt, doch so dass Schelling den Theismus Baader's in den Persönlichkeits-Pantheismus hinüber- und herabzieht.

---

*) Vergl. des vorliegenden Werkes VI. Band: Schelling's Unsterblichkeitslehre (S. 457—472, bes. S. 461—465, 467—468), welche im vorliegenden siebenten Bande nicht wieder zum Abdruck kommen konnte. Es kann hier bemerkt werden, dass ebenso J. G. Fichte's Unsterblichkeitslehre, in den VI. Band aufgenommen, nicht wieder im VII. Bande nochmals erscheinen konnte.

8.

Friedrich Schleiermacher.

1768–1834.

Schleiermacher ist als Theologe von grosser folgenreicher Bedeutung gewesen. Diese Bedeutung würde er nicht erlangt haben, wenn er die Theologie nicht mit philosophischem Geiste bearbeitet hätte. Er war zugleich Philosoph und nur durch seine Philosophie ist seine Theologie Epoche machend geworden, welche Mängel dieser Philosophie auch anhaften mochten, und obgleich er zuletzt Philosophie und Theologie gänzlich getrennt wissen wollte, was er doch nicht durchführen konnte, wie besonders Rosenkranz und Delbrück gezeigt haben. Sie ist immerhin so wichtig, dass wir ihren Urheber mit gutem Grunde in die Zahl der namhaften Philosophen Deutschlands einreihen dürfen. Wir waren einen Augenblick zweifelhaft, ob wir zur Darlegung seiner Lehren über die Gottes- und Unsterblichkeitsfrage auf seine frühesten Schriften: „Ueber die Religion: Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern (1799) und auf seine Monologen eingehen sollten, da seine späteren, reiferen und grösseren Schriften: Die Dialektik, die Sittenlehre und die Glaubenslehre ausreichenden Stoff darzubieten schienen, und, wenn nöthig oder doch passend, Ergänzendes aus den übrigen philosophischen und theologischen Schriften herangezogen werden konnte.*) Allein namentlich die Schrift: Reden über die Religion enthält die „Wurzeln der später ausgebildeten Philosophie Schleiermacher's (welche sich auch über die Psychologie, die Aesthetik, die Erziehungslehre, die Staatslehre und die Geschichte der n. Philosophie erstreckte) und konnte darum nicht

*) Wir bemerken, dass die Dialektik und die Sittenlehre erst aus dem Nachlasse Schleiermacher's an das Licht gestellt wurden, wie die meisten andern philosophischen Schriften. Die in vieler Beziehung unbequem redigirte Gesammtausgabe der Werke Schleiermacher's umfasst sechs starke Bände zur Philosophie, acht Bände zur Theologie und acht Bände Predigten, wenn man diese von den theologischen Schriften unterscheiden will. Die Grosse'sche Ausgabe, die nicht vollendet ist, war uns nicht zugänglich.

übergangen werden. Sch. stellt sich in diesen (fünf) Reden auf den Standpunkt seines religiösen Glaubens und will, da er Religion in dem Leben der gebildeten Menschen seiner Zeit fast überall vermisst, den Glauben wieder erwecken. Wenn das heilige Feuer, sagt er, überall brennte, so bedürfte es nicht der feurigen Gebete, um es vom Himmel herabzuflehen, sondern nur der sanften Stille der heiligen Jungfrauen, um es zu unterhalten. Nicht einzelne religiöse Empfindungen will er aufregen, nicht einzelne Vorstellungen will er rechtfertigen oder bestreiten, sondern in die innersten Tiefen will er die Verächter der Religion geleiten, aus denen überall eine jede Gestalt derselben sich bilde; zeigen will er ihnen, aus welchen Anlagen der Menschheit die Religion hervorgehe und wie sie zu dem gehöre, was das Höchste und Theuerste auch jedes Gebildeten sein sollte; auf die Zinnen des Tempels will er sie führen, dass sie das ganze Heiligthum überschauen und seine innersten Geheimnisse entdecken könnten. Schl. warnt nun davor, in den Lehrgebäuden des Glaubens und deren Vervollkommnung die Religion zu suchen. Was sind doch, ruft er aus, diese Lehrgebäude für sich betrachtet Anderes als Kunstwerke des Verstandes, worin jedes einzelne seine Haltung nur in gegenseitiger Beschränkung hat. In diesen Systemen der Theologie läuft Alles auf ein kaltes Argumentiren hinaus und das Höchste wird nur im Tone eines gemeinen Schulstreites behandelt. Darin liegt nicht der Charakter der Religion. Um diesen zu finden, muss das religiöse Leben selbst betrachtet werden. In jenen Augenblicken der Erhebungen des Gemüths, in welchen die ganze Seele in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen und ihrer Gemeinschaft mit ihm aufgelöst ist, offenbart sich ursprünglich und anschaulich die religiöse Gesinnung. Nur wer in diesen Bewegungen den Menschen beobachtet und erkennt, vermag dann auch in jenen äusseren Darstellungen die Religion wiederzufinden. Nicht die Heroen der Religion haben gleich ein System ihres Erkennens hingestellt, sondern sie haben ihre Entdeckungen in einer zarteren Form mitgetheilt. In ihren Offenbarungen wie auch in der Vertiefung in das Innere einer frommen Seele, in einem dem Weltall sich hingebenden Gemüthe kann erfahren werden, was Religion ist. Das Augenmerk ist also auf die inneren Erregungen und Stimmungen zu richten, auf welche alle Aeusserungen und Thaten gottbegeisteter Menschen hindeuten. Die Religion wird hier nicht empfohlen, um Recht und Ordnung in der Welt zu erhalten oder um der Sittlichkeit als Stütze zu dienen, etwa im Hinblick auf eine künftige Welt. Bezüglich solchen Hinblicks müsste gesagt werden,

dass, wer einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, sich selbst bethört und dass wenigstens Alle, welche Religion haben, nur Eine Welt kennen.*) Nicht um irgend eines Nutzens willen ist die Religion zu achten und anzuerkennen, sondern um ihrer selbst willen, die, indem sie sich selbst genügt, alles heilig hält, was mit ihr gleichen Rang in der menschlichen Natur behauptet. Was nur um eines ausser ihm selbst liegenden Vortheils willen geliebt und geschätzt wird, das mag wohl Noth thun, aber es ist nicht in sich nothwendig. Es ist zu behaupten, dass die Frömmigkeit aus dem Innern jeder besseren Seele nothwendig von selbst entspringt,**) dass ihr eine eigene Provinz im Gemüthe angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, dass sie es würdig ist, durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu beleben und ihrem innersten Wesen nach von ihnen aufgenommen und erkannt zu werden. Die Betrachtung des Frommen ist das unmittelbare Bewusstsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige.***) Religion ist dieses Suchen und Finden in allem was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und Leiden, und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl haben und kennen als dieses Sein. Ihre Befriedigung ist, wo sie dieses findet, wo sich dies verbirgt, da ist für sie Hemmung und Aengstigung, Noth und Tod.†) So ist sie ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Allen, in Gott habend und besitzend Alles in Gott und Gott in Allem. Aber das Wissen und Erkennen ist sie nicht, weder der Welt noch Gottes, sondern dieses erkennt sie nur an, ohne es zu sein.††) Es ist ihr auch eine Regung und Offenbarung des Un-

---

*) Wir (gegen Schl.) dagegen sagen: Die Unterscheidung dieser und jener Welt hebt die Einheit der Welt überhaupt nicht auf.

**) Ist die bessere Seele schon vorhanden, ehe die Religion uns in der Seele entspringt? Entspringt die Religion von selbst in jedem Kinde, im Taubstummen, im von Kindheit an unter wilde Thiere des Waldes Gerathenen? Fühlte Schl. schon im Mutterleibe oder doch in der Wiege die Einheit des Unendlichen?

***) Ist auch der Wilde, Abkömmling von Wilden, des „unmittelbaren" Bewusstseins des Unendlichen und des Seins im Unendlichen fähig?

†) Wie kann sich einem Menschen das Gefühl des Unendlichen verbergen, wenn es sich Jedem, wie er auch sei, unmittelbar im Innern kund gibt?

††) Wie kann die Religion, wenn sie nur unmittelbares Gefühl ist, das Wissen und Erkennen Gottes anerkennen? Seit wann gibt es ein Anerkennen ohne alles Wissen und Erkennen? Gibt es ein Gefühl, das als solches erkennt

endlichen im Endlichen, die sie auch sieht in Gott und Gott in ihr. Der Fromme sucht und spürt nur in Allem dasselbige, nämlich das Handeln aus Gott, die Wirksamkeit Gottes in den Menschen. Das Gesagte ist nicht so zu verstehen, als könnte Einer Religion haben, dabei aber unsittlich, oder sittlich sein ohne Religion oder wissenschaftlich ohne sie. Wissenschaft, Kunst und Bildung können nur zum Leben gedeihen, sofern die ewige Einheit der Vernunft und Natur, das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar im Menschen lebt. Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls eins wird mit dem Ewigen, bleibt er in der abgeleiteten des Bewusstseins ewig getrennt von ihm.*) Die höchste Aeusserung der Spekulation unserer Tage, der vollendete, gerundete Idealismus muss sich wieder in diese Einheit versenken. Spinoza durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe.**) Novalis ward Alles Kunst, was sein Geist berührte. In ihm ist zu schauen die Kraft der Begeisterung und der Besonnenheit eines frommen Gemüths. Wenn die Philosophen werden religiös sein und Gott suchen wie Spinoza und die Künstler fromm sein und Christum lieben wie Novalis, dann wird die grosse Auferstehung gefeiert werden für beide Welten (Philosophen-Wissenschaft und Kunst, R.).

Das Erkennen, das Gefühl und das Handeln des Menschen sind nicht einerlei und doch unzertrennlich. Das Gefühl ist das eigenthümliche Gebiet der Religion. Die Empfindungen des Gefühls sind ausschliessend die Elemente der Religion und zwar alle. Denn es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, ausser sie deute auf krankhaften Zustand. Als fühlend kann der Mensch

---

und anerkennt? Kann das isolirte Gefühl auf das Erkennen hinüberblicken und es so auch — neben sich — als eine Offenbarung des Unendlichen würdigen? Wie kann ein Gefühl in der Seele sich isoliren, isolirt vorkommen?

*) Sollen Religion, Sittlichkeit, Wissenschaft, Kunstbildung in der Seele wie in verschiedenen Schubfächern wohnen können?

**) Wie können Fichte oder Schelling oder beide der vollendete Idealismus sein, wenn sie sich erst noch in die Einheit (in Spinoza's vermeintlich blinde Substanz) versenken müssen? Würde Spinoza's Religion nicht blind und Glaube an das Blinde gewesen sein, wenn seine absolute Substanz als blind gedacht gewesen wäre? Wozu dann das Lobpreisen der Religiosität des Spinoza? Wäre dann Spinoza nicht blind wie der Fetisch-Anbeter gewesen? Gehört der innige Gottgläubige, zum Katholicismus neigende, Baader bewundernde Novalis mit dem starren und Alles, selbst das Selbstbewusstsein Gottes starr machenden, deterministischen und damit Alles mechanisirenden Spinoza zusammen?

allerdings sich Gegenstand werden und sein Gefühl betrachten und auch auf ihn bildend wirken. Dann entsteht die wissenschaftliche Behandlung der Religion, aber diese kann nicht in gleichem Rang stehen mit dem Gefühle selbst. Dieses kann in voller Stärke Manchem einwohnen, ohne dass es besonders in Betracht gezogen würde.

Es ist das Ein und Alles der Religion, alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als Eins und dasselbe zu fühlen und alles Einzelne und Besondere nur hiedurch vermittelt, also unser Sein und Leben als Ein Sein und Leben in und durch Gott. Daher ist die Gottheit nicht als ein abgesonderter einzelner Gegenstand hinzustellen, wovon sich die gemeine Sprache freilich vielleicht nie loswickeln wird. Es ist nur leere Mythologie, von der Gottheit vor und ausser der Welt zu sprechen. Der ganze Umfang der Religion ist ein Unendliches und nur unter dem Inbegriff aller ihrer Formen zu befassen. Jede einzelne religiöse Organisation hat einen beschränkten Gesichtskreis, in dem sie nicht Alles umfassen kann. Jede Religion ist nur ein Theil des Ganzen und es gibt daher über dieselben religiös afficirenden Verhältnisse Ansichten und Empfindungen, die ebenso fromm sind als die seinen und doch von ihnen ganz verschieden.*) Duldsamkeit entspringt daher aus dem Wesen der Religion und ist von ihr unabtrennbar. Nur die Systematiker haben allen Streit angerichtet, den man mit seiner blutigen Verfolgungssucht mit Unrecht der Religion selbst schuld gibt. Nur die Religion selbst rettet aus den drückenden Fesseln der Meinung und der Begierde. Alles, was ist, ist für sie nothwendig. Einem frommen Gemüth macht die Religion Alles heilig und werth, sogar die Unheiligkeit und die Gemeinheit selbst. Nicht Furcht, sondern heilige Ehrfurcht ist das erste Element der Religion. Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel aller Religion und Furcht ist nicht in der Liebe.**) Nicht die Freude an der Natur, wie sie gewöhnlich gepriesen wird, ist die wahre, religiöse. Nur das Leben kann auf uns wirken. Was den religiösen Sinn anspricht in der äussern Welt, sind nicht

*) Worin hätte Schl. einen beschränkten Gesichtskreis des Christenthums nachgewiesen? Waren die Menschenopfer der Heiden, die blutigen Thieropfer der Israeliten, der polytheistische Aberglaube der Griechen, der Fatalismus des Islam etc. ebenso fromm als die Bergpredigt Jesu Christi und der Cultus der Christen? War alles sogenannte Fromme von gleichem oder doch nahezu gleichem Werthe?

**) Ehrfurcht vor dem heiligen Willen Gottes allerdings. Aber Ehrfurcht vor einer blinden Indifferenz und einer blindgewirkten Weltdifferenz???

ihre Massen, sondern ihre ewigen Gesetze, indem sich der Geistesblick zu diesen erhebt, wie sie gleichmässig Alles umfassen, das Grösseste und das Kleinste, die Weltsysteme wie das Stäubchen, werden wir die göttliche Einheit und die ewige Unwandelbarkeit der Welt inne.*) Aber das Ganze kann nicht im Stile des Einzelnen geordnet sein und erscheinen. Wo wir eine erhabene Einheit, einen grossgedachten Zusammenhang ahnen sollen, da muss es neben der allgemeinen Tendenz zur Ordnung und Harmonie nothwendig im Einzelnen Verhältnisse geben, die sich aus ihm selbst nicht völlig verstehen lassen. Jene Unregelmässigkeit der Welt, welche oft dazu dienen soll, die Religion zurückzuweisen, hat einen grössern Werth für sie, als die Ordnung, die sich aus einem kleinern Theil übersehen lässt.**)

Durch die allmälig wirkende Gemeinschaft zwischen Erkenntniss und Gefühl haben Alle, welche gebildet heissen wollen, jenes Innewerden der Einheit des Ganzen schon im unmittelbaren Gefühl und finden in ihrem Dasein selbst nichts als ein Werk des Weltgeistes und eine Darstellung und Ausführung dieser Gesetze und kraft dieses Gefühls Alles gebildet, von der Gottheit durchdrungen und Eins. Der Kern aller religiösen Gefühle wäre ein solches ganz sich Eines fühlen mit der Natur und so ganz eingewurzelt sein in sie, dass wir in allen wechselnden Erscheinungen des Lebens, auch im Wechsel zwischen Leben und Tod, mit Beifall und Ruhe nur die Ausführung jener ewigen Gesetze erwarten. Das Gemüth, der Sitz der Religion, muss als Welt und in einer Welt auf uns wirken und in dieser Welt muss der Mensch erst die Menschheit gefunden haben — und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe —, um des Weltgeistes Leben in sich aufzunehmen und Religion zu haben.***) Fromm kann jeder sein, er denke sich das höchste Wesen als persönlich denkend und wollend, oder als die über alle Persönlichkeit hinausgestellte, allgemeine, alles Denken und Sein hervorbringende und verknüpfende

---

*) Glaubt denn der religiöse Sinn an Welt- und Natur-Gesetze, die sich die Welt selbst gegeben hätte oder die einer blinden Indifferenz wie einem Fatum entsprungen wären? Und hätte es auch einen solchen religiösen Sinn, der das geglaubt hätte, gegeben, könnte er lauter, rein, hell und licht gewesen sein?

**) Sind dies nicht gewundene Redensarten, um den blinden Determinismus, der auf Fatalismus hinausläuft, nothdürftig zu verdecken?

***) Wäre das Gefühl noch Gemüth, wenn es vom Erkennen und Wollen isolirt werden könnte? Ist das Gemüth nicht das Vereintsein und Ineinanderwirken von Fühlen, Erkennen und Wollen?

Nothwendigkeit. Nur muss seine Frömmigkeit, das Göttliche in seinem Gefühl, besser sein als sein Begriff. Daher kann der eine oder der andere von beiden Begriffen an und für sich das Zeichen von einer vollkommenen oder unvollkommenen Religion nicht sein.*) Vielmehr entscheidet die Art, wie dem Menschen die Gottheit im Gefühl gegenwärtig ist, über den Werth seiner Religion, nicht die Art, wie er diese, immer unzulänglich, in dem Begriff abbildet. Das Verschmähen, die Gottheit persönlich zu denken, entscheidet nicht gegen die Gegenwart der Gottheit in seinem Gefühl, sondern es kann seinen Grund haben in einem demüthigen Bewusstsein von der Beschränktheit persönlichen Daseins überhaupt und besonders auch des an die Persönlichkeit gebundenen Bewusstseins.**) Zu welcher nun von diesen Stufen sich der Mensch erhebt, das beurkundet seinen Sinn für die Gottheit, das ist der eigentliche Maassstab seiner Religiosität. Welchen aber von diesen Begriffen, sofern er überhaupt für sich noch des Begriffs bedarf, er sich aneignen wird, das hängt lediglich davon ab, wozu er seiner noch bedarf und auf welcher Seite seine Phantasie, d. h. seine freie Gedankenerzeugung, vornehmlich hängt, nach der des Seins und der Natur, oder nach der des Bewusstseins und Denkens. In der Vorstellung der Welt, welche die freie Gedankenerzeugung (die Phantasie) entwirft, ergreift den Menschen das Gefühl der Allmacht. Wie Einer sich aber dieses Gefühl hernach übersetzt in Gedanken, das hängt davon ab, wie der Eine sich willig im Bewusstsein seiner Ohnmacht in das geheimnissvolle Dunkel verliert, der Andere aber, auf die Bestimmtheit des Gedankens vorzüglich gerichtet, nur unter der uns allein gegebenen Form des Bewusstseins und Selbstbewusstseins sich denken und steigern kann. Das Zurückschrecken aber vor dem Dunkel des unbestimmt Gedachten ist die eine

---

*) Darf man nicht einräumen, dass religiöse Gefühlsregungen in solchen Menschen, die Gott noch nicht oder nicht mehr als persönlich erkannt haben, vorkommen können, dass sie aber ungleich unvollkommener, schwächer, matter sein müssen als in jenen Menschen, die die Persönlichkeit Gottes erkannt haben?

**) Kann das demüthige Bewusstsein der Beschränktheit alles menschlichen, alles endlichen Bewusstseins, ein Grund sein, dem Unendlichen unendliches Bewusstsein abzusprechen? Hört nicht die Demuth des menschlichen Bewusstseins auf und wird anmassungsvoller Hochmuth, wenn es behauptet, es könne, weil es selbst endlich sei, nur endliches Bewusstsein geben und Gott müsste endlich sein, wenn er bewusst wäre? Ist es nicht Widerspruch, wenn Schl. orklärt, von Gott nichts wissen zu können und doch wissen zu wollen, dass Gott nicht bewusst sein könne? Kann Schl., wenn er von Gott nichts wissen (nur fühlen) kann, wissen, ob Gott bewusst oder nicht bewusst ist?

Richtung der Phantasie, und das Zurückschrecken vor dem Schein des Widerspruchs, wenn wir dem Unendlichen die Gestalt des Endlichen leihen, ist die andere. Sollte nun nicht dieselbe Innigkeit der Religion verbunden sein können mit der einen und mit der andern? Sollte eine nähere Betrachtung nicht zeigen, dass beide Vorstellungsarten gar nicht so weit auseinanderliegen, wie es den Meisten scheint?*)

Mit der Idee von Gott ist die der Unsterblichkeit untrennbar verbunden. Wenn unser Gefühl nirgends am Einzelnen haftet, sondern unsere Beziehung zu Gott sein Inhalt ist, in welcher alles Einzelne und Vergängliche untergeht, so ist nichts Vergängliches darin, sondern nur Ewiges und man kann sagen, dass das religiöse Leben dasjenige ist, in welcher wir alles Sterbliche schon geopfert haben und die Unsterblichkeit wirklich geniessen. Aber die Art, wie die meisten Menschen sie sich bilden und ihre Sehnsucht danach erscheint dem Geiste der Frömmigkeit gerade zuwider, ja ihr Wunsch, unsterblich zu sein, hat keinen andern Grund als die Abneigung gegen das, was Ziel der Religion ist. Diese strebt ganz darauf hin, dass die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmälig verlieren sollen in's Unendliche, dass wir, indem wir des Weltalls inne werden, auch so viel als möglich eins werden sollen mit ihm.**) Jene aber sträuben sich hiegegen. Sie wollen aus der gewohnten Beschränkung nicht hinaus, sie wollen nichts sein als deren Erscheinung und sind ängstlich besorgt um ihre Persönlichkeit. Also weit entfernt, dass sie sollten die einzige Gelegenheit ergreifen wollen, die ihnen der Tod darbietet, um über dieselbe hinauszukommen, sind sie vielmehr bange, wie sie sie mitnehmen werden jenseits dieses Lebens und streben höchstens nach weiteren Augen und besseren Gliedmassen.

---

*) War es wirklich, wie Jacobi es Fichte, Schelling, Schleiermacher und Anderen beibrachte, die Lehre Spinoza's, dass Gott bewusstlos sei? Hat nicht vielmehr namentlich Busolt aus der bestimmten Behauptung Spinoza's, dass es in Gott einen Begriff seiner selbst gebe und geben müsse, mit Recht abgeleitet, dass er Gott Bewusstsein, also Selbstbewusstsein, also Persönlichkeit zuschrieb und darum unendliches Bewusstsein, weil Gott nicht endlich sein könne? Vergl. die Grundzüge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinoza's von Dr. G. Busolt, S. 167 ff. und Delbrück: Christenthum, III, 97 ff.

**) Und das soll Alles überbietende Logik und Metaphysik sein, die Unsterblichkeit in Einem Athem zu behaupten und aufzuheben und doch wieder nicht ganz, sondern nur so viel als möglich, während das Sovielalsmöglich in ägyptischer Finsterniss bleibt? Doch wohl so, wie der Wassertropfen im Meere sich auflöst und doch nicht ganz Nichts geworden ist.

Aber Gott spricht zu ihnen wie geschrieben steht: wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten, und wer es erhalten will, der wird es verlieren. Das Leben, das sie erhalten wollen, ist ein nicht zu erhaltendes; denn wenn es ihnen um die Ewigkeit ihrer einzelnen Person zu thun ist, warum kümmern sie sich nicht eben so ängstlich um das, was sie gewesen ist, als um das, was sie sein wird? Und was hilft ihnen das Vorwärts, wenn sie doch nicht rückwärts können? Je mehr sie verlangen nach einer Unsterblichkeit, die keine ist, und über die sie nicht einmal Herren sind, sie sich zu denken — denn wer kann den Versuch bestehen, sich ein zeitförmiges Dasein unendlich vorzustellen — desto mehr verlieren sie von der Unsterblichkeit, welche sie immer haben können und verlieren das sterbliche Leben dazu, mit Gedanken, die sie vergeblich ängstigen und quälen. Möchten sie doch versuchen, aus Liebe zu Gott ihr Leben aufzugeben. Möchten sie danach streben, schon hier ihre Persönlichkeit zu vernichten und in Einem und Allem zu leben. Wer gelernt hat mehr sein als er selbst, der weiss, dass er wenig verliert, wenn er sich selbst verliert. Nur wer so sich selbst verleugnend mit dem ganzen Weltall, so viel er davon erreichen kann, zusammen geflossen und in wessen Seele eine grössere und heiligere Sehnsucht entstanden ist, nur der hat ein Recht dazu und nur mit dem auch lässt sich weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod gibt und über die Unendlichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen.*)

Die gewöhnliche Vorstellung von Gott als einem einzelnen Wesen ausser der Welt und hinter der Welt, ist nicht das Eins und Alles für die Religion, sondern nur eine selten ganz reine, immer aber unzureichende Art, sie auszusprechen. Wer sich einen solchen Begriff gestaltet, auf eine unreine Weise, weil es gerade

*) Ist dieses Gerede über die Unsterblichkeit nicht die reinste Confusion? Wenn es Leute gäbe, die aus Selbstsucht unsterblich zu sein wünschten, würde dies im Mindesten etwas über die Unsterblichkeit bejahend oder verneinend entscheiden? Gibt es nicht eine, nicht mit Selbstsucht zu verwechselnde, erlaubte Selbstliebe, welcher der Wunsch, unsterblich zu sein, nicht verargt werden darf, wenn der Wirkende bereit wäre, ihn willig zu opfern, falls es Gottes evident erkannter Wille wäre, wie die h. Theresia a Jesu? Aber wo hätte sich je ein solcher Wille Gottes kund gegeben? Hat er nicht im Gegentheil in Jedes Unverdorbenen Herz den Zug nach Unvergänglichkeit eingepflanzt? Kann der Gute nicht unsterblich zu sein wünschen, um Gott ewig zu dienen? Wünscht nicht gerade der Ruchlose, je mehr er es ist, nicht unsterblich zu sein? Wiewohl es ihm nichts hilft.

ein solches Wesen sein muss, das er soll brauchen können zu Trost und Hülfe, der kann einen solchen Gott glauben, ohne fromm zu sein. Wer sich hingegen einen solchen Begriff gestaltet, nicht willkürlich sondern irgendwie durch seine Art zu denken genöthigt, indem er nur an ihm seine Frömmigkeit fest halten kann, dem werden auch die Unvollkommenheiten, die seinem Begriff immer ankleben bleiben, nicht hinderlich sein, noch seine Frömmigkeit verunreinigen.*) Das wahre Wesen der Religion ist aber weder dieser noch ein anderer Begriff, sondern das unmittelbare Bewusstsein der Gottheit, wie wir sie finden, ebenso sehr in uns selbst als in der Welt. Und ebenso ist das Ziel und der Charakter eines religiösen Lebens nicht die Unsterblichkeit, wie Viele sie wünschen und an sie glauben, oder auch nur zu glauben vorgeben, denn ihr Verlangen, zuviel davon zu wissen, macht sie sehr des Letzteren verdächtig, nicht jene Unsterblichkeit ausser der Zeit und hinter der Zeit, oder vielmehr nur nach dieser Zeit, aber doch in der Zeit, sondern die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem Leben haben können und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind. Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.**) Die Monologen huldigen bezüglich Gottes und der Unsterblichkeit der gleichen Anschauung wie die Reden über die Religion.***) Richtig bezeichnet Schenkel den Unterschied der Reden von den Monologen damit, dass das Thema jener das Universum (worunter er Gott und Welt zusammen versteht), dieser das Individuum sei, dort ist der allumfassende Gegenstand die Religion, die Menschheit, hier die Sittlichkeit der einzelnen Persönlichkeit.†) Im Objektiven walte

---

*) Ist nicht dieser ganze Passus bis zu Ende nicht wieder sehr verworren? Folgt daraus, dass Gott unterschieden von der Welt und ihr Schöpfer ist, sein absolutes Jenseitssein ohne Macht und Virtualität über die Welt, d. h. ohne seine geistige und virtuelle Allgegenwart in der Welt? Welchen haltbareren Sinn kann „die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem Leben haben können," beanspruchen als den, dass wir schon hienieden in Gott, in den ewigen Ideen des Wahren, Guten und Schönen, leben können und lebt der wahre Christ nicht in Gott und den Ideen und findet er sich nicht gerade darin in seinem Glauben an individuelle Unvergänglichkeit bestärkt?

**) Schleiermacher's S. Werke. Erste Abtheilung: Zur Theologie, 1. Band, 143—264.

***) Schleiermacher's S. Werke. Dritte Abtheilung: Zur Philosophie, 1. Band, 345—420.

†) Friedrich Schleiermacher — Ein Lebens- und Charakterbild — von Dr. Daniel Schenkel, S. 164.

die Nothwendigkeit, im eigenen Geiste die Freiheit. Wenn Schleiermacher in den Monologen von einem „unsterblichen Dasein ausserhalb des Gebietes der Zeit und freigesprochen von ihrem Gesetz“ spricht, so kann man darin nichts Anderes als die Unsterblichkeit der Menschheit überhaupt erblicken, da er von einem individuellen Leben des Geistes im Jenseits in der ganzen Schrift nichts vorbringt. Die individuelle Unsterblichkeit kann man doch darin nicht ausgedrückt finden, wenn er sagt: „So haben sie (die Menschen) gedichtet die Unsterblichkeit, die sie allzugenügsam erst nach der Zeit suchen, statt inner und über der Zeit . . . . Jenseits der zeitlichen Welt liegt ihnen die Gottheit, und die Gottheit anzuschauen und zu loben, haben sie den Menschen nach dem Tode auf ewig befreit von den Schranken der Zeit: aber es schwebt schon jetzt der Geist über der zeitlichen Welt und solches Schauen ist Ewigkeit und unsterblicher Gesänge ewiger Genuss.*) Auch das stimmt nicht mit dem Glauben an individuelle Unsterblichkeit, wenn Schl. sich der Unendlichkeit wieder geben und aus der Welt in ihren Schoss zurückkehren zu wollen erklärt. So spricht er denn weiterhin vom Opfern des engen persönlichen Bewusstseins und von dem Vergehen der Geschlechter. Doch soll ihm wieder Tod nur grössere Entfernung sein, obgleich ihm Vergehen mit Vollendung zusammenfällt und Tod für ihn Ende ist. Wenn er sich selber ewige Jugend schwört, so versteht er darunter nur geistig frisch (jung) zu bleiben auch im Alter, was er allerdings gehalten hat. Für unendlich erklärt er sein Ziel, aber zu wissen, dass eine Stelle auf seinem Wege kommt, die ihn verschlingt. Er endigt die Monologen mit den Worten: „Dem Bewusstsein der inneren Freiheit und ihres Handelns entspriesst ewige Jugend und Freude. Diess hab' ich ergriffen und lasse es nimmer. Nichts, was geschehen kann, mag mir das Herz beklemmen: frisch bleibt der Puls des innern Lebens bis an den Tod.“ Womit für ihn offenbar Alles zu Ende sein soll.

Wenn Schleiermacher hier mit Emphase, ja mit Enthusiasmus von der inneren Freiheit des menschlichen Individuums spricht, so versteht er darunter doch nur Reaktionsfähigkeit gegen Einwirkungen der endlichen Wesen, geistiger wie physischer, die in seinem Sinne der Nothwendigkeit gar nicht entgegen gesetzt ist.

---

*) Wie kann der Geist über der zeitlichen Welt schweben, wenn er nicht Geist, sondern Indifferenz ist? Und wie kann die Indifferenz überhaupt schweben, besonders da sie doch wieder nur in der Welt, d. h. die Welt nur in Differenzirung sein soll?

Gott gegenüber gibt es ihm gar keine Freiheit, sondern nur Abhängigkeit, Bestimmtwerden. In Wahrheit gibt es für die gesammte Welt nur Abhängigkeit von Gott, allgemeines Determinirtsein. Schleiermacher's Weltanschauung ist durch und durch Determinismus.*) Aber die Consequenz für die Praxis, die der Quietismus gewesen wäre, zog er nicht, sondern wir sehen ihn überall, sobald es zur Ueberlegung, zur Entschliessung, zum Handeln kam, in concreto nach der Voraussetzung der Freiheit überlegen, sich entschliessen etc., wie wir ein Gleiches bei allen willenskräftigen Deterministen gewahren können, womit sie ihrer Theorie in's Angesicht schlagen. Das Analoge findet statt im Verhalten zur Persönlichkeit Gottes und der individuellen Unsterblichkeit. In der Theorie gilt der Glaube an sie so gut wie nichts, im Leben, in der Praxis, spielen sie ihre Rolle, wie besonders Schleiermacher's Predigten aus jener Zeit zeigen. Wie dies Verhalten möglich gewesen sein kann ohne alle Accommodation, d. h. ohne einen feinen frommen Betrug, ist uns unerfindlich.**) Der Zuhörer hört von der individuellen Unsterblichkeit sprechen und der Prediger denkt dabei nur die Unvergänglichkeit der Menschheit, oder an das Leben in Gott, welches als Ewigkeit mitten in der Zeit erscheint.

Derselbe Mann, welcher in den „Reden" gesagt hatte, die Art, wie die meisten Menschen die Unsterblichkeit sich bilden (vorstellen, glauben) erscheine dem Geiste der Frömmigkeit zuwider, ihr Wunsch, unsterblich zu sein, habe nur zum Grunde die Abneigung gegen das, was Ziel der Religion sei, bestärkt in seinen Predigten den Glauben an die individuelle Unsterblichkeit. Hätte er in den Reden nur eine besondere Art des Unsterblichkeitsglaubens, die ihm nicht die richtige geschienen hätte, verwerfen wollen, so musste er die richtige Glaubensart, aber eben des Glaubens an die individuelle Unsterblichkeit, ins Licht stellen, was er aber unterlassen hat und auch unterlassen musste, weil ihm die richtige Art jenes Glaubens nur die des Glaubens an die Unsterblichkeit der Menschheit überhaupt war. Es ist unmöglich, dass Schl. von diesen Widersprüchen nicht etwas gefühlt hätte, dass er

---

*) Siehe dagegen Kritik der Schl.'schen Glaubenslehre von Rosenkranz S. 71.

**) Vergl. das Schreiben des Hofpredigers Sack an Schleiermacher und dessen Antwort: Fr. Schleiermacher von Schenkel, S. 139—142. Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen, III, 235—286, wo die beiden Schreiben mitgetheilt sind.

ganz beruhigt geblieben wäre.*) Er musste einen Uebergang oder doch eine Annäherung an den Theismus suchen. Sehen wir zu, ob und wie sich ein solcher vollzog, was am Bestimmtesten erkennbar werden musste in seiner philosophischen Hauptschrift: Die Dialektik, welche freilich unglücklicher Weise erst nach seinem Tode (1839) in formell unerfreulicher Weise an das Licht gestellt wurde. Die Dialektik Schleiermacher's verschmilzt Logik und Metaphysik. Wir beschränken uns auf das, was darin über die Gotteslehre und die Unsterblichkeitsfrage vorkommt. Eine Einleitung ist dem Werke vorgesetzt. Die Dialektik selbst zerfällt — unbefriedigend — in einen transscendentalen und einen technischen Theil. Beilagen, sechs an der Zahl, erreichen fast den Umfang der Dialektik selbst. Im transscendentalen Theil, gegen Ende desselben, kommt Schl. auf die Gotteslehre und trägt im Wesentlichen Folgendes vor.

Gott und Welt sind Correlata. Identisch sind beide nicht. Denn im Gedanken ist die Gottheit immer als Einheit gesetzt ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit. Die Welt ist raum- und zeit-erfüllend, die Gottheit raum- und zeit-los. Die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation aller Gegensätze. Zu denken ist aber Eins nicht ohne das Andere, die Welt nicht ohne Gott, Gott nicht ohne die Welt. Der Idee der Gottheit nähert man sich nicht (und erreicht sie nicht); sie liegt allem einzelnen Wissen, welches ohne sie nicht könnte vollzogen werden, auf gleiche Weise zu Grunde und ohne Beziehung auf seinen Zusammenhang. Von der Idee der Welt hingegen kann man sagen, dass die ganze Geschichte unseres Wissens eine Approximation dazu sei. Denn man kommt ihr wirklich näher durch extensive und intensive Vervollkommnung des Wissens, je mehr sich Empirisches und Spekulatives durchdringen. Wir sind nicht befugt, ein anderes Verhältniss zwischen Gott und Welt zu setzen als das des Zusammenseins beider. Denn eben so wenig wie wir einen Gegensatz beider construiren können, können wir eine Identität beider construiren, weil in ihrem Sein in uns beide Ideen verschieden sind, auf der andern Seite wir sie aber an sich nicht abgesondert von einander denken können. Wir

---

*) Schon 1863 schrieb Schl. an Brinkmann: „Die Reden über die Religion sind auch beim Lichte betrachtet schlecht genug." Und doch konnte er 1818 an denselben Mann schreiben: „Eine Dogmatik, die ich mich endlich überwunden habe zu schreiben . . . wird dir zeigen, dass ich seit den Reden und der Religion noch ganz derselbe bin. „Aus Schl.'s Leben in Briefen IV, 84, 241." Was nicht ganz richtig ist.

schweben also zwischen dem einen und dem andern und können auch mit Besonnenheit nichts Anderes erwarten. Das Setzen einer Identität und eines Gegensatzes zwischen beiden ist auf gleiche Weise ein Hinausgehen aus dem realen Denken, und ist doch nicht, wie alles wahrhaft Transscendente sein muss, zugleich innere nothwendige That, folgt auch nicht aus der Art, wie beide Ideen in uns transscendente Principien sind. Gott ist die volle Einheit, die Welt ist die in sich eine Vielheit. Daher ist wieder gänzliche Identification, noch gänzliche Trennung beider zu behaupten.*) Wäre Schleiermacher nicht in den geistlichen Stand getreten, so würde er sicher die Kraft seines reichbegabten Geistes in grossem Maassstabe der Ausbildung der Philosophie zugewendet haben und die Welt würde eine merkwürdige, hervorragende, Hegel ebenbürtige, wenn auch nicht minder als die Hegel'sche nur anders einseitige Gestaltung der Philosophie erlebt haben, schwerlich aber eine andere als eine potenzirte Jacobi'sche mit etwas Kant, Fichte, Schelling zusammengeschweisst. Als Theologe aber musste er doch die Theologie zum Centrum seiner Arbeiten machen und die Ausbildung seiner Philosophie, so viel er auch für sie zu thun bestrebt war, musste doch gegen jene zurücktreten, doch so, dass er durch die letztere die erstere zu durchgeistigen suchte, auch wo er es in Abrede stellte.

Unter seinen zahlreichen unstreitig geistvollen theologischen Arbeiten ragt am Meisten diejenige hervor, welche für unser Thema unumgänglich und wichtig ist, das berühmte Werk: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821 und 1822).

Da wir annehmen dürfen, dass Schleiermacher in seiner Theologie nichts lehren wollte, wovon seine Philosophie, wenigstens wie sie sich in seiner Dialektik (Logik und Metaphysik) gestaltet hatte, das Gegentheil behauptet hätte, trotz ihrer angeblich völligen Trennung, so halten wir uns für berechtigt, aus seinen Werken: die christliche Glaubenslehre, dasjenige heranzuziehen, was in demselben über Gott und Unsterblichkeit bestimmt worden ist.**)

---

*) Schleiermacher's sämmtliche Werke. Dritte Abtheilung: Zur Philosophie IV, 1. Abthl. Seite 162—168, 431, 476, 526. Ueber die Unsterblichkeit wird nur gesagt: „Freiheit und Unsterblichkeit muss sich Jeder wundern als Correlata der Gottheit zu haben, da sie im Vergleich mit ihr nur etwas ganz Untergeordnetes bedeuten." Also ist ihm die Unsterblichkeit zwar untergeordnet, aber doch erhalten, welches letztere wir hier ohne alle Begründung — zum erstenmal hören — abgesehen von seinen Predigten.

**) Ueber die drei Epochen der Stellung Schleiermacher's zur Dogmatik vergleiche man: Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre von K. Rosen-

Hier begegnen uns gleich in der Einleitung zum ersten Theile der Glaubenslehre folgende Aufstellungen: „In jedem christlich frommen Selbstbewusstsein wird immer schon vorausgesetzt, und ist also auch darin enthalten, das im unmittelbaren Selbstbewusstsein Sich-abhängig-Finden als die einzige Weise wie im Allgemeinen das eigne Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewusstsein Eines sein kann. Daher, wird dann hinzugefügt, könne es auch für den evangelisch*) Gläubigen keine Beziehung auf Christum geben, in welcher nicht auch Beziehung auf Gott wäre.“ „Die Anerkennung, dass dieses schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl nicht etwas Zufälliges ist noch auch etwas persönlich Verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement, ersetzt für die Glaubenslehre vollständig alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes.“

„Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist in jeder christlich frommen Erregung mit enthalten, in dem Maass als darin, vermittelst dessen wodurch sie mitbestimmt wird, zum Bewusstsein kommt, dass wir in einen allgemeinen Naturzusammenhang gestellt sind, d. h. in dem Maass, als wir uns darin unsrer selbst als Theil der Welt bewusst sind.“

Im ersten Abschnitt wird dann fortgefahren: „Der ursprüngliche Ausdruck des Verhältnisses, dass nämlich nur die Welt in der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott besteht, spaltet sich in der kirchlichen Lehre in die beiden Sätze, dass die Welt von Gott erschaffen ist und dass Gott die Welt erhält.“

„Dem hier zu Grunde liegenden frommen Selbstbewusstsein widerspricht jede Vorstellung von dem Entstehen der Welt, durch welche irgend etwas von dem Entstandenen durch Gott ausgeschlossen oder Gott selbst unter die erst in der Welt und durch die Welt entstandenen Bestimmungen und Gegensätze gestellt wird.“ Dazu wird bemerkt, dass der Ausdruck: Schöpfung aus Nichts leugne, dass vor der Entstehung der Welt irgend etwas ausser Gott vorhanden gewesen sei und in so weit gelte, aber nicht in dem Sinne, als habe Gott die Welt wirklich aus Nichts geschaffen, wonach also Schleiermacher entgegen dem Dualismus der Dialektik die Welt aus dem Wesen Gottes erschaffen oder gezeugt an-

---

kranz S. 9 u. S. 18: „Von dieser Zeit an verwickelte sich Schl. immer bestimmter in den Widerspruch, die Theologie philosophisch begründen und sie nichts desto weniger von der Philosophie unabhängig machen zu wollen.“

**) Evangelisch ist ihm gleichbedeutend mit unionistisch mit Bezug auf die Union des Lutherthums und des Calvinismus.

nehmen müsste. Daher sind ihm auch alle Erregungen und Einwirkungen durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt. Keine Thatsache ist daher nach ihm so aufzufassen, dass durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben würde und Erregungen des Selbstbewusstseins, welche Lebenshemmungen ausdrücken, sind vollkommen ebenso in die schlechthinnige Abhängigkeit von Gott zu stellen, wie diejenigen, welche eine Lebensförderung ausdrücken. Alles ist von Gott geordnet, mag es auf nothwendige oder auf freie Ursachen zurückzuführen sein.

Da Gott, von dem es kein Wissen geben kann, dessen Existenz aber — als Erreger unseres frommen Gefühls — nothwendig vorausgesetzt werden muss, als die absolute unendliche erfüllte (nicht leere) Einheit gedacht werden muss, so können und sollen alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, nicht etwas Besonderes in ihm bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen. Nur in diesem Sinne, nicht als ob göttlichen Eigenschaften ein spekulativer Gehalt zukäme, nennen wir Gott ewig, allgegenwärtig, allmächtig und allwissend. Diese Eigenschaftsbegriffe, die lediglich aus dem frommen Abhängigkeitsgefühl abgeleitet sind, können keineswegs für eine Beschreibung des göttlichen Wesens gelten wollen. Da Gott doch wieder als der alleinige Urheber der Welt zu fassen sein soll, so ist er auch als der bewusstlos-willenlose Allbestimmende, Allanordnende und folglich auch als der (unfreiwillige) Urheber der Sünde anzuerkennen, wie er denn auch als der Erlöser von ihr durch Vermittlung des von ihm unbegreiflicher Weise in die Welt gesendeten vollkommenen, sündlosen, gotterfüllten Menschen Jesus Christus erscheint. Die kirchliche (evangelische) Lehre vertheilt die Gesammtthätigkeit Christi in drei Aemter desselben: Das prophetische, hohepriesterliche und königliche. Das prophetische Amt Christi besteht in Lehren, Weissagen und Wunderthun. Das hohepriesterliche Amt Christi schliesst in sich seine vollkommne Gesetzeserfüllung oder seinen thätigen Gehorsam, seinen versöhnenden Tod oder seinen leidenden Gehorsam und die Vertretung der Gläubigen beim Vater. Das königliche Amt Christi besteht darin, dass Alles, was die Gemeinschaft der Gläubigen zu ihrem Wohlsein erfordert, immerwährend von ihm ausgeht.“ Alle spekulativen Beweisversuche für die individuelle Unsterblichkeit hält Schleiermacher für unzureichend. Wohl aber, sagt er, lässt sich behaupten, dass der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit mit unserm Glauben an den Erlöser zusammenhängt. Denn wenn dieser sich

selbst eine solche zuschreibt in Allem, was er von seiner Wiederkunft oder Wiedervereinigung mit den Seinigen sagt, so folgt, da er dies nur von sich als menschlicher Person sagen kann, indem er nur als solche auch mit seinen Jüngern Gemeinschaft haben konnte, dass — vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur in ihm und in uns — dasselbe auch von uns gelten muss. Wenn wir die Ausdrücke des Erlösers über seine ewige persönliche Fortdauer, so wie es seine Jünger unleugbar thaten, mit zu seiner vollkommenen Wahrheit rechnen, dann haben auch alle vom menschlichen Geschlecht diese Fortdauer zu erwarten. Auch so aber bleibt der Erlöser allerdings der Vermittler der Unsterblichkeit, nicht nur für diejenigen allein, die hier schon an ihn gläubig werden, sondern für Alle ohne Ausnahme. In dem Sinne nämlich, dass, wenn der menschlichen Natur nicht die persönliche Unsterblichkeit zukäme, alsdann auch eine Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur zu einer solchen Persönlichkeit wie die des Erlösers nicht möglich gewesen wäre; und umgekehrt, dass, weil Gott beschlossen hatte, durch solche Vereinigung die menschliche Natur zu vollenden und zu erlösen, desshalb auch schon immer die menschlichen Einzelwesen dieselbe Unsterblichkeit an sich tragen mussten, deren der Erlöser sich bewusst war. Dies ist die wahre christliche Sicherheit dieses Glaubens; jede andere Gewährleistung dafür, wenn sie auch anschaulicher wäre, als sich nach den bisherigen Versuchen erwarten lässt, bliebe doch dem Christen als solchem fremd, bis etwa dieser Glaube zu denjenigen Vorstellungen gehören wird, welche die vollkommen allgemeine menschliche Ueberzeugung constituiren.“

Hier entfaltet dann Schleiermacher im Sinne seiner Theologie auslegende Betrachtungen über die Wiederkunft Christi, die Auferstehung des Fleisches, das jüngste Gericht etc. und lässt folgen eine Erörterung der göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die Erlösung beziehen und sich darstellen als die göttliche Liebe, vermöge deren das göttliche Wesen sich mittheilt, als göttliche Weisheit, welche das die Welt ordnende und bestimmende Princip ist.

Ueberblicken wir nun die dargelegten Lehren Schleiermacher's über Gott und Unsterblichkeit, so kann das aus den Reden und Monologen Geschöpfte unmöglich theistisch, es kann vielmehr nur pantheistich verstanden werden. Aber nicht einmal als persönlichkeitspantheistisch ist es zu bezeichnen, da von Persönlichkeit Gottes nur als von etwas für die Religion Gleichgültigem gesprochen wird. Doch ist es auch nicht mit dem gemeinen Pantheismus zu ver-

einerleihen, dem im Grunde die Welt selbst Gott ist. Die Reden über die Religion lassen immer noch einen Unterschied zwischen Gott und Welt durchschimmern, der sich aber doch über einen formalen nicht erhebt und mit einem Wesensunterschied nichts zu thun hat. Es dürfte unmöglich sein, eine treffendere Bezeichnung aufzutreiben als Gefühlspantheismus. Da im Gefühl für sich genommen Alles verschwimmt, so lässt Schleiermacher auch die Seelen im Unendlichen verschwimmen, hebt gut pantheistisch die individuelle Unsterblichkeit auf und beschuldigt deutlich genug die Gläubigen an dieselbe der nicht überwundenen Selbstsucht. Zur Begründung seiner Gefühlstheorie hatte Schl. kein Recht, sich auf die Heroen der Religion zu berufen. Die Heroen der Religion mögen Religionsstifter gewesen sein oder nicht, so hatte man von ihnen doch nicht philosophische Begründungen ihres Glaubens zu erwarten, also auch nicht von Schleiermacher, wenn er etwa Religionsstifter werden wollte. Dies wollte er aber nicht werden, denn er schloss sich an die christliche Religion an, wenn auch unter eigenartigen, guten Theils recht bedenklichen Restriktionen. Diese Restriktionen verrathen, dass er eine Art von Reformator werden wollte. Dies aber zu werden, ohne Philosophie, dazu hielt er sich offenbar zu schwach, sonst würde er etwa in der Weise eines Luther zu Werke gegangen sein. Er spielte also als reformatorischer Epigone in die Philosophie hinüber und suchte eine philosophische Grundlage, auf die er seine Reformtheologie aufbauen oder an die er sie wenigstens anschliessen konnte. So mischten sich in ihm der Religionsverbesserer und der Philosoph in einander und er begann rhetorisch zu divinisiren, ehe er wissenschaftlich zu philosophiren begann, um dann mit erhofftem Erfolg seine neue Theologie auszubreiten. Er glaubte zuerst die Gemüther durch enthusiastische Reden, die doch zugleich in gewisser Bemessenheit sich bewegen sollten, überfluthen, aufrütteln, hinreissen zu sollen, ehe er ihnen in strengerer Form philosophische und theologische Gedanken vortrüge und er hat sich in der Erwartung der Wirkung seiner Reden und Monologen nicht zwar bezüglich der Gläubigen, aber wohl bezüglich der gebildeten mehr oder minder Ungläubigen unter den damaligen Zeitverhältnissen nicht getäuscht. Heute würden sie dieselbe Wirkung nicht mehr gehabt haben, so reich an Gedanken sie auch sind, wiewohl mehr an anregenden, als an überzeugenden. Die Urquelle der Religion soll das Gefühl, das Gefühl des Unendlichen und zwar in seiner Isolirung, nicht zwar vom Selbstbewusstsein, mit dem es sogar identificirt wird, aber doch vom Denken und Wollen sein, mit denen es hintennach doch

wieder verbunden werden muss, während in Wahrheit Fühlen, Denken und Wollen zwar begrifflich unterschieden, aber in der Seele, im Geist gar nicht getrennt werden können, indem sie immer beisammen und ineinander wirkend sind; was schon Hamann angedeutet, Baader aber durchgreifend gelten gemacht hat.*) Dass mit der Isolirung des Gefühls Schl. nicht zu viel aufgebürdet wird, zeigt sein Ausspruch, dass der Frömmigkeit und also dem Gefühl nach ihm eine eigene Provinz im Gemüth angehöre, in welcher sie unumschränkt herrsche. Der Religiöse wird auch das Weltall mit allem Geschaffenen in seine Weltanschauung einbeziehen, aber er wird nicht alles Endliche und wie es im Weltprozess geworden ist in eine und dieselbe Verehrung einschliessen oder gar anbeten, sondern wohlbemessene Unterscheidungen machen zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf und zwischen dem Normalen und dem Anormalen in der Entwicklung der geistigen und natürlichen Weltwesen. Wenn die Religion nur im Gefühl sein soll, aber im Wissen und Erkennen (und Wollen) nicht, so müsste die Menschenseele zugleich religiös und nicht religiös sein können, Erkennen und Wollen würden ewig nichtreligiös sein müssen und nur in einen äusserlichen Bezug zum Religiösen treten können. Der Idealismus jener Tage — man weiss nicht recht ob der Fichte's oder Schelling's — war ihm der vollendete, die (doch wohl nur bis dahin) höchste Aeusserung der Spekulation und doch soll diese nöthig haben, sich wieder in die Einheit, d. h. in den Spinozismus seiner Auffassung zu versenken. Als ob Jener „vollendete" Idealismus nicht schon allzuviel von Spinoza aufgenommen hätte, so wie er von Jacobi verstanden war. Gerade das unbedachte Untertauchen in den halbverstandenen Spinozismus war für Schleiermacher's Philosophie verhängnissvoll, so wenig er ihm nach seiner Versicherung in die abgeleiteten Bestimmungen folgen mochte. Novalis feierte er nur als Dichter; dass derselbe schon 1799 für die Philosophie auf Baader hinwies, blieb ihm entweder unbekannt oder wurde von ihm — wahrscheinlicher — völlig ignorirt. Schl. mochte schon den Autonomisten in Baader wittern. Er urgirt immer die Unmittelbarkeit des Gefühls, in welchem der Mensch in der innigsten Einheit mit dem Unendlichen — mit Gott und Welt — sein soll, ohne doch solche Unmittelbarkeit, Gefühl ohne

---

*) Vergl. Kritik von Schleiermacher's Einleitung seiner Schrift: Der christl. Glaube von Fr. Ch. Fr. Krause, S. 10, 21, 23, 35, 47, 58 ff. Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, von Michelet, II, 66. Vorlesungen über Schleiermacher von J. Schaller, S. 85 ff.

oder ausser allem Denken und Wollen beweisen zu können. Dass Erkennen, Gefühl und Handeln (Wollen) nicht einerlei sei, soll ihm beweisen, dass das Gefühl absolut primär und obgleich eine eigene Provinz im Gemüthe, doch vom Denken und Wollen unzertrennlich sei. Aus diesem Widerspruch kommt Schl. nicht heraus und merkt nicht, dass er mit der Behauptung, Denken und Wollen hätten gar nichts mit der Religion zu thun, obgleich unzertrennlich vom Gefühl, die Religion als blind, gedankenlos und willenlos fassen müsste. Wenn Schl. sagt, es gebe keine Empfindungen, die nicht fromm wären, krankhafte ausgenommen, so wollen wir annehmen, dass er im Grunde nur geistige Gefühle darunter versteht, sonst müsste er auch alle sinnlichen Empfindungen fromm nennen; aber wie können geistige Gefühle wirklich geistig sein, wenn sie als solche blind und gedankenlos sind, möchten auch Gedanken, aber ohne innern Bezug auf das Religiöse, nebenherlaufen. Nun kann nach Schl. der Mensch allerdings seine Gefühle betrachten, d. h. doch über sie denken, und dann entspringt die wissenschaftliche Behandlung der Religion. Abgesehen davon, dass es eine „Betrachtung“ der Gefühle geben kann, die doch noch keine wissenschaftliche sein muss, wie soll das Denken derselben ein Interesse für die Religion gewinnen können, wenn es keine ursprüngliche Beziehung und Betheilung am Religiösen hat? Es bleibt dann nicht bloss nicht in gleichem Range mit dem religiösen Gefühl, sondern es wird sogar zum Knechtsdienst des Gefühls herabgedrückt, denn es muss die Herrschaft desselben unbedingt, d. h. für blind annehmen, sonst wird es nicht bloss nichtreligiös, sondern sogar irreligiös vom Gefühl gescholten werden. Die Begleitung des Gefühls macht das Denken nicht unfrei, wohl aber die unbedingte Herrschaft desselben. Wird aber das Denken unfrei, sklavisch dem Gefühl, das als nicht denkend blind ist, unterworfen, so hört es auf, wirkliche Wissenschaft erzeugend zu sein. Anstatt zum Licht führt dann das unbedingt gefühlbestimmte Denken zur Nacht, zur Finsterniss. Ist das Denken als Denken nicht schon ursprünglich religiös angelegt (darum noch nicht actu religiös), so kann es auch niemals dazu gelangen, religiös zu werden. Nur zusammen können Fühlen, Denken und Wollen religiös sein, in der Zertrennung ist keins von ihnen wahrhaft religiös, wenn auch verzerrte religiöse Anwandlungen möglich sind. Aber zertrennt sollen sie nach Schl. doch wieder nicht sein, sondern nur unterschieden. Dann können sie doch nicht nacheinander sein, sondern sind zumal und ineinanderwirkend und in ihrer begrifflichen Unterschiedenheit geeinigt in der Seele, im Geist, deren oder dessen

untrennbare Funktionen sie sind. Im künstlich isolirten Gefühl verschwimmt Alles haltlos in einander, Gott und Welt, Natur und Seele, die Seele wähnt sich als auftauchendes und verschwindendes Moment nicht sowohl Gottes als vielmehr des gefühlten Allseins. Die Gottheit kann diesem künstlich isolirten, als solchem gedanken- und willenlosen Gefühl nichts Bestimmtes, Unterscheidbares und Unterschiedenes sein, weder von der Welt, noch auch sogar von sich selbst, sondern verschwimmt in das Meer des gefühlten Seins überhaupt. Durch die Unterscheidung Gottes von der Welt, behauptet das isolirte Gefühl, verstohlen beim Denken eine nothgedrungene Anleihe machend, werde Gott als ein einzelner Gegenstand hingestellt, während er nach der gemachten Voraussetzung von dem Allsein nicht wesenhaft zu unterscheiden sei. Gott wird also in das Allsein verschwemmt, während er, von dem gesagt ist, dass ihn Himmel und Erde nicht fassen, d. h. dass das gesammte Universum im Verhältnisse zu Gott, dem Unendlichen, wie ein Nichts sei, der unausschöpfliche Schöpfer, Begründer und Erhalter von Allem ist, was er nicht selbst ist. Hiermit wird keineswegs die Welt für ein Nichts erklärt, sondern nur für ein nicht unbedingtes, somit für ein bedingtes Sein, weches Gott als Unbedingtes zur Voraussetzung hat. Schl. missdeutet die Schöpfungslehre, wenn er ihr die Behauptung zuschreibt, dass Gott vor der Zeit gewesen sei, da ihr vielmehr die Zeit mit der Schöpfung beginnt, und ihr die Schöpfung nicht in der Zeit, nach Ablauf einer Zeit, eingetreten ist. Wenn aber die Gottheit nach Schl. nicht ausser der Welt sein soll, so müsste er ja die Welt sein und die Welt wäre Gott sich selbst genug als das einzig existirende Absolute. Schl. merkt nur in seinem Gefühlsenthusiasmus nicht, dass er mit seinem Nicht-ausser-der-Welt-Sein Gottes in Absurdität verfällt. Ausser der Welt sein kann für Gott nur bedeuten über der Welt sein, wie der Begründende über dem Begründeten, der Herrschende über dem Beherrschten steht. Da die Welt nur durch Gott sein kann und ist, so entfällt sie seiner Macht niemals und die Welt ist insofern in Gott, als sie in seiner Macht ist und Gott, in sich seiend, ist zugleich insofern in der Welt, inwiefern er sie allgegenwärtig mit seiner Macht, ohne sich mit ihr zu vermischen, durchdringt. Diese geistige, virtuelle Immanenz entstellen vergröbernd die Pantheisten zu einer erdichteten Wesenseinheit Gottes und der Welt. Die folgenden Erörterungen Schleiermacher's von dem ganzen Umfang der Religion als Inbegriff aller ihrer Formen bis zu der Andeutung der Gleichgültigkeit der theistischen und der atheistischen Vorstellung des Absoluten für die vorausgesetzte Gefühls-Religion enthält den

indifferentistischen und damit pantheistischen und zugleich deterministischen Charakter der Lehre der Reden über die Religion so offenbar, dass darüber kein weiteres Wort zu verlieren ist. Wenn er in diesem Passus seiner haarsträubenden Auslassungen den Systematikern der Religion Schuld gibt, die Unduldsamkeit blutiger Verfolgungssucht verursacht zu haben, so verwechselt er die Hierarchen mit den Systematikern, deren für ihre Zeit in ihren Höhepunkten nicht zu unterschätzende Leistungen von den Hierarchen nur missbraucht wurden.*) Das Verfallen Schleiermacher's in einen blinden allumfassenden Gefühlsdeterminismus hebt im Grunde genommen den Unterschied von Wahr und Falsch, von Gut und Böse auf und damit erklärt er Alles, was ist und geschieht, für gleich nothwendig, Heidenthum, Judenthum, Christenthum, Muhamedanismus, Theismus und Atheismus, blutige Ketzerverfolgung, wie theistische und atheistische Opposition dagegen und in Folge davon würde auch der Gegensatz von Schleiermacherianismus und Hegelianismus mit sammt ihrem bitteren Streit zur völligen Nullität herabsinken.

Zum Schluss der Reden ergeht sich Schleiermacher noch über die Unsterblichkeit. Aber sie bietet weiter nichts als die Unvergänglichkeit der Menschheit überhaupt. Alles Einzelne ist ihm der Vergänglichkeit unterworfen, also auch sind ihm die einzelnen Menschenseelen vergänglich, auch wenn es deren nach ihm von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hin entstanden sind und entstehen werden. Was er von Hoffnungen, die uns der Tod gebe, äussert, sind leere Redensarten und die Unendlichkeit, zu der wir durch den Tod uns emporschwingen sollen, ist nichts als die Auflösung in das Meer des Ununterschiedenen, des absolut Indifferenten, des Abgrundes der Vernichtung als unterscheidbaren und unterschiedenen Einzelwesens. Nur wer sich selbst zu vernichten strebt und sich nach Möglichkeit todt macht, noch ehe er stirbt, ist fromm. Frommsein ist Vernichtigung in das im ewigen Entstehen und Vergehen begriffene Allsein, obgleich Jeder, auch ohne es zu dieser Sorte von Frommsein gebracht zu haben, der gleichen Vergänglichkeit wie der auflösungssüchtige „Fromme" sammt allen natürlichen individuellen Wesen anheimfällt. Den Todsünder, den Verbrecher, den Mörder, den Räuber, den Schänder, den Tyrannen,

*) Sagt doch sogar der sehr protestantische Theologe De Wette: „Die Scholastiker haben mich sehr angezogen und ich habe sie bewundern gelernt." Aus Schleiermacher's Leben IV, 266.

der Tausende von Menschen hinschlachten lässt und andere Tausende in die empörendste Sklaverei zwingt und wieder andere Tausende an den Bettelstab bringt und dem Hungertod preisgibt, den Menschenschlächter in zahlreichen, aus Herrschsucht angezettelten Kriegen*), den Wilden wie den Gebildeten, den Gerechten wie den Heiligen verschlingt ein und derselbe Schlund der Vernichtung; „denn Alles, was entsteht, sagt Mephisto und ihm nach denkt es Schleiermacher, ist werth, dass es zu Grunde geht.“ Kündigt sich in dieser Weltanschauung Schleiermacher's nicht schon der grinsende Todtenkopf Schopenhauer's an, der durch dritthalb tausend Jahre zum Atheismus Gautama's oder Sakja-Muni's (Buddha's) zurückfiel? Auch darin sind beide sich beziehungsweise verwandt, dass der Eine das Kantische Ding an sich im blinden Gefühl, der Andere im blinden Willen ergriffen zu haben wähnte, zwei Wege zu demselben Ziele des Nihilismus alles Individuellen.

Die „Dialektik“ sucht eine Verbesserung der Lehre, die aber nicht gelingt. Um dem Vorwurf des Pantheismus zu entrinnen, greift Schl. zu einem Dualismus von Gott und Welt, den er doch wieder nicht festhalten kann. Aber er will diesen Dualismus als Theismus anerkannt wissen, ohne doch das aufzugeben, was ihn von ihm trennt. Denn Gott als Indifferenz bleibt stehen, ihre Fülle oder ihr Vollsein bedeutet nur, dass Alles, was in der Welt different ist, in Gott aufgehoben, ununterschieden ist. Gott als Indifferenz aufgefasst, was die Weltdifferenzen voraussetzen würde, die doch erst aus Gott erklärt werden sollten, aber aus der Indifferenz nicht erklärt werden können, kann vor Allem nicht Persönlichkeit sein und ebensowenig das Hervorbringende der Differenzen. Die Welt wird dadurch so absolut wie Gott, der Dualismus ist fertig. Aber den Dualismus kann Schleiermacher doch wieder nicht brauchen. Denn da hätte Gott über die Welt gar keine Macht. Da soll der Ungedanke**) helfen, dass, weil die Einheit nicht ohne die Vielheit, die Vielheit nicht ohne die Einheit zu denken sei, weder gänzliche Identification, noch gänzliche Trennung Gottes und der Welt zu setzen sei. Wie dies möglich sei, wird nicht gezeigt. Könnte aber dennoch dieses Unmögliche als möglich gezeigt werden, so bliebe diese Lehre

*) Napoleon I. rühmte sich in jedem Jahre 50,000 Menschen aufzubrauchen.

**) Der Ungedanke liegt darin, dass Gott Einheit ohne alle Vielheit, die Welt Vielheit ohne Einheit sein soll.

dennoch nach wie vor pantheistisch.*) Die Unsterblichkeit wird als etwas ganz Untergeordnetes angesehen, womit sie aber nicht gerade geleugnet sein soll.

Wenn ihm nun in der Glaubenslehre das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl alle Beweise für das Dasein Gottes vollständig ersetzen soll, so kommt er doch mit diesem angeblichen Ersatz nicht über das Subjektive hinaus. Es fehlt jeder objektive Beweis und ein solcher gilt ihm offenbar sogar für unmöglich. Darauf lässt sich keine Theologie gründen, die etwas vom Wesen Gottes erkannt hätte. Schl. hätte uns ferner nicht darüber zu belehren, dass die kirchliche Lehre die beiden Sätze enthält, dass die Welt von Gott erschaffen ist und dass Gott sie erhält. Das wissen wir auch ohne ihn. Was wir von ihm erfahren wollen, ist vielmehr wie er — da er von Gott nur so etwas fühlt, aber nichts weiss und nur fühlt, oder glaubt, oder gar nur voraussetzt, dass das, was, man begreift nicht wie, sein Abhängigkeitsgefühl bewirkt, das Absolute zwar, aber damit das absolut Indifferente, die absolute Indifferenz, sein müsse — aus dieser Voraussetzung ein Schaffen, eine Schöpfung ableiten kann. Die absolute Indifferenz ist handgreiflich zum Schaffen unfähig und aus der absoluten Indifferenz lässt sich nie eine Schöpfung ableiten. Das Gefühl der Abhängigkeit ist als solches noch gar nichts Frommes, nichts Religiöses, sondern etwas unbedingt Auferlegtes, Aufgezwungenes.**) Fromm, religiös wird es erst durch einen freithätigen Akt der Aufnahme in das

*) Darstellung und Kritik der Schleiermacher'schen Dialektik von Georg Weissenborn, S. 158—159. Weissenborn hat die Dialektik Schl.'s am eingehendsten und umfassendsten dargestellt und in seinen kritischen Bemerkungen (S. 238—315) gezeigt, dass aus Schl. heraus zum Theismus — im weiteren Sinne nach seinen Prämissen fortgeschritten werden muss. Vergleichung verdient: Die Schl.'sche philosophische Grundansicht von Thomsen (Kiel, 1840).

**) Dieser Gedanke schwebte wohl Hegel vor, als er in der Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie in überderber Weise sagte, nach Schl.'s Abhängigkeitsgefühl sei der Hund der beste Christ. Aus dem Leben Schl.'s IV, 306. Schl. lehnt den Vorwurf natürlich ab, aber er widerlegt ihn nicht. K. Rosenkranz sagt in seiner Kritik der Schl.'schen Glaubenslehre — hierin mit Baader ganz übereinstimmend — mit vollem Rechte (S. 69): „Seine (Schl.'s) Rechtfertigung der Nothwendigkeit des Bösen aus der Thatsache der Erlösung, welche doch von Gott ewig gewollt sein müsse, ohne das Böse aber gar keinen Sinn, gar keine Realität, hätte, ist sehr kühn, widerspricht aber der kirchlichen Lehre, nach welcher der Mensch aus sich das Gesetz Gottes übertritt und Gott, ohne die Verletzung der Freiheit zu wollen, indem sonst der Wille des Bösen eine ewige Bestimmtheit seines und somit auch unseres Willens wäre, diese Vertiefung des Menschen in seine Egoität und die Negation des Gesetzes durch dieselbe vermöge seiner unendlichen Freiheit zulässt“ etc.

Denken und Wollen, freie, freiwillige Untergebung, Unterwerfung unter Gott und damit unter Gottes Allwissen, Allweisheit und heiliges Wollen. Eine Unterwerfung unter eine absolute Indifferenz ist sinnlos. Und dann, wie kann das Abhängigkeitsgefühl als solches — ohne das Denken zur Hülfe zu rufen — darüber entscheiden, ob es etwa von einer ewigen, unerschaffenen Welt, deren Theil das Fühlende ist, und die selbst das Absolute wäre — sei es als Einheitswesen, sei es als Collektivbegriff — herrühre, oder ob es seinen Ursprung habe in einem über die Welt erhabenen, die Welt entweder aus seinem Wesen hervorbringenden oder frei schaffenden unendlichen und darum allein absoluten Wesen. Den Naturzusammenhang unter der Abhängigkeit von Gott kann das künstlich isolirt vorgestellte Gefühl höchstens allenfalls ahnen, aber niemals wissen. Ebenso wenig kann es, isolirt vom Denken vorgestellt, wissen, dass Alles von Gott geordnet sei und vollends geordnet, wie Schl. insinuirt, als durch und durch bestimmt, wodurch das Reden von freien Ursachen im Unterschiede von nothwendigen zu leeren Worten wird, sowie Lebensförderung und Lebenshemmung, Gutes und Böses, gute und böse Gesinnungen und Handlungen gleich sehr determinirt sind. Dieses Allbestimmtsein aller Dinge durch das gefühlte Absolute, obgleich es als Indifferenz gar keine Aktivität haben, also auch gar nichts bestimmen kann, enthält „den höheren Herrnhutianismus“ Schleiermacher's als modernisirten pantheistisirenden Calvinismus.*) Sofern Schl. trotz dem Allbestimmtsein aller Dinge durch Gott, diesen als absolute Indifferenz aufzufassen, im Grunde genommen nur vorauszusetzen unternimmt, kommen ihm gar keine unterscheidbaren Eigenschaften zu, können ihm also nicht so beigelegt werden, als ob durch sie etwas von Gott erkannt würde, sondern bedeuten nur etwas Subjektives, nämlich die besondere Art, das Abhängigkeitsgefühl auf Gott (die absolute Indifferenz) zu beziehen. Das heisst also doch, bei günstigster Auslegung, das Gefühl der Abhängigkeit vermöge auseinanderzusondern, was in Gott ununterschieden beisammen ist, in Gott ununterscheidbar, im Gefühl unterscheidbar.**) Das Gefühl soll ohne Denken das ewig Ununterschiedene unterscheiden können! Was soll man zu solcher Sinnlosigkeit sagen?

---

*) Schl. selbst spricht von seinem höheren Herrnhutianismus in einem seiner Briefe (aus Schl.'s Leben) und Schenkel bezieht sich darauf in seinem Leben Schleiermacher's.

**) Soll Alles, was in der Welt unterschieden ist, in Gott ununterschieden sein, also auch Bewusstsein, so darf man fragen, wie Bewusstsein im Ununterschiedenen, Indifferenten, sein kann?

In den Reden und den Monologen hatte Schl. die individuelle Unsterblichkeit, die er früher geglaubt hatte, aufgegeben und nur einen blossen Schein stehen gelassen, als ob er doch noch im Hintergrunde irgend eine Art von Unsterblichkeit versteckt halte. In der Dialektik führt er die Unsterblichkeit als etwas Untergegeordnetes vor ohne irgend einen Beweis für sie auch nur zu versuchen. Endlich in der Glaubenslehre kann er ihrer doch nicht entrathen, ohne dem Christenthum in's Angesicht zu schlagen. Spekulative Beweise gelten ihm auch hier für unmöglich. Es bleibt ihm nur der Schriftbeweis — als Erfahrungsbeweis — übrig, der ihm in der bezeugten Auferstehung und der Erscheinung Jesu Christi in dem Kreise seiner Jünger liegt. Dieser Beweis ist gültig für Jeden, der die Authenticität der h. Schrift n. T. anerkennt, aber entscheidet nichts über die Möglichkeit noch anderer empirischer und philosophischer Beweise. Auch Baader legte grösstes Gewicht auf diesen Beweis, ohne ihn für den einzig möglichen zu erachten. Gegenüber den vielfältigen Erzählungen von Geistererscheinungen verhielt sich Schl. sehr skeptisch, überzeugte sich aber von der Realität der Wirkungen des Menschen-Magnetismus, die er an sich selbst mit bleibendem Erfolg erprobte. In seinen von Jonas und Dilthey herausgegebenen Briefen (4 Bände, 1858—1863) ist mehrfach die Rede von den Wirkungen, welche durch die magnetische Behandlung Wolfart's in ihm erzielt wurden. In einem seiner Briefe spricht er seine Ansicht über den Magnetismus aus.*)

Es konnte unsere Aufgabe nicht sein, die gesammte Philosophie und Theologie Schleiermacher's darzulegen. Wir hatten uns auf die Lehre von Gott und Unsterblichkeit zu beschränken. Es fehlt noch eine Monographie Schleiermacher's, wie sie jetzt Haym Herdern zugewendet hat. Von W. Dilthey's „Leben Schleiermacher's“ erschien der erste Band 1870, dem der zweite Band bis heute nicht nachgefolgt ist. Prof. Dr. D. Schenkel stellte 1868 das Lebens- und Charakterbild Schleiermacher's an das Licht. Der hochgemuthe Ton, in dem dieses Werk geschrieben ist, erscheint nicht ansprechend. Von Schl.'s Theologie erfährt man darin, wenn auch nicht Alles, doch viel, beinahe nichts aber von seiner Philosophie. Dagegen ist das Leben und der Charakter Schl.'s ausgezeichnet geschildert und man empfängt den Eindruck, dass der Held des Werkes grösser als Charakter, denn als Theologe gewesen ist. Seine Theologie und zum Theil auch seine Philosophie ist ein mächtiges Ferment gewesen, aber beruhigen konnte sich bei ihm

*) Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen, II, 315—323.

weder die Theologie, noch die Philosophie. Noch bei Lebzeiten Schl.'s und bald nachher bis auf die neueste Zeit traten ihm Theologen und Philosophen mit scharfen Waffen entgegen. Zuerst der Hofprediger Sack (der Vater) in einem Briefe an ihn, den er beantwortet, aber in den Hauptpunkten nicht widerlegt hat.*) Dann erklärte sich gegen ihn Ferdinand Delbrück in seinen Schriften: Philipp Melanchthon, der Glaubenslehrer, im dritten Theil seines Werkes Christenthum: Erörterungen einiger Hauptstücke in Schl.'s christlicher Glaubenslehre (1827) und in seiner Schrift: Der verewigte Schl. (1837), K. Rosenkranz, Braniss, Vorländer, Schaller, Weissenborn etc., in der jüngsten Zeit W. Bender in seinem Werke: Schleiermacher's Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen (1876—1878). In den Werken über Geschichte der Philosophie ist seine philosophische Lehre vielfältig dargestellt und beurtheilt worden, so von Ernst Reinhold, Heinrich Ritter, Hermann Ulrici, Erdmann, Michelet, Zeller u. A. R. Haym in seinem ausgezeichneten Werke: „Die romantische Schule" beleuchtet besonders Schl.'s Verhältniss zu Friedrich Schlegel, der, beiläufig bemerkt, bei aller Freundschaft den Pantheismus Schleiermacher's nicht verkannte und niemals billigte, seit er über Fichte hinausgekommen war. In den späteren Briefen nennt er Schl. geradezu einen Spinozisten und in seinen philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806 will er — echt theistisch — nicht einräumen, dass die Wesenheit Gottes selbst Welt werde.**) J. A. Dorner in seiner hervorragenden Geschichte der protestantischen Theologie besonders in Deutschland***) hebt die grossen Verdienste Schleiermacher's hervor, ohne darum die gerügten Mängel seiner Erkenntnisslehre, Gotteslehre, Schöpfungslehre, Freiheitslehre etc. zu verkennen oder zu beschönigen, obgleich der rein theistische Begriff der Schöpfung nicht recht zum Vorschein kommen will. Dass er aber in seinem Gedanken nicht fehlte, zeigt sein System der christlichen Glaubenslehre (I, 459 ff., 473 ff.), wo er jenen theistischen Begriff entwickelt und begründet.

Schleiermacher ist dem Theismus seit Lebens fremd geblieben und darum mussten alle seine zum Theil sehr geistreichen Versuche einer Neubildung und angeblichen Höherbildung des Christenthums scheitern. Und worin liegt denn nun der Stein des Anstosses für so viele Forscher und auch für Schleiermacher, welche

---

*) Aus dem Leben Schleiermacher's, III, 275—286.

**) J. Schlegel's phil. Vorlesungen, S. von Windischmann, II, 231.

***) S. 793—813.

die christliche Schöpfungstheorie bis zur Absurditat drücken soll? Es ist die Behauptung, dass die Schöpfung ein Akt Gottes sei, durch welchen er die Welt hervorbringe, ohne von seiner Substanz etwas zu verlieren, von seinem Wesen etwas abzugeben oder an ein Anderes hinzugeben, und zugleich die Behauptung, dass der Schöpfungsakt ein freier, durch göttliche Liebe motivirter und nicht ein nothwendiger, abgenöthigter, unfreiwilliger sei. Dass der Akt einer solchen Schöpfung für den menschlichen und jeden endlichen Intellekt unbegreiflich sei, wird eingeräumt, aber nicht zugegeben, dass er darum für Gott unmöglich sei. Was für Gott möglich ist, geht über die Fassungskraft jeder endlichen Intelligenz hinaus. Wird die Schöpfung als nothwendig behauptet, so wird behauptet, dass Gott aus Noth, aus Armuth des Seins geschaffen habe und dass er aus lauter Endlichkeiten seine Unendlichkeit gewinnen und herstellen wolle, was doch absolut unmöglich ist. Wer Gott die Möglichkeit und Macht abstreitet, unendlich schöpferisch zu sein, ohne seine Schöpfung selbst zu sein, oder in ihr aufzugehen, und wer die Schöpfung aus Noth, Bedürftigkeit und Armuth des Seins hervorgehen lässt, muss schliesslich Gott und Freiheit verlieren.

9.

Johann Friedrich Herbart.

1776—1841.

Herbart stellt sich vor Allem allen Philosophen entgegen, welche synthetisch mit dem Absoluten beginnen und aus ihm die Welt erklären wollen. Er verwirft das zu seiner Zeit von vielen Seiten geforderte: a Jove principium! Nach ihm kann das Erste nicht sein, nach dem in der höchsten Höhe Verborgenen zu greifen. Er würde glauben, dadurch auch diejenigen Untersuchungen zu verdecken, wozu der irdische Wohnplatz uns die Data liefert und uns dringend einladet. Ihm steht das Kostbarste am Ende und auch da in einem alten, schlichten Gewande. Die Philosophie beruht nach ihm ebenso sehr auf der inneren wie auf der äusseren Erfahrung. Der Mensch, der in sich einkehrt, trifft sich selbst und sein eigenes Denken im Argen liegend an, so dass es ihm nothwendig wird, den Entschluss zur Besserung zu fassen, im Denken und Wollen. Da aber Philosophie erst mit Denken über die Erfahrungen beginnt, so gibt es keine Anschauungsphilosophie, sondern alle Philosophie ist Reflexionsphilosophie. Philosophie ist daher Bearbeitung der Begriffe. Die Bearbeitung der Begriffe beginnt nothwendig mit dem Zweifel. Aber der Zweifel soll überwunden werden. Wer nicht Skeptiker war, vermag nicht das Zufällige vom Nothwendigen, nicht das Hinzugedachte vom Gegebenen zu scheiden. Wer in der Skepsis beharrt, dessen Gedanken sind nicht zur Reife gekommen. Es gibt eine niedere und eine höhere Skepsis. Die Zweifel sind nur nothwendige Versuche im Denken, die in der Folge gehoben werden sollen. In der Metaphysik muss alles Wissen durch Beseitigung des Irrthums erworben werden. Ihre Aufgabe ist es, die Erfahrung denkbar zu machen, Metaphysik ist daher die Lehre von der Begreiflichkeit der Erfahrung. Wahrheitsliebe ist die philosophische Sinnesart, die dem philosophischen Studium vorangehen muss. Sie muss von Besinnung und Vertiefung begleitet sein. Nicht ohne Vertiefungen kann die Besinnung erhalten werden. Die Seele ist die erste Substanz, auf deren bestimmte Annahme

die Wissenschaft führt. Sie ist nämlich dasjenige einfache Wesen, welches um der ganzen Complexion willen gesetzt wird, die wir vor Augen haben, indem wir alle unsere Vorstellungen als die unsrigen betrachten. Die Einheit dieser Complexion erfordert ein einziges Wesen, welches schon, weil es real ist, einfach sein muss. Die Unsterblichkeit der Seele versteht sich wegen der Zeitlosigkeit des Realen von selbst. Indem nämlich unser Inneres zum Schauplatz wird für so mancherlei auf demselben vorgehende Veränderungen, haben wir von diesem Schauplatz wiederum eine Vorstellung, vermöge deren er nicht bloss die Form des Beisammenseins aller andern Vorstellungen, sondern selbst ein realer Gegenstand ist; nämlich die Vorstellung Ich, mit welchem Worte das eigenthümliche Selbstbewusstsein eines Jeden sich ausspricht. Von der Realität dieses Ich besitzen wir eine so starke, unmittelbare Ueberzeugung, dass dieselbe in der Betheuerungsformel so wahr ich bin, zum Maassstabe aller andern Gewissheit und Ueberzeugung gemacht wird. Weil aber aus der Seele, dem einfachen Wesen, für sich allein, auch nicht das Mindeste von den psychologischen Erscheinungen erklärbar wäre, darum führt sie zu andern einfachen Wesen ausser der Seele und dem Zusammen und Nichtzusammen derselben. Das Was (Wesen) der Dinge wird uns durch die Sinne nicht bekannt; denn die sämmtlichen in der Wahrnehmung gegebenen Eigenschaften der Dinge sind relativ. Keine einzige Eigenschaft gibt dasjenige an, was das Ding für sich selbst ist. Die Mehrheit der Eigenschaften verträgt sich auch nicht mit der Einheit des Gegenstandes. Es muss daher, wie schon Leibniz schloss, falsch sein, dass Materie zuletzt wieder aus Materie bestehe; ihre wahren Bestandtheile sind vielmehr einfach und darum nicht materiell, weil nicht — aus einer Mehrheit von Einfachen — zusammengesetzt. Die Materie (das Materielle) ist der Form nach blosses Phänomen, dem das Reale zu Grunde liegt, das aber nicht unendlich sein kann. Sein und Scheinen ist daher zu unterscheiden. Es kann nicht gar nichts sein, weil sonst gar nichts erscheinen könnte. Was aber sei, soll aus dem gegebenen Schein erforscht werden nach dem Satze: wie viel Schein, soviel Hindeutung auf Sein. Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach. Das Sein wird Einem, folglich nicht Vielem als solchem zugeschrieben. Daraus folgt, dass dem Seienden als solchem weder räumliche noch zeitliche Bestimmungen zukommen können. Denn wäre es ausgedehnt, so enthielte es ein Vieles und zwar aussereinander, was dem Seienden als solchem widerspricht. Wohl aber können mehrere Seiende neben einander sich befinden. Jedem Seienden muss die

ganze unendliche Zeit — die ganze Ewigkeit — eingeräumt werden, während ihm im Raume eine einfache Stelle, ein mathematischer Punkt zukommt. Die Anzahl der Seienden ist unermesslich gross, aber nicht unendlich, sondern, weil wirklich, nothwendig endlich. Deren eigentliches und einfaches Was erkennen wir nicht, aber über ihre inneren und äusseren Verhältnisse können wir eine Summe von Einsichten erlangen, die sich in's Unendliche vergrössern lässt. Die Probleme von der Veränderung und den mehreren Eigenschaften Eincs Dinges werden aufgelöst durch die Theorie von den Störungen und Selbsterhaltungen der Wesen. Nämlich von dem an sich unerkennbaren, einfachen Was der Wesen lässt sich soviel bestimmen, dass dasselbe nicht bloss bei verschiedenen verschieden sei, sondern dass es auch conträre Gegensätze bilde. Diese Gegensätze sind nun an sich nicht reale Prädicate der Wesen; daher muss noch eine formale Bedingung, das Zusammen mehrerer Wesen, hinzukommen, damit die Gegensätze einen realen Erfolg haben können. Der Erfolg ist Leiden und Thätigkeit zugleich, ohne Uebergang irgend einer Kraft aus dem einen in's andere. Die Wesen erhalten sich selbst, jedes in seinem eigenen Innern, und nach seiner eigenen Qualität, gegen die Störung, welche erfolgen würde, wenn das Entgegengesetzte der mehreren sich aufheben könnte. Die Störung gleicht also einem Drucke, die Selbsterhaltung einem Widerstande. Der Veränderung muss Bewegung vorausgesetzt werden. Es gibt eine ursprüngliche Bewegung, bloss darum, weil der Raum und folglich die Ruhe an einem Orte, gar kein reales Prädikat der Wesen sein kann, daher es ein Wunder wäre, wenn sich nicht Alles gegeneinander auf alle mögliche Weise (jedoch gleichförmig) bewegte. Die Widersprüche im Begriff der Bewegung schaden nichts, weil die Bewegung nichts Reales ist. An Veränderungen und schon an simultane Wahrheit der Attribute eines Wesens ist nicht in dem Sinne zu denken, als ob in der That das eigentliche Was des Realen sich mehrte oder änderte. Der Satz: in allem Wechsel beharrt die Substanz, darf nicht eine wirkliche Trennung der Substanz von dem, was an ihr wechselt, auch nicht ein Wechseln in ihr, also gar keinen Wechsel in Beziehung auf das, was sie eigentlich ist, ausdrücken. Für das Seiende gibt es gar keinen Wechsel; und das wirkliche Geschehen ist demnach für das wahre Reale so gut als völlig nicht geschehen. Man darf nicht statt der Substanzen Kräfte einführen wollen. Der falsche Idealismus will das Sein aus dem Thun ableiten. Der wahre Realismus entwickelt das Thun aus den Qualitäten des Realen. Die Realen sind

aber ewig, wesshalb nicht sowohl das Zeitliche, als vielmehr das Unzeitliche Gegenstand der Philosophie ist. Da nun das Was (das Wesen, seine Qualität) nicht durch die Sinne bekannt werden kann, also nicht unmittelbare Erkenntniss ist, so kann es nur und muss durch (Rück-) Schlüsse gefunden werden. Das Sinnliche verhält sich zum Uebersinnlichen wie das Differential zum Integral. Wir überschreiten den Kreis der Erfahrung mit dem Rechte, welches die Erfahrung selbst uns gibt, indem sie uns dazu zwingt. Es ist ganz unerlaubt, das Differential für sich allein zu betrachten. Denn es bezieht sich auf sein Integral. Sowie man die Erscheinung deutlich denkt, ist man aufgefordert und damit gezwungen, Dinge an sich hinzuzudenken. Es gibt keine absolute Erkenntniss, die nur die Philosophen des Absoluten erträumen, sondern nur eine aus Rückschlüssen aus der Erfahrung zu gewinnende. Auch diese erkennt nicht das Was der Dinge an sich, sondern nur dass sie nothwendig sind und von verschiedener Qualität sein müssen. In jedem Realen kann es unzählige Selbsterhaltungen geben, weil es unzählige (nicht unendlich viele) Reale gibt, die im Zusammen sein können. In der allgemeinen Metaphysik kann nur von Substanzen (Realen) überhaupt die Rede sein, nur von dem allgemeinen Begriff, der auf die allgemeine Theorie von den Störungen und Selbsterhaltungen hinführt. Hingegen wird diese Theorie in der Psychologie dadurch weiter bestimmt, dass die möglichen Gegensätze und Hemmungen zwischen mehreren Selbsterhaltungen in Einem einfachen Wesen zur Untersuchung kommen. In der Naturphilosophie aber tritt nun noch die Betrachtung von der Verschiedenheit der möglichen Gegensätze unter den einfachen Wesen selbst hinzu. Und hiedurch entwickelt die Lehre von den Störungen und Selbsterhaltungen erst ihre ganze Geschmeidigkeit, vermöge deren sie fähig ist, das Natürliche ebenso wohl als das Geistige zu erklären — innerhalb des Umfangs menschlicher, auf irdische Erfahrung gebauter Wissenschaft. Die Realen sind aber nicht mit den materiellen, rohen, harten Atomen der Materialisten zu verwechseln. Es ist Uebereilung und damit Irrthum, weil ursprünglich Vieles (unzählige Reale) zum Grunde gelegt werden muss (müssen), reale Prädicate jedes einzelnen Seienden vom Raume abzuleiten, den verschiedenen Wesen Ausdehnung durch einen wenn auch sehr kleinen Raum verschiedene Figuren und ursprüngliche Bewegung beizulegen, alsdann aber alle Veränderung aus Anhäufung und Trennung der verschieden gestalteten Atome zu erklären. Hier liegt der Ursprung des Materialismus, der in der thörichten Meinung besteht, dass

(nicht bloss die Gestaltungen der unorganischen und der organischen Natur, sondern auch) das Denken sammt allen geistigen Phänomenen aus Bewegungen von (materiellen) Atomen zu erklären sei, die doch (wenn man sie annähme) nur a n einander, niemals i n einander gelangen könnten, viel weniger die Einheit des Bewusstseins zu erzeugen vermöchten. Was daher Geist und Materie anlangt (letztere nach Art des rohen, falschen (materialen) Realismus im vollen Ernste als ein räumliches Reales betrachtet oder genommen), so werden Physiologen und Idealisten den Streit, worin sie einerseits den Geist der Materie, andererseits die Materie dem Geiste unterordnen, niemals durch einen wahren Sieg zu beendigen im Stande sein.

Das Reale kann nicht durch widersprechende Begriffe bestimmt werden; aber in der Form der Zusammenfassung desselben im Denken kann man sie nicht vermeiden und muss sie nicht vermeiden wollen. Einfache Wesen sind an sich frei von aller Raumbestimmung; allein soferne ihnen einmal eine Distanz im intelligiblen Raume beigelegt wird, kann dieselbe gerade so gut eine irrationale, als eine rationale sein. Nun fällt aber die irrationale Distanz zwischen zwei rationale, die sich nur durch einen einzigen mathematischen Punkt mehr oder weniger unterscheiden. Also muss, durch eine nothwendige Fiktion, der mathematische Punkt selbst als theilbar betrachtet werden. In der nämlichen Fiktion fortgehend werden auch die Wesen, denen gar keine Grösse zukommt, als Grössen gedacht werden. Demnach können diese Wesen auch eine solche Lage haben, worin sie nur theilweise oder unvollkommen ineinander sind. Die vorgebliche Impenetrabilität der Körper ist, allgemein genommen, durchaus kein Datum der Erfahrung. Das unvollkommene Zusammen kann aber nicht bleiben, denn es ist eine unendlich starke Nothwendigkeit vorhanden, dass sie völlig in einander eindringen. Dies ist das Princip der Attraktion, womit sogleich sich auch das der Repulsion zeigt. In beiden zusammengenommen liegt der Ursprung der Materie. Die vielen Elemente, nachdem sie, vermöge ihrer Bewegung, schon ganz eingedrungen waren, müssen wieder zum Theil herausweichen und können nicht eher ruhen, als bis Attraktion und Repulsion im Gleichgewichte sind. Jetzt müssen die sämmtlichen Elemente einen Raum einnehmen, weil nun die vielen mathematischen Punkte nicht ganz ineinander und nicht ganz aussereinander sind. So entstehen aus wahren Elementen die ersten Molekülen, die sich vergrössern, sobald sie von vielen Elementen der ersten Art umringt werden etc.

Der Fortgang einmal angefangener Reihen des Naturlaufs ist nun nicht mehr wunderbar. Aber wunderbar im höchsten

Grade ist und bleibt das Beginnen eines zweckmässigen Naturlaufs. Die Zweckmässigkeit, die sich in den organischen Wesen und im Menschen zeigt, ist nicht aus Naturgründen allein zu erklären. Die Teleologie muss ihre frühere Stärke wieder erlangen, nach welcher man in der zweckmässigen Einrichtung den Finger Gottes in der Natur erkennt. So gewiss unsere Ueberzeugung feststeht, dass den Erscheinungen menschlichen Handelns auch menschliche Absicht, menschliches Wissen und Wollen vorangeht, ebenso gewiss muss es erlaubt sein, die teleologische Naturbetrachtung zur Stütze des religiösen Glaubens zu machen, welcher übrigens viel älter ist und viel tiefere Wurzeln im menschlichen Gemüthe hat, als alle Philosophie. Freilich kann auf diese Weise nicht ein wissenschaftliches Lehrgebäude der natürlichen Theologie zu Stande kommen, welches als Erkenntniss betrachtet sich dem vergleichen liesse, was Naturphilosophie und Psychologie durch ihre, in der That in's Unendliche sich erstreckenden, möglichen Fortschritte zu werden bestimmt sind. Allein die Anmassungen solcher Systeme, die von Gott als von einem bekannten, in scharfen Umrissen aufzufassenden Gegenstande reden, sind keine Flügel, wodurch wir uns zu einem Wissen erheben könnten, für welches uns nun einmal die Data fehlen — und vielleicht weislich versagt sind. Die praktischen Ideen müssen benützt werden, um die Lehre von Gott insofern mit festen Strichen zu bezeichnen, als dieses nöthig ist zur Unterscheidung des vortrefflichsten der Wesen von dem bloss mächtigen, ursprünglichen Ersten, dem an sich praktisch ganz gleichgültigen Urgrunde der Dinge. Es genügt nicht zur Religion, dass die Welt als ein grosses Cultursystem dargestellt werde, worin der Allein-Reale nur Sich selbst vervollkommne (Hegel). Sondern es fördert die Religion, dass derjenige, der als Vater für die Menschen gesorgt hat, jetzt im tiefsten Schweigen die Menschheit sich selbst überlässt, als ob er keinen Theil an ihr habe.

Jene (falschen) Lehren von Gott, nach welchen er nicht bloss der Höchste, sondern Alles allein ist, lassen nichts von Güte, Weisheit, Gerechtigkeit Gottes übrig und räumen dem absichtlichen Rathschluss nicht die mindeste Macht ein. Hierin sollen wir vielmehr gern mit Kant übereinstimmen, nach welchem Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die drei Gegenstände sind, auf deren sichere Erkenntniss oder wenigstens auf einen gesicherten Glauben daran die Hauptabsicht der Philosophie gerichtet ist.*)

*) J. F. Herbart's Sämmtliche Werke I: Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 25—336.

Die Unsterblichkeitslehre führt uns zur Psychologie, zur Seelenlehre. Die Seele ist ein einfaches Wesen, nicht bloss ohne Theile, sondern auch ohne irgend eine Vielheit in ihrer Qualität. Sie ist demnach nicht irgendwo, nicht irgendwann und hat keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen, noch etwas zu produciren. Das einfache Wesen der Seele ist völlig unbekannt und bleibt es auf immer. Zwischen mehreren unter sich ungleichartigen einfachen Wesen gibt es eiu Verhältniss, das man gleichnissweise als Druck und Gegendruck bezeichnen kann. In der einfachen Qualität jedes Wesens würde nämlich etwas geändert werden durch das andere, wenn nicht ein jedes widerstände und gegen die Störung sich selbst in seiner Qualität erhielte. Dergleichen Selbsterhaltungen sind das Einzige, was in der Natur wahrhaft geschieht und dies ist die Verbindung des Geschehens mit dem Sein. Die Selbsterhaltungen der Seele sind (zum Theil wenigstens und so weit wir sie kennen) Vorstellungen und zwar einfache Vorstellungen, weil der Akt der Selbsterhaltung einfach ist, wie das Wesen, das sich erhält. Damit besteht aber eine unendliche Mannigfaltigkeit von mehreren solcher Akte. Sie sind nämlich verschieden, je nachdem die Störungen es sind. Demgemäss hat die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen und eine unendlich vielfältige Zusammensetzung keine Schwierigkeit. Der Gegensatz zwischen Seele und Materie ist nicht ein solcher in dem Was der Wesen, sondern es ist ein Gegensatz in der Art unserer Auffassung. Lebenskräfte sind nichts Ursprüngliches. Nur ein System von Selbsterhaltungen vermag sie zu erzeugen und sie sind anzusehen als die innere Bildung der einfachen Wesen. Alle menschliche Forschung muss in der Zurückführung der Lebenskräfte auf die Vorsehung, nach deren Zweckbegriffen sie entstanden sind, ihren Ruhepunkt anerkennen. Weiter reicht keine Metaphysik und keine Erfahrung. Die Meinung, als ob durch einen Naturprocess niedere Organismen aus roher Materie und höhere aus niedern entstanden wären, kann widerlegt werden. Nach dem Typus der menschlichen Seele — einer ganz vorzüglicheu inneren Bildung — muss man sich die eines jeden andern einfachen Wesens, auch unter den nicht vorstellenden, denken. Daraus ergibt sich, dass die Lebenskräfte sehr verschieden sein können, nach Beschaffenheiten wie nach Graden. Denn ein System von Selbsterhaltungen wird in verschiedenen Wesen verschieden, es kann in gleichartigen nach Verschiedenheit der Störungen abgeändert ausfallen und es können der dazu gehörigen Selbsterhaltungen mehrere oder wenigere sein.

Die Verknüpfung zwischen Geist und Materie in den Thieren und insbesondere im Menschen hat viel Wunderbares, das auf die Weisheit der Vorsehung muss zurückgeführt werden. Der Seele des Menschen kann im Leibe nicht ein Ort, sondern nur eine Gegend — im Uebergang zwischen Gehirn und Rückenmark — mit Wahrscheinlichkeit nachgewiesen werden. Einer einzigen Seele dient im menschlichen Leibe das ganze Nervensystem. Bei der engen Causalverknüpfung aller Theile des Menschen kann die vielfältige Abhängigkeit der Seele vom Leibe auf keine Weise befremden. Desto wundervoller ist es, dass im Ganzen das Nervensystem fast nur zur Dienstbarkeit geschaffen zu sein scheint. Doch dient das Nervensystem nur im gesunden Menschen; in Krankheiten zeigt es sich ungehorsam und eigenwillig. Den gesunden Zustand, der auch anders sein könnte, haben wir als eine wohlthätige Anstalt der Vorsehung zu verehren. Die Gemeinschaft mit der Aussenwelt ist der menschlichen Seele durch ihren Leib gewährt und zugleich begrenzt.*)

Die Bestimmung des einzelnen Menschen kann nicht auf das irdische Leben beschränkt sein, da die Seele ewig ist. Gänzlich unbekannt mit den Veranstaltungen der Vorsehung für die entlegenere Zukunft können wir dennoch fragen, was ohne alle weitere Einwirkung, bloss nach psychologischen Gesetzen, geschehen müsse, wenn die leibliche Hülle sich löst und ihre ungleichartigen Elemente sich zerstreuen. Es verschwinden zuvörderst die besonderen Einflüsse, welche der Leib eben in dem Alter, das der Mensch erreicht hatte, auszuüben geeignet war. Es verschwindet also ein Hinderniss, wodurch die ältesten Vorstellungen, die an sich die stärksten sind, in der Lebhaftigkeit ihres Wirkens beschränkt waren. Der Tod ist demnach zuerst überhaupt Verjüngung, ohne doch die Kindheit zurückzuführeu. Denn keine von den allmälig geknüpften Verbindungen der Vorstellungen kann wieder aufgelöst werden. Indessen setzt sich die letzte Gegenwart des Erdenlebens mit ihren Lasten und Sorgen in's Gleichgewicht mit der ganzen Vergangenheit.

Währeud nun im allgemeinen das Streben zum Gleichgewichte die Bewegungen aller Vorstellungen bestimmt, können doch sehr grosse Revolutionen unter denselben nöthig sein, damit sie dahin gelangen. Denn es ist gezeigt, wie aus den Bewegungen neue Bewegungsgesetze entspringen und wie die tumultuarische Anhäufung der Vorstellungen während des Lebens eine spätere Verarbeitung nothwendig macht. Dass diese ganz anders nach

*) Herbart's Sämmtliche Werke V.: Lehrbuch zur Psychologie S. 108—116.

dem Tode, als während des Treibens in der sinnlichen Mitte der irdischen Dinge ausfallen müsse, leuchtet unmittelbar ein. Auch der Traum kann damit gar keine Aehnlichkeit haben. Denn die Sinne zwar werden durch den Schlaf verschlossen, aber eben derselbe drückt auf die Vorstellungen, so dass die Gesetze ihres Zusammenhangs nur theilweise wirken, woraus eben die Zerrbilder des Traums entstehen. Nach dem Tode aber, frei vom Leibe, muss die Seele vollkommener wachen, als jemals im Leben.

Das Produkt jedoch, welches die zum Gleichgewichte hinstrebenden Vorstellungen nach und nach ergeben, kann nicht bei zweien menschlichen Seelen vollkommen gleich ausfallen, vielmehr alle Verschiedenheiten des irdischen Daseins müssen darauf Einfluss haben. Während die Vorstellungen des früh gestorbenen Kindes sich sehr bald ihrem allgemeinen Gleichgewichte nähern, und während die Gedanken des in seinem Gewissen ruhigen, in seinem Handeln und Wünschen einfachen Mannes keiner grossen Umwälzungen fähig sind, kann dagegen kein unruhiges, weitgreifendes, von der Welt gefesseltes und plötzlich denselben entrissenes Gemüth die Stille der Ewigkeit anders, als nach einem Durchgange durch heftige Umwandlungen erreichen, die wegen des gänzlich veränderten Zustandes leicht noch stürmischer und peinlicher sein mögen, als diejenigen, von denen der leidenschaftliche Mensch bei uns so häufig geplagt wird.

Endlich aber nach irgend einem Verlaufe dessen, was wir Stunden, Tage, Jahre nennen, muss für jede Seele, wie tief und verworren auch ihre Unordnung gewesen sei, eine solche Bewegung der Vorstellungen eintreten, die sich immer gelinder, immer schwächer dem allgemeinen Gleichgewichte nähern, doch ohne es jemals vollkommen zu erreichen. Alsdann erstirbt für den Gestorbenen die Zeit; doch geschieht selbst dieses noch auf zeitliche Weise: ein unendlich sanftes Schweben der Vorstellungen, eine unendlich schwache Spur dessen, was wir Leben nennen, ist das ewige Leben.

Ohne Regung, aber im klarsten Wachen, weiss und fühlt von nun an die Seele das ganze Edle oder Unedle ihres vormaligen Wandels auf Erden, den sie als die unvergängliche Bestimmung ihres Ich, und eben darum als ein unablösliches Wohl oder Wehe, in sich trägt, unfähig, auch nur zu begehren, nur zu wünschen, dass ihr Zustand ein anderer sein möchte. Doch darf man nicht übersehen, dass in den ungeordneten Seelen, nach ihren grossen inneren Umwälzungen, unmöglich noch das ganze Unheil bestehen könne, welches sie in der leiblichen Hülle sich zugezogen hatten. Gerade das Gegentheil! Die Gegenstände der Begierden und die kurze Verblendung, welche dadurch unterhalten wurde,

sammt der Verstimmung des leiblichen Zustandes durch heftige Affekte, alles dieses ist nun längst entflohen, der kindliche Friede ist zwar nicht ganz, doch zum Theil zurückgekehrt und hat die verwundeten Gefühle gemildert und den Wahnwitz der Leidenschaften geheilt. Wie die Täuschung weicht, tritt die Wahrheit hervor. Lauter und reiner spricht das Gewissen; endlich spricht es allein, der Sünder ist bekehrt und die Reue verliert ihren Stachel.

Die Vorsehung hat gestattet, dass ein sehr verschiedenes Loos den Menschen auf Erden bereitet werde. Uns scheint die Verschiedenheit gross und wichtig, einige Jahre nach dem Tode kann sie sehr vermindert sein. Die einfachen sinnlichen Wahrnehmungen, dieses erste Material des geistigen Daseins, sind für Alle die nämlichen; und schon das kurze Leben des sprachlosen Kindes nimmt bei seiner grossen Empfänglichkeit eine bedeutende Menge desselben an sich. Viele Verbindungen dieses rohen Stoffes, welche das Erdenleben durch seine Erfahrungen nicht herbeigeführt hatte, wird die Zukunft nachbringen, zwar nicht um neue Kenntnisse zu verschaffen (wenigstens möchte dies im Allgemeinen schwer nachzuweisen sein), aber doch um ein ruhiges Wohlsein zu erzeugen. Wenn nun gleich Etwas von der Verschiedenheit der irdischen Loose sich in die Ewigkeit fortpflanzt, immer noch den besseren Menschen von dem schlechteren unterscheidend, so kann doch für Alle das Leben zweckmässig sein und in jedem Einzelnen, wenn er für sich allein, ohne alle Vergleichung mit den Uebrigen betrachtet wird, kann sich die Vorsehung darüber, dass sie ihn in's irdische Dasein eintreten liess, gerechtfertigt finden.

So erscheint die ferne Zukunft, gesehen von dem Standpunkte der Wissenschaft, deren Grundlage keine andere ist, als unsere gemeine menschliche Erfahrung. Behaupten kann man auf diese Weise nichts. Wahrscheinlich ist Alles noch anders eingerichtet, schon bloss darum, weil überhaupt irgend eine göttliche Einrichtung wahrscheinlich ist, im Vorhergehenden aber nur das erwogen wurde, was ohne alle Veranstaltung von selbst erfolgen möchte. Will man diese letztere Frage schärfer untersuchen, so wird die Möglichkeit solcher Untersuchung sich erweitern mit den Fortschritten der Statik und Mechanik des Geistes. Allein wie alle Metaphysik aus der Erfahrung entspringt und wie keine Erfahrung ohne Metaphysik eine ächte Erkenntniss gewährt, so vermag hinwiederum die Metaphysik nicht einen einzigen Schritt über die Grenzen hinaus zu thun, an welchen die nothwendige Entwickelung der Erfahrungsbegriffe sich endigt.*)

* **Herbart's sämmtliche Werke V, 171—174.**

10.

Karl Christian Friedrich Krause.

1781—1832.

Krause (1781—1832) huldigte zuerst (seit 1801) nach der richtigen Nachweisung Hohlfeld's*) dem harmonischen Idealismus, d. h. dem idealen Pantheismus in dem Sinne, dass ihm das Universum als unbedingte Vernunft erscheint, die sich in einer im strengsten Sinne unendlichen Zahl einzelner unvergänglicher Geister und Naturgestaltungen verwirklicht. Im Jahre 1803 überschritt er im Entwurf eines Systems der Philosophie (1. Abth.) diesen Standpunkt in der von ihm Wesenschauung genannten Erkenntniss Gottes als des überweltlichen Urwesens,**) im Unterschiede des von ihm ewig begründeten Universums als Inbegriff einer Unendlichkeit unvergänglicher Geister und Naturgestaltungen. Dieser neue Standpunkt trat noch bestimmter und entwickelter hervor in seinem „System der Sittenlehre“ (1. Band) vom Jahre 1810. In drei Büchern handelt diese Schrift: 1. Vom Urwesen und vom Universum, 2. von Gott und der göttlichen Bestimmung aller Dinge, 3. von den höchsten Sphären in Gott und von ihrem Wechselleben unter sich und mit Gott. Hohlfeld will jetzt die Lehre Krause's als Gottlehre oder Theismus, nicht mehr als Pantheismus, Allgottlehre, wohl aber als Panentheismus, All-in-Gott-Lehre anerkannt wissen.***) Da aber Hohlfeld gleich beifügt: „Die Lebendigkeit Gottes wird bereits ausdrücklich anerkannt, aber noch nicht die Persönlichkeit oder Selbstinnigkeit Gottes,“ so konnte er Krause's damaligen Standpunkt nicht einmal mit Recht Persönlichkeits-Pantheismus, geschweige Theismus nennen. Vielmehr klingt die absolute Indifferenz Schelling's (auch absolute Identität des Idealen und Realen genannt) durch, wenn

*) Die Krause'sche Philosophie in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart, von Hohlfeld, S. 5.

**) Ebendaselbst S. 22, 35—36.

***) Ebendaselbst S. 40.

nach damaliger Erklärung Krause's, Gott weder bewusst noch unbewusst sein soll, wenn Denken, Anschauen und Wollen von Gott nicht ausgesagt werden, wenn Gedanke und Wille im (ewigen Gott) ungeschieden nur Eine Vollkommenheit sein sollen. Wie ein Gott weder bewusst, noch unbewusst sein kann, ist nicht zu begreifen, aber es ist doch wieder nicht gerade gesagt, dass er durchaus und in jedem Sinn und jeder Bedeutung unbewusst sei*), und so sehen wir Krause in seiner bald gefolgten Schrift: „Das Urbild der Menschheit“ (1811) dem Gedanken der Persönlichkeit Gottes näher getreten, inwiefern er hier Gott die (absolute) Vernunft nennt, aus deren Macht, Weisheit und Güte Alles stamme, der sich selbst liebevoll in allen seinen Geschöpfen darstelle und jedes Wesen zu einem bleibenden, sprechenden Denkmal seiner Weisheit und Güte mache, und dessen Auge mit Wohlgefallen auf der Welt ruhe und immer neue Ströme des Lebens, der Liebe und der Schönheit in sie ergiesse und alle ihre lebendigen Theile durchdringe. Gleichwohl sucht man in der ganzen begeistert, ja enthusiastisch geschriebenen Schrift den Ausdruck: „Persönlichkeit Gottes“ vergebens. Gott wird bezeichnet als allbeseelender Urgedanke, als Uridee, als das eine unendliche Urwesen, als die Eine Selbstinnigkeit, Liebe und Güte, als der unendliche ewige Schöpfer des nach Raum und Zeit unendlichen ewigen Weltalls, der Sache nach somit als absolute Persönlichkeit, wenn auch diese Bezeichnung, sei es unabsichtlich, sei es absichtlich, vermieden wird. Der Standpunkt Krause's in dieser Schrift ist nicht kritisch, sondern dogmatistisch, und damit theosophisch, dass ihm Gott das Erste, die Mitte und das Letzte ist. Gott zu denken und zu empfinden, ist Krause das theuerste Kleinod des Menschen. Im Anschauen

---

*) Krause streift sogar in verschiedenen Wendungen hier schon an die späteren, entschieden persönlichkeitspantheistischen (von ihm theilweise auch panentheistischen genannt) Gedanken an, wie S. 342, 351, 353, 437, 450. Er nennt seine Lehre mit dem sogenannten Pantheismus unharmonisch, eben doch nur, weil er nicht behaupte, dass Alles und Jedes Gott selbst sei, vielmehr Gott als überweltliches Wesen erkenne, wenngleich die Welt nicht ausser ihm. Gott sei der organische Inbegriff der Vernunft (des Geistes) und der Natur, dessen ewiges Leben sich nach innen in zwei ewigen und unendlichen Strömen als Vernunft (Geist) und Natur erweise. Das Urwesen sei das Ewige über beiden, das Wesentliche in beiden und beider lebensvolle Durchdringung. Diese Lehre steht allerdings höher als jene Form des Pantheismus, der alles Individuelle untergehen lässt, nach dem Satze des Mephisto: „Alles, was entsteht, ist werth, dass es zu Grunde geht.“ Aber eine andere Form des Pantheismus ist die damalige Lehre Krause's dennoch.

Gottes bildet sich ihm die Wissenschaft; in ihm entspringt sie, bleibt in ihm und kehrt zu ihm zurück. Im Gegensatz zu Herbart huldigt Krause dem Grundsatz: A Jove principium. Nicht durch Lehrbeweis aus noch höheren Wahrheiten wird ihm die Ueberzeugung vom Dasein Gottes genommen; denn sie ist ihm selbst die erste Wahrheit, dem Geist in unmittelbarer Anschauung gegenwärtig, aller Wahrheit Anfang und Urgehalt, so wie die Liebe Gottes das Urleben des Gemüthes ist. Der Glaube lebt im lichten Schauen der höchsten. ganzen Wahrheit, die alle Wahrheit allharmonisch in sich fasst. Darum stimmt Erkenntniss überein mit echtem Glauben, und unvergänglich lebt in jedem Geiste Gottes Uranschauen. Und so beginnt Krause mit Gott und zeichnet seinen Standpunkt, den man im weiteren Sinne theistisch nennen mag, der aber bestimmter als persönlichkeitspantheistisch zu bezeichnen ist, in folgender Weise: —

Das Gemüth empfindet und der Geist bekennt: Es ist Ein Urwesen, unendlich und ewig — Gott; und die Welt mit allen ihren inneren Wesen und Harmonien ist göttlich, ein würdiges Werk und Ebenbild Gottes. Aus der Fülle der ewigen Macht und Weisheit und Güte stammt Alles, was ist; Alles in seiner Welt ist Gottes würdig und wird es. Desshalb ist jedes Geschöpf selbstständig, dem Ganzen wesentlich und seinem Wesen nach unvergänglich, — es trägt das göttliche Ebenbild auf eigene Weise in sich. Alles ist und lebt in, mit und durch Gott. Kein Wesen ist Gott, ausser allein Gott. Aber was Gott selbst ewig schuf, das schuf er in sich selbst, unvergänglich, zu seinem Gleichniss. Die Welt ist nicht ausser Gott, denn er ist Alles, was ist: sie ist ebensowenig Gott selbst, sondern in und durch Gott. Was Gott in ewiger Folge, ohne Zeit und über aller Zeit schuf, das offenbart, in ewigem Bestehn zeitewig lebend, das ihm von Gott aus angestammte Wesentliche in stetig neuer Gestaltung; und Gott, insofern er über allen seinen Wesen, vor und über aller Zeit ist, wirkt stetig ein in das Leben aller Dinge, welches ewig in, mit und durch ihn als Ein Allleben besteht. Die Welt ist stetig in der Macht des Schöpfers; er hört nicht auf, sein Werk zu lieben, zu erhalten und zu bilden.

Diese Grundgedanken werden nun von Krause im „Urbild der Menschheit“ so ausgeführt, dass alle oder doch fast alle Hauptideen der späteren Schriften darin sachlich schon enthalten sind. Die Ueberschriften der ausgeführten Betrachtungen mögen bei Nothwendigkeit der Kürze ein Bild des ideenreichen Werkes darbieten: „Vernunft und Geisterreich; Natur und organische

Gattung; Vernunft und Natur, vereinigt durch Gott und Menschheit; die ursprünglichen Werke der Menschheit; Wissenschaft, Kunst; Harmonische Vereinigung der Wissenschaft und der Kunst; menschliche Künste und Formen derselben; das Sittengesetz und die Tugend; Recht und Gerechtigkeit, Liebe und Wechselleben; der Organismus der menschlichen Geselligkeit; die innere Geselligkeit der Menschheit; die inneren Grundgesellschaften der ersten Ordnung: Familie, Freundschaft, Freie Gesellschaft, die inneren Grundgesellschaften der höheren Ordnungen: Freie Geselligkeit der Familien, Familienfreundschaft; Familienverein; Freie Geselligkeit der Familienvereine; Freundschaft der Familienvereine, Stamm; Freie Geselligkeit und Freundschaft der Stämme und Stammvereine; Freie Geselligkeit und Freundschaft der Stammvereine und ihre Vereinigung in ein Volk; Freie Geselligkeit der Völker, Völkerfreundschaft und Völkerverein; Freie Geselligkeit und Freundschaft der Völkervereine und ihre Vereinigung in die Menschheit der Erdtheile der zweiten Theilung; Freie Geselligkeit und Freundschaft der Menschheiten auf Erdtheilen der zweiten Theilung und Verein derselben in Menschheiten auf Erdtheilen der ersten Theilung oder auf den Haupterdtheilen; Freie Geselligkeit und Freundschaften der Menschheiten der Haupterdtheile und Menschheit der Erde; Menschenvereine höherer Ordnungen und Menschheit des Weltalls; die inneren werkthätigen Gesellschaften als der Eine Werkbund; der innere Werkbund für die Grundformen des Lebens: der Tugendbund, der Rechtbund, der Gottinnigkeitsbund, der Schönheitbund, der Jugendbund, der Rechtbund, der Gottinnigkeitbund und der Schönheitbund in ihrer Vereinigung, der Ganzbund für die Grundformen; der Wissenschaftbund, der Kunstbund, der Bund für Wissenschaft und Kunst in Vereinigung, der Ganzbund für die Grundwerke, der Bund für Menschheitbildung; Wechselwirkung aller einzelnen werkthätigen Gesellschaften unter sich in Einem Ganzen als in dem Einen Werkbunde; Wechselwirkung der werkthätigen Gesellschaften und der Grundgesellschaften; die äussere Geselligkeit der Menschheit; Wechselleben der Menschheit mit Gott; die äussere Geselligkeit der Menschheit mit der Natur; die äussere Geselligkeit der Menschheit mit der Vernunft; die äussere Geselligkeit der Menschheit mit der vereinten Natur und Vernunft; Wechselleben der Menschheit mit Gott als dem mit seinem inneren Wesen vereinten Urwesen; Wechselverein der inneren und der äusseren menschlichen Geselligkeit; der Menschheitbund als der Bund für das Ganzleben der Menschheit.“

Der Unsterblichkeits-Gedanke verbreitet sich bei Krause über das ganze unendliche Universum und verzweigt sich in die Gesammtheit seiner Ideen. Darum durfte eine Uebersicht seiner Betrachtungen nicht fehlen, die einladen mag, von dem gesammten Detail der Ausführungen Kenntniss zu nehmen. Vom „Urbild der Menschheit“ ist übrigens nur das erste Buch erschienen: „Vom Wesen und von der Bestimmung der Menschheit.“ Der ursprüngliche Plan des Werkes wurde — wohl wegen zu grosser Hemmungen — nicht ausgeführt.*)

Später, namentlich in den beiden Werken: „Vorlesungen über das System der Philosophie“ (1828, 2. Aufl. 1860) und: „Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft“ (1829), dann in zweiter Auflage (zur Hälfte) unter dem Titel: „Erneute Vernunftkritik“ (1868) erschienen, beginnt Krause nicht mehr mit Gott als der ersten Wahrheit, aller Wahrheit Anfang, sondern mit dem Selbstbewusstsein als der ersten unmittelbaren Erkenntniss, der subjektiven Bedingung aller Erkenntniss, auch der Gottes, von welcher er aufsteigt zu dem Gedanken, dem Schauen, der Erkenntniss des unendlichen, unbedingten Wesens als Erkenntniss und Anerkenntniss des absoluten Princips. Krause unterscheidet nun einen analystischen, regressiven Lehrgang und einen synthetischen, progressiven und lässst den ersten dem zweiten vorausgehen.**)

Seine Gotteslehre schreitet nun dazu fort, was er früher als das Innesein Gottes in sich genannt hatte, ausdrücklich als Persönlichkeit Gottes auszusprechen. In dem Abriss des Systems der Philosophie des Rechtes oder des Naturrechtes (1828) sagt Krause (S. 31): „Wird die Vernünftigkeit in „Selbstinnesein“ und „Selbstinnigkeit“ gesetzt, und zugleich darein, sich als Grundes inne zu sein, so kann Gott die unbedingte unendliche Vernunft, die absolute Vernunft oder: die Vernunft . . . oder auch das unendliche unbedingte Vernunftwesen genannt werden. Und wenn Persönlichkeit überhaupt: Das Sich für Sich selbst Sein bezeichnet, so ist unendliche unbedingte Persönlichkeit eine Grundwesenheit Gottes; — Gott durfte dann die unendliche unbedingte Person oder auch die unendliche unbedingte Vernunftperson genannt werden.“***) Das wesentlich Gleiche lehrt Krause in seinen

---

*) Hohlfeld, S. 42.

**) Vorlesungen über das System der Philosophie, S. 17—23, 43—62 ff. Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, S. 18 ff., 70—87 ff., 145, 156 ff., 164, 173.

***) Vergl.: Krause'sche Philosophie von Hohlfeld, S. 97—98.

„Vorlesungen über das System der Philosophie", welche 1825 für seine Zuhörer im Druck erschienen, aber erst 1828 öffentlich bekannt gemacht wurden.*) — In diesem Werke (1. Band, 2. Auflage, S. 318) sagt Krause: — „So wie der endliche Geist sich sein selbst inne ist als ganzes Wesen, dann im Bewusstsein, im Gefühl und im Willen, in endlicher bedingter Persönlichkeit, so erkennt er in der Wesenschauung, dass Gott Wesen, — Gott Sein Selbst inne ist als ganzes selbes Wesen, in unendlichem Selbstbewusstsein, Gefühl und Willen, in unendlicher unbedingter Persönlichkeit."**) Zur Erläuterung dieser Bestimmung ist hinzuzunehmen, was Krause bei Gelegenheit seiner Behauptung, dass das endliche Vernunftwesen ein endliches Gleichnissbild oder Ebenbild Gottes sei, zur Beseitigung eines Missverständnisses bemerkt: — „Aber mit dieser Behauptung wird keineswegs gemeint, dass ein endliches Ich, oder alle endliche Vernunftwesen, Gott gleich seien, vielmehr im Gegentheil wird damit gesagt, dass wir und alle endliche Vernunftwesen in Gott endlich, untergeordnet, begründet und verursacht seien, und insofern Gott Urwesen ist, ausser Gott seien. Es ist also auch keineswegs hiemit behauptet, dass die endlichen Vernunftwesen Theile Gottes seien in dem gewöhnlichen Sinne dieses Wortes: Theil, wonach man es nur auf ein Vereinganzes bezieht; indem schon erklärt worden ist, dass und warum Gott gar nicht gedacht werden kann als aus Theilen bestehend." — Krause fährt nach einigen Zeilen fort: — „Hieraus wird nun zu erkennen sein, inwiefern diese Lehre Pantheismus, Allgottlehre sei. Der Pantheismus lehrt: „„Alles und Jedes ist Gott, und Gott ist nur der Inbegriff oder das Vereinganze, gleichsam der Aggregat oder das Produkt von allen Wesen der Welt."" — Hievon aber zeigt sich in der Wesenschauung nur das Widerspiel; denn darin wird gefunden: Nichts ist Gott, als allein Gott; alles Endliche aber ist zwar in Gott, aber von Gott wesentlich verschieden, und so, dass Gott nicht besteht aus dem Endlichen, welches Gott in sich ist. Es wird hier auch nicht gelehrt, dass Eins und Alles einerlei sei; dass Eins das All und All das Eins, nach der Weise der Eleatischen Behauptung: *ἐν και πᾶν*, insofern man diese Behauptung so auslegt, dass damit gelehrt werde, das Eins und das All seien ganz das Gleiche, seien gleich umfangige (reciproke) Gedanken; — obwohl

*) Eine zweite Auflage des 1. Bandes dieses Werkes erschien im Jahre 1869 bei Tempsky in Prag.

**) Vorlesungen über das System der Philosophie von Krause (zweite verb. Auflage, Prag, Tempsky, 1869) S. 318.

ich hiemit nicht behaupten will, dass jene Philosophen nicht vielmehr gemeint haben, dass das Eine unter andern Wesenheiten auch die habe, das All zu sein. In der Wesenschauung nun wird gefunden, dass das Eine von dem All wesentlich verschieden ist, weil der Gedanke: All, nach dem jetzigen Sprachgebrauche, schon den Gedanken der Vielheit in sich hat, und zwar der vereinten Vielheit, eines Vereinganzen, einer Totalität. Da aber in der Wesenschauung auch dies gefunden wird, dass Wesen als das Eine in sich und durch sich auch das All sei, und weil in der Wesenschauung erkannt wird, dass Gott auch Alles in, unter und durch sich ist, so konnte wohl die Wissenschaft Panentheismus genannt werden. Wenn man aber den unbestimmten Ausdruck: Pantheismus so erklärt, dass jede Lehre Pantheismus sei, die da behauptet, dass die Welt und der Mensch, auch der menschliche Geist, auf irgend eine Weise in Gott seien, so darf sich der Philosoph zu diesem Pantheismus bekennen. Aber das versteht man gewöhnlich nicht unter dem Namen: Pantheismus, wenn man das Wort im Sinne des Vorwurfs gebraucht, sondern man versteht dann darunter, wie schon gesagt, die Lehre, welche das Endliche oder die Welt als den Inbegriff des Endlichen, für Gott selbst hält, vergöttert, mit Gott verwechselt; und mit dieser Lehre hat die Wissenschaft der Wesenschauung durchaus nichts gemeinsam. Es kann mithin auf keine Weise gesagt werden: Gott ist die Welt, noch auch: Die Welt ist Gott; sondern lediglich: Die Welt ist in und durch Gott so, dass Gott, als Urwesen, ausser und über der Welt ist, wobei das Wort: in, das Verhältniss der Abhängigkeit der Wesenheit der Welt zu der Wesenheit Gottes bezeichnet."*)

Da hier eine Gesammtdarstellung der Krause'schen Philosophie, wenn auch nur in Grundzügen, nicht beabsichtigt sein kann, so beschränken wir uns nach der Darlegung des Princips dieser Philosophie auf die „Philosophie der Geschichte" nach ihren Grundgedanken, worin uns Krause's Unsterblichkeitslehre entgegentreten wird. Wenn auch in andern Schriften Krause's auf Philosophie der Geschichte Bezügliches angetroffen wird, so sind doch überwiegend zwei seiner Werke für die Kenntniss derselben voranzustellen: 1. „Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft" ff. (Göttingen, Dietrich, 1829), worin gegen Ende „Die Grundwahrheiten der Geschichtswissenschaft" dargelegt werden; 2. „Handschriftlicher Nachlass, vierte Abtheilung: Die reine d. i. allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte ff.," heraus-

*) Ebendaselbst, S. 312—314.

gegeben von H. K. v. Leonhardi (Göttingen, Dietrich, 1843). Die Grundgedanken dieser beiden Werke sind hier herauszuheben. Die Geschichte selbst erklärt Krause als den Inbegriff dessen, was geschieht, d. i. dessen, was gelebt wird, sie ist die organische Entfaltung des Einen Lebens in der Einen unendlichen Zeit, und sie umfasst daher an sich das Eine Leben in der Einen unendlichen Zeit als der Einen Gegenwart: also Vergangenheit, endliche Gegenwart und Zukunft, als Eine organische Entwickelung. Gott ist in sich das Eine Leben, also auch in sich die Eine zeitliche Entwickelung des Einen Lebens; die Eine Geschichte des Lebens und der Organisation der Wesen in Gott und ihres Lebens in dem Leben Gottes entspricht dem Organismus der Einen Geschichte. Die inneren Haupttheile der Einen unendlichen Geschichte sind daher: Geschichte des Geistlebens, Geschichte des Naturlebens und Geschichte des Vereinlebens, worin Geistwesen und Leibwesen mit Gott als Urwesen und beide unter sich und mit Gott verbunden sind; worin auch die Geschichte des Menschheitlebens der innerste Theil ist, da in der Menschheit Vernunft, Natur und Gott als Urwesen vereinleben. So wie nun allein Gott unbedingt erkennt — die Eine unendliche Wissenschaft in sich weiss, — also ist auch die Eine nach Zeit, Raum, Kraft und Wesengliedbau unendliche Geschichte nur allein Gott bekannt; jedem endlichen Geiste und jedem Menschen, aber auch jeder endlichen Gesellschaft von Geistern und Menschen, ist nur ein vollendet-endlicher, individueller Theil der Einen Geschichte auf endliche Weise erkennbar, welcher gegen die Eine unendliche Geschichte, die nur von Gott gewusst wird, gar kein Verhältniss der Grösse hat, und deren engere oder weitere Umgrenzung sich nach dem endlichen Lebenkreise der endlichen Wesen richtet, wonach ihr geschichtlicher Gesichtkreis bestimmt wird. So ist unser Gesichtkreis der individuellen Geschichte bis jetzt lediglich in dem Leben beschränkt, welches auf dieser Erde sich in Natur, Vernunft und Menschheit unter Gottes waltender Vorsehung entfaltet; und auch dieses Erdeleben vermögen wir in sinnlich eigenleblicher Erkenntniss nicht einmal bis zu seinem Urbeginn zu verfolgen. Allein die Geschichtwissenschaft soll immer mehr ein ähnliches Gleichniss und Ebenbild der Wissenschaft werden. Die menschliche Wissenschaft ist die Grundentfaltung der Grundidee: Wesen, Gott, ist das Schauen des Gliedbaues der besonderen Grundideen und umfasst die ewige Erkenntniss des Einen Lebens Gottes und aller Wesen in Gott. Gott ist in sich auch die Eine Menschheit. Sie ist in sich unendlich viele Einzelmenschen, die im leiblichen und geistlichen Welt-

all, in leiblicher Hinsicht im unendlichen Raume, als selbständige Einzelwesen vertheilt, sterblich in Absicht auf die Lebensvereinigung des Geistes mit dem stofflichen Gebilde des unendlichen Leibes, der Erstwesenheit nach aber ewig und unsterblich sind, als Ein Geschlecht jedes Himmelwohnortes, sämmtlich bestimmt, in Einem Gesellschaftleben den Urbegriff und das Urbild der Menschheit selbst und des Einzelmenschen auf eigenschöne und eigengute Weise darzuleben. Gott waltet unbedingt frei in seinem Einen inneren Leben, auch in dem Leben der Menschheit und dieser Theilmenschheit auf Erden und in dem Eigenleben jedes Einzelmenschen. Aber auch jedes Wesen in Gott ist auf seine Eigenweise, in seinem Eigenlebengebiete, mit seiner Eigenschaft mitwirksam in und an dem Einen Lebenswerke Gottes, also eine in ihrem Gebiete freie, selbständige, untergeordnete, aber nicht isolirte Kraft des sich fortbildenden Lebens der Einen Geschichte. Die Menschheit dieser Erde ist also bestimmt, ein im Vereine aller Einzelmenschen über die ganze Erde gleichmässig verbreitetes, organisch lebendes Selbstwesen zu sein. Jeder Einzelne tritt aus den Tiefen der Ewigkeit ureigenthümlich an Geist und Leben hervor in diese Menschheit, und gehört, ohne sich des zu erinnern, von sonst und noch jetzt und nach diesem Leben höheren Ganzen des Lebens in Gott eigenleblich an, wohin er, nachdem er seinen Beruf auf dieser Erde ausgerichtet, einstens heimkehrt. Nicht nur oder vorzüglich als Mitglied dieser Erdmenschheit, sondern als ewiges Mitglied der Einen Menschheit im Weltall, soll jeder Einzelmensch sich betrachten, sich würdigen, leben, sich bilden, und ebenso sollen die Menschen untereinander sich betrachten, würdigen, und als solche sollen sie vereinleben. Es waltet das Gesetz, wonach die in ihrer ganzen Wesenheit gedachte Menschheit in ewiger Gleichheit ihres freien unendlichen Lebens, in unendlich vielen, organisch lebenvereinten, auf den einzelnen Himmelwohnorten eigenlebenden Theilmenschheiten sich lebend stetig verjüngt und sich in den Lebensaltern entfaltet. Das Leben der Menschheit entfaltet sich nämlich in drei Hauptlebenaltern: in Kindheit, in Jugend und in dem Alter der Reife. Wie jeder Einzelmensch, so durchleben auch Völker, Stämme, Ortvereine, Freundvereine, Ehevereine diese drei Hauptalter. Ein ähnliches Verhältniss findet auf jedem Himmelswohnorte statt.

Krause wendet sich nach diesen allgemeinen Darlegungen nun dem Erdleben und der Erdmenschheit zu, führt uns die Gliederung der Erdtheile vor, verbreitet sich über die Gliederung der Erdmenschheit in ihre Hauptstämme und entfaltet die Haupt-

momente der Entwicklungsstufen der Erdmenschheit. Dann sucht er zu zeigen, dass die Menschheit, in ihren gebildeteren Völkern, sich in der Periode ihrer reiferen Jugend, in der letzten Periode des zweiten Hauptlebensalters, befinde. Ein äusseres Zeichen hievon erblickt er darin, dass die Menschen bereits den ganzen Wohnort der Erde überschauen, und dass daher, unterstützt durch die höheren und sich schneller verbreitenden Mittel des Vereinlebens, die Einsichtigen planmässig dahin arbeiten können, die Gesinnung der Menschlichkeit und der Gottinnigkeit und die Anfänge des nach dem Urbild der Menschheit organisch gestalteten Lebens zu allen Völkern zu tragen und überall zu gründen und auszubreiten. Da nach Krause der Grund des vollwesentlichen Gliedbaues der Wissenschaft schon gelegt ist, da insonderheit die Grundidee der Menschheit, ihres Lebens und des dem ganzen Leben der Menschheit gewidmeten Gesellschaftvereins — des Menschheitbundes,*) in Druckschriften dargelegt sind, so ist hiemit der erste Anfang des dritten Hauptlebenalters der Menschheit im Geiste für das Leben begründet. So ist, im Vertrauen zu Gott, die Hoffnung gefestigt, dass jene Erkenntniss, jene Liebe, jener Wille, jene Lebenkunst des dritten Hauptlebenalters der Menschheit sich nach und naeh über die Menschen und Völker aller Lande der Erde ausbreiten, so dass die Menschheit in ihrer einstigen Reife mit Einem organischen, alles einzelne Menschliche gleichförmig in sich begreifenden Leben, zugleich im höheren Lebenvereine mit der Natur, mit höheren Ganzen des Geisterreiches und der Menschheit, und mit Gott als Urwesen, diese ganze Erde, wie Ein höherer Mensch, in gottinniger und gottvereinter Güte, Liebe und Schönheit umfasse und somit auch das gesammte Leben auf dieser Erde in ihrem gottinnigen und gottvereinten Leben beschliesse und vollende.**)

Diesen Grundzügen der Philosophie der Geschichte gab nun Krause eine erweiterte, umfassende Ausführung in seinen Vorlesungen über die reine, d. i. allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte zu Begründung der Lebenkunstwissenschaft,

---

*) Hierüber verweist Krause in einer Anmerkung (S. 575) auf seine Schriften: „Das Urbild der Menschheit“, „System der Sittenlehre“, und das „Tagblatt des Menschheitlebens“ (1811).

**) Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. Nebst einer kurzen Darstellung und Würdigung der bisherigen Systeme der Philosophie, vornehmlich der neuesten von Kant, Fichte, Schelling und Hegel und der Lehre Jacobi's. Von K. Chr. Fr. Krause, (1829) S. 561—586.

welche erst eilf Jahre nach seinem Tode (1843) von H. K. v. Leonhardi mit einem Vorberichte der Oeffentlichkeit übergeben worden sind. Das Werk beginnt mit einer Einleitung in die Philosophie der Geschichte, in welcher der Begriff der Geschichte, der Begriff der Philosophie und der Begrift der Philosophie der Geschichte (Geschichtphilosophie) als reiner und angewandter, endlich die Beziehung der Geschichtphilosophie zur Wissenschaft, Plan dieser Vorlesungen und der Nutzen der Geschichtphilosophie auseinandergesetzt werden. Das bezeichnete Werk enthält die reine Philosophie der Geschichte (unbekannt, ob etwa die angewandte im noch ungedruckten Theil des Nachlasses sich befindet), die Krause in zwei Theile gliedert mit Unterabtheilungen. Der erste Theil enthält die wissenschaftliche Grundlegung der reinen Philosophie der Geschichte, der zweite die philosophische Wissenschaft vom Werden des Lebens in der Zeit oder die allgemeine Philosophie der Geschichte, ebenfalls mit Unterabtheilungen. Der Band schliesst mit ziemlich umfänglichen Nachträgen und Beilagen aus der reinen und angewandten Philosophie der Geschichte.

Ein noch so gedrängter Auszug oder eine frei entworfene Uebersicht über die Grundlehren dieses Werkes würde weit über den hier gestatteten Raum hinausgehen. Wir ziehen daher vor, besonders Prägnantes zur Erläuterung und Ergänzung des Vorgetragenen mitzutheilen.

Nachdem Krause die Grunderkenntniss: Gott als selbstbewusstes, zugleich weltbegründendes und Alles in sich seiendes Grundwesen, die Idee der Welt und die Idee des Lebens dargelegt hat, lässt er sich also vernehmen: „Die Wesen selbst, die in der Zeit sich ändern, sind vor und über ihrem Werden in der Zeit; sie selbst entstehen und vergehen nicht, sondern nur die Bestimmtheit ihrer unendlich-endlichen Zustände entsteht und vergeht. Nicht die Wesen selbst sind zeitlich; nur diese sich stetig ändernde Bestimmtheit ist zeitlich. Ja, da das Aendern und dessen Form, die Zeit, selbst als eine ewige Wesenheit hier abgeleitet worden ist, so folgt, dass auch das Aendern selbst unänderlich ist, ewig und bleibend in der Einen unendlichen Zeit. Es folgt also, dass auch die Zeit selbst an sich unendlich und ewig ist, als die unendliche und ewige Form des unendlichen und ewigen Werdens aller endlichen Wesen, worin diese ihren unendlichen ewigen Begriff entfalten. Ferner folgt aus der Einheit der göttlichen Wesenheit und aus der Einheit des Gliedbaues aller Wesen, dass der stetig fortschreitende Verflusspunkt, der wirkliche Moment, in der Einen Zeit für Gott und für alle Wesen derselbe ist, oder

dass alle Wesen, sofern sie sich ändern, in derselben Zeit stehend, in demselben Einen stetig fliessenden Punkte sich ändern. Und sehen wir auf den Gehalt alles dessen, was in der Zeit wird, so ist dieser Inhalt alles Werdens, d. i. des Einen Geschehens in dieser Einen unendlichen Zeit, allein die Wesenheit Gottes selbst und aller endlichen Wesen, insofern die göttliche Wesenheit vollendete Endlichkeit ist, sich im vollendet Endlichen offenbart. Und da die göttliche Wesenheit ganz Eine und dieselbe, ganz Wesengleichheit ist, so folgt, dass dieses auch in jedem unendlich bestimmten Zustande, in jeder Stelle des Einen Verflusspunktes wirklich ist in Gott und im Gliedbau aller Wesen; dass ein jeder dieser unendlich-bestimmten Zustände aller Wesen in Gott eine eigenthümliche, vollwesentliche Darstellung ist der ganzen Wesenheit Gottes in Gott, dass also jeder Moment des Einen unendlichen Werdens einmal nur und einzig ist, an sich selbst von unbedingtem Gehalt und Werth; nicht etwa, dass der Zustand in irgend einem Momente seine Wesenheit nur erhielte durch etwas Zukünftiges, wofür derselbe, als Mittel, bestimmt wäre: sondern, sowie die Wesenheit Gottes an sich durchaus die gleiche ist, so ist sie auch in jedem Momente der Einen unendlichen Zeit auf einzige, nur einmal so werdende Weise dargebildet, und jeder Moment des stetigen Geschehens in der Einen Zeit muss daher zuvörderst an ihm selbst betrachtet und gewürdigt werden. Erinnern wir uns hierbei wiederum der ganzen Wesenschauung Gottes, als des Einen, selben, ganzen Wesens, so sehen wir in dieser Anerkenntniss ein, dass Gott selbst in keiner Hinsicht zeitlich ist oder in der Zeit ist. Denn Gott ist in keiner Hinsicht an Sich Endlichkeit, noch auch hat Gott eine Grenze um Sich. Schauen wir also hin auf den Abfluss alles Werdens in der Zeit, so ist Gott auch hierin in Seinem Innern ohne Ende Sich selbst gleich, indem die göttliche Wesenheit in jedem Momente, im Unendlichen, gedacht, auf gleich vollwesentliche Weise, und zwar auf einzige, nur einmalige Weise, dargebildet und geoffenbart ist.*)

Der Inhalt des Einen Lebens Gottes in der Einen unendlichen Zeit ist Gottes Wesenheit selbst —, die Gottheit, das Göttliche, das Gute, Gott die unendliche Güte.**) — Gemäss der inneren Wesensgleichheit Gottes kommt allen endlichen selb-

---

*) Die reine d. i. allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, S. 58—59.

**) Ebendaselbst, S. 69—70.

ständigen und selbstinnigen Wesen eine eigenthümlich vollendet-endliche Freiheit zu. Das Uebel und das Böse entspringt aus der Endlichkeit endlicher lebender Wesen, aus dem Mangel oder dem Missbrauch oder Fehlgebrauch ihrer endlichen Freiheit. Aber Gott, die ewige Güte und Liebe, hat unendliche Erbarmung mit allen endlichen, weltbeschränkten Wesen und rettet sie in das gottselige Leben des Reinguten. Daher ist Gott heilend und heiligend alle endlichen, weltbeschränkten Wesen, so dass keines im Bösen verloren geht. Ja, Gott gewährt ewige Rettung allen endlichen Wesen; bei Gott ist ewiges Erbarmen, ewige Hülfe, ewige Herstellung in das Gute, ewige Beseligung, nicht aber und in keiner Hinsicht ewige Verdammniss, ewiges Verstossen irgend Eines seiner Vernunftwesen. Auch in seiner erbarmenden Liebe ist Gott unendlich Sich selbst gleich, unendlich treu, sich selbst, allen und jeden freien unendlichen Vernunftwesen, auch allen Geistern, allen Menschen, allen Theilmenschheiten auf allen Gestirnen.

Da das Leben in der nach beiden Seiten hin, als Vorzeit und als Kommzeit, unendlichen Zeit weset und stetig wird, so folgt, dass jedes endliche Wesen zeitstetig unendlich viele Male die Idee seiner eigenwesentlichen Darlebung der göttlichen Wesenheit und seiner endlichen Seligkeit nacheinander vollendet. Nicht gottgleich, sondern gottähnlich soll, will und kann jedes endliche Vernunftwesen werden. Ein erreichbares, unendlich vielmal von ihm in eigner Güte und Schönheit erreichtes Lebensziel ist ihm ewig für die unendliche Zeit von Gott vorgestellt, nicht ein unerreichbares Ziel im Nebel der unendlichen Ferne. Jedes menschliche geistige Individuum ist also in der unendlichen Vorzeit schon dagewesen und hat gelebt und unendlich viele Male bereits an seiner endlichen Wesenheit das göttliche Ebenbild auf unendlich-endliche Weise vollendet dargestellt und wird in der unendlichen Tiefe der Zukunft sein Leben fortsetzen, um wiederum in unendlich vielen Lebenkreisen unendlich viele Male den Gliedbau der göttlichen Wesenheiten menschlich darzustellen, ohne Unterlass. Auch die Gliedbauheit jeder ganzen Lebenvollzeit wird an dem Leben der endlichen Vernunftwesen, die auf dieser Erde leben, auf eigenthümliche Weise dargestellt. Die Erfahrungserkenntniss zeigt uns die Gestirne in Sonnensystemen, Sonnen, Erden und Monden als Gliedbau gebildet und veranlasst uns zu der Ahnung, dass die Volllebenzeit jedes endlichen Geistes auch in dieser Beziehung gegliedert ist in untergeordnete Volllebenzeiten; indem derselbe mit der Natur gemäss diesem Gliedbau

der Gestirne in einem Gliedbau der Theilvollzeiten vereinlebt, einmal oder mehrmal auf Monden, Erden, Sonnen in demselben Sonnensysteme und dann nach vollendeter Ganzvollzeit übergeht zu einem neuen Sonnensysteme.

Wenn, nach der Nachweisung der drei Hauptlebenalter das endliche Wesen im ersten bildlich gedacht werden kann als in Gott bewusstseinlos schlafend und im zweiten als gleichsam von Gott vor dem vollen Erwachen träumend, so ist es im dritten in Gott erwacht und hält sich in Gott wach und lebt sein Leben in vollwesentlicher gottähnlicher Gottinnigkeit, in vollwesentlicher Besonnenheit in Gott. Der Beginn einer solchen Vollzeit (deren unendlich viele sich folgen) erscheint als Keimpunkt, dessen Eröffnung als Punkt einer Geburt. Von da erscheint es aufsteigend bis zum Hochpunkt des dritten Hauptlebenalters, und von diesem erscheint es wieder absteigend bis zu einem Punkte der uranfänglichen Einheit des zeitlichen Daseins in Gott. Aber der Punkt dieser Heimkehr ist wieder zugleich der Keimpunkt eines neuen Lebenkreises. Der Punkt des Todes ist auch der Punkt der Neugeburt. Der Tod selbst ist nichts für sich, sondern er wird selbst erlebt, ist selbst nur ein bestimmtes Erlebniss, ein Moment in dem sich fortbildenden wiedergebärenden Leben. Die Menschen und die Menschheit im zweiten Hauptlebenalter schauen nicht ihr Lebenverhältniss zu dem Geisterreiche und zu andern und höheren Geistergesellschaften und zu andern höheren Theilmenschheiten, nicht einmal auf den übrigen Sternen dieses Sonnbaues. Nichtsdestoweniger stehen doch die Menschen und die Menschheit zu derselben Zeit ihres beschränkten Vereinlebens in höheren organischen Lebenverhältnissen mit andern und höheren Gesellschaften des Geisterreiches und der Menschheit, und werden unter Gottes Leitung dazu erzogen und vorbereitet, dass sie einst auch mit ihrem eigenen Innesein, mit Bewusstsein, Gefühl und freiem Willen darin aufgenommen werden und darin leben. Dort wird auch die Geschichte einer jeden Theilmenschheit und jedes Einzelgeistes und Einzelmenschen aufbewahrt im Gedächtniss des Geisterreiches und des Menschheitreiches eines ganzen Sternsystems und zuhöchst in der unendlich vollkommenen Erinnerung Gottes, auch die Geschichte jeder Theilmenschheit im ersten und zweiten Hauptlebenalter, wo sie ohne eigenlebliche Erinnerung der Vorzeit und der Nachzeit auf sich selbst beschränkt lebte. Und ihre dort aufbewahrte Geschichte wird auch dem Einzelmenschen und dieser ganzen Theilmenschheit auf Erden, nach Vollendung dieser Theilvollzeit des Erdenlebens, wenn sie heimgegangen in das Höher-

ganze ihres Lebens, mitgetheilt und wieder eröffnet werden, auf dass das Leben, welches sie in dieser untergeordneten Lebenvollzeit auf Erden geführt, danach im Ganzen der höheren Lebenvollzeit beurtheilt und gewürdigt werde.

Nach dem Tode, wenn der entleibte Geist wieder freier und weiter sich umsieht auf seiner ganzen Lebensreise, tiefer hineinschauend und klarer in den Gliedbau des Lebens, wenn er dann also auch eigenleblich sein Vorleben, und sowie vor dem Eintritte in dieses Leben, auch sein Nachleben wieder überschaut, worin sein Erdenleben nur ein Antheil ist, wenn er also dieses sein Erdleben, nach dem wiedergewonnenen richtigen Maassstab, als Inglied seiner nächsthöherstufigen Vollzeit und wohl mehrerer höherstufigen Vollzeiten würdigen, urbildschätzen kann: dann wird ihm dieses Erdleben, jenachdem es gelebt worden, vielhinsichts wichtiger, vielhinsichts auch unwichtiger erscheinen, — jedenfalls aber wird ihm der Tod weit weniger als Beraubung und als Trennung erscheinen, als der Tod uns jetzt erscheint in diesem dunkeln Lebenwege, da wir von dem Eigenlebeninnesein höherer Lebenganzen ausgeschlossen sind. Der hier abgeschiedene Geist ist heimgekehrt in eine höhere, weitere, lebenreichere Heimath, er wird sich wieder heimisch finden und frei in höherem Maasse und in weiterem Lebengebiete. Der Tod ist ein befreiendes, reinigendes, erhebendes, herstellendes, wiedergebärendes Erlebniss. Wohl wird auch der abgeschiedene Geist weit weniger von dem Innewerden dieses ganzen Erdeigenlebens abgetrennt, vielmehr demselben vielseitig und wohl auch mehr geeinigt. Vielleicht durchschaut er dann auch seiner Lieben innersten Geist und Gemüth selbstwesentlich, unmittelbar; wohl auch diese ganze Erde und diesen Sonnbau — und weiter.

Der Geschichtsphilosoph muss sich von der Annahme frei halten, dass die jetzige Vereinigung der Geister und der Leiber, wie wir sie hier auf Erden finden, schon die ganze vollendete Vereinigung sei. Denn es ist vielmehr hier auf Erden und jetzt das Verhältniss von Geist und Leib in Ansehung unserer noch sehr beschränkt, indem wir unmittelbar nur von einem Theile unseres Nervensystems wissen und Erfahrung haben, und indem wir nur einen Theil des Muskelsystems auf geistfreie Weise zu bewegen vermögen. Diess ist aber offenbar nur eine theilweise beschränkte Vereinigung und Durchlebung von Geist und Leib. Es ist Vorurtheil anzunehmen, dass die jetzige Grenze dieser Vereinigung in Zukunft nicht auch schon auf dieser Erde erweitert werden könnte und würde, wiewohl es auch nicht erwiesen

ist, diess könne und müsse unfehlbar auch auf dieser Erde geschehen. Es zeigen sich bereits seit Jahrhunderten, und jetzt mehr als jemals, aber freilich nur an einzelnen, wenigen Menschen, Spuren davon, dass allerdings der Geist auf eine innigere Weise mit dem Leibe kann verbunden werden, welche Verbindung zugleich freier ist und dabei auch dem Geist eine grössere Alleinigung oder Isolirung und eine reinere Selbständigkeit des eigensten Geisteslebens gewährt. Diese Spuren innigerer, mehr allgemeiner und umfassender Durchdringung von Geist und Leib zeigen sich vorzüglich in den Erscheinungen des sogenannten animalischen Magnetismus, sei es nun, dass dieser Zustand durch seine Anwirkung, oder dass er freiwillig als Symptom des gesunden oder des kranken Lebens hervortritt. In diesem Zustande überschaut der Geist Theile seines Nervensystems, von denen wir gewöhnlich im gesunden Zustande keine unmittelbare Anschauung haben, und es werden in diesem magnetischen Zustande Theile des Nervensystems, die gewöhnlich selbst nicht zu sinnlicher Wahrnehmung dienen, zu der Fähigkeit sinnlicher Wahrnehmung auch äusserer Gegenstände gesteigert.

Erzählungen von dem Umgange einzelner Menschen mit den Seelen Verstorbener oder mit andern Geistern während des Schlafens, Wachens, magnetischen Inwachens, während der Ohnmacht und des Starrkrampfes sind der vorurtheillosen, besonnenen und vorsichtigen Prüfung werth.*)

Die Menschheit dieser Erde anerkennen wir als einen endlichen untergeordneten Theil der einen Menschheit des Weltalls in Gott. Daher wissen wir, dass auch sie nicht alleinständig, nicht isolirt lebt auf dieser Erde, sondern dass sie organisch verbunden ist mit höheren Ganzen des Lebens im Geisterreich, mit höheren Ganzen des Naturlebens im Geisterreiche, und mit Gottes Leben als waltender Vorsehung. Wir wissen dies auf ewige Weise gewiss, wenn schon unsere empirische Erkenntniss, unser

*) In seinen von H. Ahrens aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegebenen Vorlesungen (Göttingen, Dietrich, 1848) über die psychische Anthropologie geht Krause auf die Erscheinungen des sog. animalischen Magnetismus näher ein (S. 377—384), worauf wir den Leser verweisen müssen. Nur das möge zu bemerken gestattet sein, dass, wie auch Ahrens in einer Anmerkung hervorhebt, Krause das Inwachen, wie er das Schlafwachen nennt, nicht als ein Sinken der Seele in eine niedere Sphäre des leiblichen Organismus auffasst, sondern als ein Machtgewinnen über ein wichtiges Lebenssystem, welches sie im Wachen nicht besitzt, wodurch eine innigere, vollkommenere Vereinigung zwischen Geist und Leib in allen ihren Funktionen hergestellt wird.

rein geschichtliches Wissen uns hierüber zur Zeit noch gar keine allgemeingültige Auskunft gewährt. (Nur erst einige wenige lebensmagnetistische Seher haben behauptet, mit Geistern und Menschen anderer Himmelskörper in individuellem Verhältniss der Mittheilung zu stehen, Swedenborg, die Somnambule Römer's, die Seherin von Prevorst, über deren Angaben hier nicht entschieden werden soll.) Die allgemeine Einsicht aber, dass diese Menschheit auf Erden an sich, auch wenn wir es jetzt nicht wissen, als ein Theil eines höheren geselligen Ganzen der Menschheit lebe, diese Erkenntniss gibt doch schon befriedigende Aufklärung über die geheimnissvollsten Erscheinungen des Lebens. So erscheint im Lichte der Wissenschaft der Genius als die Frucht eines Gott und dem Guten und Schönen geweihten Vorlebens, und die urgeistigen Denker und Dichter scheinen uns herabgekommen auf diese Erde aus höheren vollendeten Gesellschaften der Geister, aus höher ausgebildeteu Theilmenschheiten des Himmels, um Gottes Heil, um das Gute und das Schöne auch auf dieser Erde in gottähnlicher Freiheit, nicht ohne Gott, zu begründen und zu fördern.

Mit der Idee der Menschheit dieser Erde ist zugleich gegeben die praktische Idee des Erdstaates oder Erdmenschheitstaates. Es folgt hieraus zugleich, dass jeder einzelne Mensch an sich ein Mitglied ist dieses Einen, die ganze Erde umfassenden Staates, und insofern dieser Staat auf irgend einem Himmelwohnort, z. B. auf dieser Erde, noch nicht hergestellt ist, insofern folgt demnach, dass jeder Mensch befugt ist, sich selbst bereits jetzt als einen Bürger des werdenden Erdstaates oder Weltstaates, als einen Erdbürger oder Weltbürger, als einen Kosmopoliten auf dieser Erde zu betrachten, und im Geiste dieses Erdstaates übereinstimmig mit Allem, was Recht ist, zu leben, soweit als dies in dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit dieser Erde möglich und vernunftgemäss, also auch rechtens ist. Soferu aber auch die ganze Menschheit dieser Erde nur ein untergeordnetes Glied ist der Menschheit des Weltall in Gott, insofern erscheint auch dieser Erdstaat wieder als Theil des unendlichen Staates der Menschheit; und insofern kann und darf der einzelne Mensch sich betrachten als einen Mitbürger im unbeschränkten Sinne, als einen Pankosmopoliten, d. i. als einen ewigen Bürger des Einen unendlichen Staates aller vernünftigen Wesen in Gott.*)

*) Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, 190—191.

Das Leben ist Darstellung oder Darbildung des Ewigwesentlichen aller Wesen in der einen Zeit in vollendet endlicher individueller Bestimmtheit. Jedes Wesen stellt in seinem Leben sich selbst, wie es ewig ist, seine ewige Wesenheit nacheinander dar. Es ist in jedem Momente der Zeit nur Einer vollendet individuellen Bestimmtheit auf einmal fähig; aber seine ganze Wesenheit enthält die Möglichkeit, das Vermögen und den Trieb, die unendliche Reihe aller unendlich-endlichen, individuellen Bestimmtheiten in sich zu entfalten, so dass in ihm, alle zusammengenommen, die ganze ewige unwandelbare Wesenheit dieses Wesens in der Zeit zur Erscheinung kommt. Oben erläuterte ich dies durch das Beispiel des Menschen nach seinen verschiedenen Lebensaltern, von seinem ersten Keime im Leibe der Mutter bis zur Leiche. Ebenso kann es erläutert werden durch das Beispiel eines ganzen Himmelkörpers, z. B. einer Erde, vom ersten Momente an, wo sich der Keim eines Sterns bildet, bis zum letzten, wo dieses Gestirn gleichsam als Leiche des Himmels wiederum aufgenommen wird in die allgemeine Lebenbestimmbarkeit der Materie. Die Form nun dieser stetigen wesentlichen Selbstoffenbarungen aller Wesen und Leben ist die Zeit. Sie ist, wie gezeigt wurde, selbst ewig, eine unendliche, reine Gegenwart, durch den Verflusspunkt getheilt in zwei unendliche Hälften, in die Vorzeit und die Nachzeit, aber dem Gehalte des endlichen Lebens der endlichen Wesen nach in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Unendlichkeit der Zeit ist an und mit der Unendlichkeit des Lebens, diese aber an und mit der Unendlichkeit des in der Zeit zu verwirklichenden Ewigwesentlichen gesetzt. Der Eine stets fliessende Verflusspunkt aber der Zeit gilt für das Eine Leben Gottes und aller Wesen, durch den ganzen Gliedbau (Organismus) der Wesen, durch die ganze Welt. Das Eine Leben aber, welches in dieser Einen unendlichen Gegenwart sich entfaltet, ist an sich das Leben Gottes, als des Einen, selben und ganzen Wesens, in sich enthaltend das Leben aller Gott untergeordneten Wesen; so dass das Eine Leben Gottes in sich enthält: Das Urleben Gottes über dem Leben aller in ihrer Art unendlichen Wesen in Gott, d. i. das Leben Gottes — als — Urwesens, dann das Leben aller in Gott seienden, in ihrer Art endlichen Wesen selbst, endlich das Vereinleben Gottes als des urlebenden Ur-Wesens mit dem Leben aller Seiner innern Wesen.

Da nun jedes Wesen in Gott einmal nur und allein-eigenthümlich ist, so ist auch das Leben jedes Wesens in Gott nur

einmal und eigenthümlich. Wenn wir alles das, was an sich selbst göttliche Wesenheit ist und hat, würdig nennen, so hat also das Leben eines jeden endlichen Wesens Selbstwürde, und es ist zunächst um sein selbst willen da. Also das Leben der Natur ist selbstwürdig, ebenso auch das Leben des Geistes und das Leben der Menschheit. Alle Gebiete des Lebens sind an sich selbstwürdig. Keines ist bloss für das andere da, sondern jedes zuerst für sich selbst. Und eben darin erweist sich jedes besondere Leben als Gott ähnlich, als dem Leben Gottes selbst ähnlich. Das Leben Gottes — als — Urwesens ist von unbedingter Würde an sich und zwar von höherer Würde als das Leben der Vernunft, der Natur und des Vereinlebens beider. Alle bestimmten Gebiete des Lebens und alle bestimmten Zeiten des Lebens miteinander in vorbestimmter Uebereinstimmung, sie sind alle für einander bestimmt; jedes endliche Wesen kann sein Leben nur in und durch das Ganze des Lebens vollenden, ein einzelnes Gebiet und eine einzelne Theilzeit des Lebens fordert alle andern, Eines ist dem Andern Mittel der selbständigen Vollendung des Andern, und alle Theile des Lebens aller Wesen sind bestimmt und fähig, alle mit allen harmonisch vereint zu werden. So hat auch das Leben in jedem Lebenalter Wesenheit und Würde für sich, aber es hat zugleich auch Zweckmässigkeit für das höherzubildende folgende Lebenalter. Durch die allgemeine wechselseitige Zweckmässigkeit und folglich Nützlichkeit wird die eigenthümliche Würde keines Lebengebietes verletzt oder vermindert, sondern vielmehr die Würde aller dadurch erhöht und vermehrt.

Das Leben der höchsten, in ihrer Art unendlichen Wesen in Gott, d. i. das Leben der Vernunft, der Natur und der ganzen Menschheit hat nie in der Zeit begonnen, es besteht von Ewigkeit, ist ferner zu jeder Zeit, in jedem Momente der Zeit, als ganzes Leben gleich vollwesentlich, gleich vollendet und dabei dennoch gleich eigenthümlich, nur einmal und einzig so. Die Hauptpunkte, um den Gedanken des Einen, unwandelbar gleichen, insofern ewigen Lebens des Weltall zu fassen, sind folgende. Zuerst die Einsicht, dass das Leben selbst nur an dem Bleibenden, Unveränderlichen, Wesentlichen ist, also selbst das Bleibende, Unveränderliche voraussetzt, woran das Leben ist, und die Zeit wiederum nur an dem Leben; dass also nicht Wesentliches der Zeit nach überhaupt entsteht, sondern nur die unendlichen Bestimmtheiten seiner nothwendigen bleibenden Wesenheit zu ändern vermag. Dann zweitens, die Anerkenntniss, dass das Leben selbst und alle der Zeit nach aufeinander folgende Zustände erstwesent-

lich hervorgeben in unzeitlicher, ewiger, unbedingter Freiheit der lebenden Wesen, und zwar nach den ewigen Urbegriffen und Urbildern, nach den ewigen Ideen und Idealen, als dem ewigen, unzeitlicben Lebenszweck. Endlich, die Einsicht, worin die Wesenheit der unendlichen Reihe der Lebvollzeiten oder Lebenperioden aller endlichen Wesen erkannt wird, deren jede an sich selbst selbstwesentlich ist, aus der Vorzeit durchaus nicht zu erklären ist und der Vorzeit nicht bedarf.

Da nach dem früheren das Vereinleben der endlichen Geister mit der Natur als Ganzes und nach allen seinen Theilen als ein ewig wesentliches erwiesen worden ist, so ist damit zugleich auch erwiesen, dass die individuellen Geister sich auch in Ansehung aller ihrer Verhältnisse als Menschen zur Natur von Vollzeit zu Vollzeit unendlich vielmal entfalten, d. h. der Zustand der Geister als Menschen ist nicht für jeden Geist ein nur einmaliger, für immer vorübergebender, sondern dieser Zustand kehrt periodisch für jeden Geist ohne Ende wieder, weil es in der ewigen Bestimmung des Geistes enthalten ist, dass jeder Geist mittelst des organischen Leibes auch mit der Natur innig verbunden sei, womit das Leben des Geistes als Leben des Menschen an Wesenheit gewinnt. Denn es wird mittelst des vollwesentlichen organischen Leibes in die Natur aufgenommen und mit ihr aufs innigste vereint. Es selbst nimmt die Wesenheit der Natur in sich auf, und dadurcb wird auch sein inneres geistiges Leben bereichert. Insofern nun aber die Natur in sich selbst ein organisches Ganze ist, und insofern in dem Himmelbau selbst Stufen des leiblichen Lebens ausgedrückt sind, insofern Himmelkörper untergeordneter Stufe in Lebenverbältnissen sind mit Himmelkörpern höherer Stufe, wie z. B. die Monden mit Planeten und Sonnen, die Planeten aber mit Cometen und mit den Sonnen, und wieder Sonnen mit höheren Ganzen von Sonnen, insofern ergibt sich für die Ahnung, welche aber auf wissenschaftliche Einsicht sich gründet, dass z. B. ein solches Leben, wie wir als Menschen auf dieser Erde führen, nur eine untergeordnete Lebenperiode bezeichne, in Ansehung des Vereinlebens des Geistes mit der Natur; und es eröffnet sich auch weiter die Abnung, dass diejenigen Individuen, die auf einem untergeordneten Himmelkörper als Menschen gelebt haben, in ibren nächsthöheren aufsteigenden Lebenperioden auf einer nächsthöberstufigen Himmelleiter oder Sterne mit der Natur als Menschen werden vereinleben. Und wäbrend jeder endlicbe, individuelle Geist ohne Ende in der unendlichen Gegenwart alle Stufen und Ordnungen des Naturlebens

im Himmelbau mit der Natur und mit der Menschheit des Weltall vereinlebend durchgeht, so eigenlebet er ohne Anfang und Ende der Zeit als dieser: er lebt noch als derselbe alleineigenthümliche, im ganzen Weltall in Gott einmalige und einzige Geist, wann einst alle die Sonnensysteme, welche jetzt bestehen, aufgelöst und vergangen, wann einst alle die Sonnen, die heute im Himmel glänzen, erloschen sind: er lebt dann fort als dieser individuelle Geist in neugeschaffenen Sonnen, in neugebildeten Sonnenbauten. Und so eröffnet sich für einen Jeden die Aussicht auf einen ewigen Fortschritt des Lebens von Vollzeit zu Vollzeit, worin ein Jeder die ganze Wesenheit des endlichen eigenleblichen Geistes und Leibes, als Menschen, auf eigengute und schöne Weise zur Voll-endung bringt.

Aber die Menschheit ist auch bestimmt, vereinzuleben mit Vernunft und mit Natur und mit Höherganzen der Menschheit, zuhöchst aber mit Gott als Urwesen, und dass dies geschieht, soviel an der Menschheit ist, zu wirken, ist die zweite grundwichtige Aufgabe für den schaffenden Lebengeist dieses (des dritten) Zeitalters. Daraus folgt, dass die Theilmenschheiten einzelner Himmelkörper nicht in Alleinständigkeit, als isolirte Theilmenschheiten, ihr Leben im Weltall vollführen. Wenn auch etwa nicht alle, vielleicht auch nicht gerade die Menschheit dieser Erde, so gelangen doch sicher unendlich viele Theilmenschheiten im Weltall zur Vollendung ihres Lebens in ihrem dritten Hauptlebenalter und werden, obschon die Himmelkörper, welche sie bewohnen, auch selbständig sind und bleiben, dennoch mit einander individuell in vollem Bewusstsein, mit voller Besonnenheit vereinleben. Die höchste Aufgabe aber für den Lebengeist des dritten Hauptlebenalters ist, dass die Menschheit auch individuell vereint werde mit Gott selbst als dem Urwesen, und zwar mit Gott als dem individuell lebenden Urwesen. Nach dieser Vereinigung hin richtet sich das vernünftige Sehnen und Streben aller Menschen, die zum Gottesbewusstsein kommen, und zwar schon im zweiten Hauptlebenalter. Aber erst in dem dritten kann sie auch eingehen in diese vollwesentliche Lebenvereinigung, worein dann Gott selbst als weise und liebende Vorsehung sie aufnehmen wird. Nur wenn die Menschheit zu der fünffachen Vollendung ihrer Vereinwesenheit in ihr selbst, mit ihr selbst, dann ihrer Vereinigung mit der Vernunft, mit der Natur, mit der Menschheit des Weltall und mit Gott als Urwesen gelangt, erst dann in der dritten Periode des dritten Hauptlebenalters ist der Hochpunkt der Reife des Lebens der Menschheit erreicht. Dann wird dies vollwesentliche Leben, die nach dem allgemeinen Lebengesetze

vorbestimmte Zeit lang in eigenthümlicher Güte und Schönheit dargelebt. Wenn aber diese Zeit des vollwesentlichen, vollkräftigen Lebens vollbracht sein wird, dann folgt die Zeit der gesetzmässigen Abnahme, dann das Greisenalter der Menschheit, endlich ihr der göttlichen Wesenheit gemässer Tod, d. i. ihr Erlöschen auf einem Himmelkörper in ihrem letzten Einzelmenschen. Aber es muss bemerkt werden, dass jede Theilmenschheit auf einem Himmelkörper auch in der Abnahme ihres Lebens bis zu ihrem Erlöschen sich rein im Guten und Schönen halten kann und soll, ja dass sie in wesentlicher Hinsicht an eigenthümlicher Schönheit und Würde mit dem Alter, ja auch im Greisenalter noch gewinnt und zunimmt. So wie schon der einzelne Mensch, der sich rein im Guten und Schönen hält, auch noch als Greis eigenthümliche Schönheit beibehält und angewinnt, von welcher auch seine Leiche noch in hoher Verklärung zeugt, also wird auch jede Theilmenschheit, welche ihr abnehmendes Leben gottähnlich, gottergeben und gottvereint vollführt, in eigener Schönheit und Würde stehen. Die greise Menschheit wird die ehrwürdigste sein und ihr letzter sterbender Greis der ehrwürdigste der Menschen.

Jede Theilmenschheit im Weltall, wenn sie sich ausgelebt hat, vergeht als diese Gesellschaft von einzelnen Menschen. Aber die Menschheit des Weltall selbst bleibt unwandelbar in jedem Momente dieselbe, in sich entfaltend unendlich viele Theilmenschheiten, von welchen in jedem Zeitmomente unendlich viele auf einer jeden der Lebenentwickelungstufen stehen; und auch jedes endliche Vernunftwesen, welches soeben als Mitglied irgend einer Theilmenschheit lebt, sowie wir hier auf Erden, jedes einzelne Vernunftindividuum überlebt diese und jede Theilmenschheit, als diese Gesellschaft auf diesem Himmelkörper; nur innerhalb der Einen Menschheit des Weltall bleibt auch das Verhältniss des Lebens eines jeden Einzelmenschen desselben in der unendlichen Gegenwart der Einen Zeit.*)

Wenn die Philosophie der Geschichte Krause's, in welcher die Unsterblichkeitsidee eine so hohe, durchgreifende Stelle einnimmt, auch nur ein philosophisches Gedicht oder eine philosophische Ahnung wäre, so würde es unseres Wissens wenigstens das hervorragendste sein, welches je gedichtet worden ist.**) Ob

*) Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, S. 393—398.

**) Hier kann noch hingewiesen werden auf die hochinteressante Broschüre, die erst ganz kürzlich erschienen ist: Karl Christian Friedrich Krause. Ein Lebensbild nach Briefen dargestellt von A. Proksch, Leipzig, Grunow, 1880.

sie mehr als diess, ob sie in ihren Hauptfragen wissenschaftlich haltbar und wahr ist, soll hier der Prüfung der berufensten Forscher unterstellt bleiben. Referent schliesst diese aus den Quellen geschöpfte Darlegung mit einer charakteristischen Stelle aus den reichhaltigen Nachträgen zur Lebenlehre und Geschichtphilosophie Krause's und einem Zusatz zu derselben. Die Stelle lautet: „Gott lebt, Gott sorgt immer: nicht Gefängnisse, Folterbänke, Scheiterhaufen, nicht die Gewalt des Eisens, nicht Scharfrichter und Kanonen tragen im Leben der Menschheit den Sieg davon, sondern die ewige, stille, übermächtige Wahrheit Gottes (Gottes Vernunft), der gottergebene, selbstverzichtende, fromme, reingute Sinn, der in Gottinnigkeit wurzelnde reingute Wille. Der Sieg der Wahrheit ähnelt dem Sieg der aufgehenden Sonne über die Nacht, durch Dämmerung und Morgenroth hindurch, der Wärme über Eis und Kälte, der Ausbreitung einer sich allmählig hebenden Wasserfluth, dem Wachsthum des mächtigen Baumes im Felsen, dessen Wurzeln Felsen sprengen."*)

Nicht bloss Gefängnisse, Folterbänke, Scheiterhaufen etc. tragen im Leben der Menschheit nicht den Sieg davon, sondern auch nicht unkundige, irregeleitete, leichtfertige, eigenliebige Feuilleton-Artikel, Broschüren, witzigseinwollende, spottende Ausfälle gegen vielfältig z. Th. von hervorragenden Forschern nach sorgfältigster Prüfung gewonnene, evident gewordene Thatsachen der Erfahrung im Gebiete des Spiritualismus, des Hereinragens der jenseitigen Geisterwelt in die irdische. Schon Krause war gegen die Möglichkeit solcher Erscheinungen so wenig principiell eingenommen, dass seine Lehre von dem dereinst erreichbaren Vereinleben der Erdmenschheit mit Theilmenschheiten auf anderen Weltkörpern jene Möglichkeit unbedingt voraussetzt. Bereits jetzt ist erkennbar, dass die Anfeindungen des Spiritualismus im Wesentlichen das gleiche Schicksal haben werden, welches die Gegner des Copernikus, des Galilei, des Kepler und Harvey, des Chladny und anderer Entdecker und Erfinder der Neuzeit betroffen hat. Wenn auch nicht alle angeblichen Thatsachen dieses Gebietes die strenge Prüfung aushalten, so ist doch die Anzahl der evident festgestellten so gross, dass jeder Versuch ihrer Leugnung oder auch nur ihrer allgemeinen Bezweiflung zu Schanden werden muss. Es kann sich nur noch um scharfe und strenge Unterscheidung ungesicherter Angaben über Erscheinungen von den evident gesicherten, um Erweiterung der bezüglichen Erfahrungen und dann

*) Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, S. 437.

um die richtige Theorie derselben handeln, welche aus umsichtiger Prüfung der verschiedenen Erklärungsversuche hervorgehen kann und, soweit nicht schon erlangt, so gewiss hervorgehen wird, als in andern Gebieten der Forschung richtige Ergebnisse gefunden worden sind.

11.

Arthur Schopenhauer.

1788—1860.

Aus einem sehr gedrängten Umriss der Metaphysik Schopenhauer's kann am Besten die Einsicht in die Stellung gewonnen werden, welche er sich zur Unsterblichkeitsfrage gegeben hat. Zu diesem Zwecke genügt es, die Grundgedanken des ersten Bandes seines Hauptwerkes: „Die Welt als Wille und Vorstellung" vorzuführen, welcher seine gesammte Philosophie in nuce enthält. Der zweite Band des Hauptwerkes bringt nichts wesentlich Neues, sondern nur Erläuterungen des Inhaltes des ersten, sowie die übrigen Schriften im Grunde auch nur Erläuterungen des Hauptwerks, oder, wenn man will, Erweiterungen und Ausführungen der Grundlehren darbieten. Eine erschöpfend ausgeführte Darstellung und Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie fehlt bei allem Reichthum der Schopenhauerischen Literatur*) bis heute. Unter den kürzeren oder etwas ausgedehnteren Darstellungen der philosophischen Lehren Schopenhauer's in den Werken über Geschichte der Philosophie sind hervorzuheben: 1) Eduard Erdmann's kurze, aber objektive Darstellung im 2. Bande seines „Grundrisses der Geschichte der Philosophie" (2. Aufl. 1870) S. 525 bis 532, worin die Kritik sehr zurücktritt. Eine etwas ausgeführtere Darstellung hatte E. Erdmann im letzten Bande (3. Bandes 2. Abth.) seines Versuchs einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuen Philosophie (S. 381—412) gegeben, auch in der Fichte'schen philosophischen Zeitschrift sich über Schopenhauer verbreitet. 2) Fortlage brachte in seinem Werke: „Genetische Geschichte der Philosophie, seit Kant" (1852) eine concise objektive Darlegung, ohne alle Kritik. Er will den inneren Zusammenhang der Lehre hervortreten lassen und das Geistreiche gewisser Partieen zur Anschauung bringen. 3) Nicht minder objektiv schildert E. Zeller in seiner „Geschichte der

*) Die Schopenhauer-Literatur. Versuch einer chronologischen Uebersicht derselben von Ferdinand Laban (1880).

deutschen Philosophie, seit Leibniz" (1873) S. 872—894 Schopenhauer's Lehre, begleitet aber die Schilderung mit eingewobener scharfer und zutreffender Kritik, welche durch die Einwendungen Frauenstädt's in seiner Einleitung zum 1. Bande der sämmtlichen Werke Schopenhauer's nicht widerlegt erscheint.*) 4) Friedrich Harms zeigt sich in seinem Werke: „Die Philosophie seit Kant" (1876) S. 562—595 in Darstellung und Kritik eingehender und ausführlicher. Die Anordnung des Stoffes gliedert er zweckmässig in die Sonderüberschriften: „Leben und Schriften, der Idealismus, der Realismus, der Pessimismus, die Seligkeit der künstlerischen Anschauung." Anfang und Ende dieser Darstellung sind besonders bemerkenswerth, während scharfsinnige Kritik auch in der Mitte derselben nicht fehlt. 5) Ueberweg's Darstellung und Kritik in seinem „Grundriss der Geschichte der Philosophie" (III. Theil, 5. Auflage von Max Heinze, S. 308—333 ist sehr beachtenswerth, besonders wegen der zahlreichen, scharfsinnig kritischen Bemerkungen.

Wir geben Schopenhauer's Metaphysik in Folgendem, um gegen jeden Verdacht ungenauer Auffassung geschützt zu sein, mit seinen eigenen Worten: —

„Die Welt ist meine Vorstellung. Dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch sie in das reflektirte abstrakte Bewusstsein bringen kann; und thut er dies wirklich, so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiss, dass er keine Sonne kennt und keine Erde, sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; dass die Welt, welche ihn umgibt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein anderes, das Vorstellende, welches er selber ist. Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, dass Alles, was für die Erkenntniss da ist, also diese ganze Welt nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit Einem Worte, Vorstellung. Natürlich gilt dieses, wie von der Gegenwart, so auch von jeder Vergangenheit und jeder Zukunft, vom Entferntesten wie vom Nahen: denn es gilt von Zeit und Raum selbst, in welchem allein sich dieses Alles unterscheidet.

*) Die sämmtlichen Werke Schopenhauer's (5 Bände) erschienen in 1. Auflage 1873—1874, in 2. Auflage 1877. Vergl. Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie von J. Frauenstädt S. 161—162.

Alles was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subjekt behaftet und ist nur für das Subjekt da. Die Welt ist Vorstellung. — Dass jedoch diese Betrachtung, ihrer Wahrheit unbeschadet, eine einseitige, folglich durch irgend eine willkürliche Abstraktion hervorgerufen worden ist, kündigt Jedem das innere Widerstreben an, mit welchem er die Welt als eine blosse Vorstellung annimmt, welcher Annahme er sich andererseits doch nimmermehr entziehen kann. Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, ist das Subjekt. Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt ist, was nur immer da ist. Als dieses Subjekt findet Jeder sich selbst, jedoch nur insoferne als er erkennt, nicht sofern er Objekt der Erkenntniss ist. Die Welt als Vorstellung hat zwei wesentliche, untrennbare Hälften. Die eine ist das Objekt, dessen Form ist Raum und Zeit, durch diese die Vielheit; die andere Hälfte aber, das Subjekt, liegt nicht in Raum und Zeit, denn sie ist ganz und ungetheilt in jedem vorstellenden Wesen; daher ein einziges von diesen, ebenso vollständig als die vorhandenen Millionen, mit dem Objekte die Welt als Vorstellung ergänzt; verschwände aber auch jenes einzige, so wäre die Welt als Vorstellung nicht mehr. Der Begriff Wille aber ist der einzige unter allen möglichen, welcher seinen Ursprung nicht in der Erscheinung, nicht in blosser anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbaren Bewusstsein eines jeden hervorgeht, in welchem daher sein eigenes Individuum, seinem Wesen nach, unmittelbar, ohne alle Form, selbst ohne die von Subjekt und Objekt, erkannt und zugleich selbst ist, da hier das Erkennende und das Erkannte zusammenfallen. Der Leib ist die Bedingung der Erkenntniss meines Willens. Ohne meinen Leib kann ich ihn nicht vorstellen. Sofern ich meinen Willen als Objekt erkenne, erkenne ich ihn als Leib. Die Identität des Willens und des Leibes kann ihrer Natur nach niemals bewiesen, d. h. als unmittelbare Erkenntniss aus einer andern unmittelbaren abgeleitet werden, eben weil sie selbst die unmittelbarste ist. Sie ist eine Erkenntniss ganz eigner Art und verdient eben wegen ihrer Unmittelbarkeit κατ᾽ ἐξοχήν philosophische Wahrheit genannt zu werden. Wer einmal das Wesen seines Leibes als Wille erkannt hat, der wird nicht allein in denjenigen Erscheinungen, welche seiner eigenen ganz ähnlich sind, in Menschen und Thieren als ihr innerstes Wesen einen nämlichen Willen anerkennen, sondern

die fortgesetzte Reflexion wird ihn auch dahin leiten, auch die Kraft in der Pflanze, im Krystall, in Magneten, in den Wahlverwandtschaften der Stoffe, ja, zuletzt sogar in der Schwere, ihrem innern Wesen nach als das Selbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar so intim Bekannte, was da, wo es am deutlichsten hervortritt, Wille heisst. Diese Anwendung der Reflexion ist es allein, welche uns nicht mehr bei der Erscheinung stehen bleiben lässt, sondern hinüberführt zum Ding an sich. Erscheinung heisst Vorstellung und weiter nichts; alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt ist Erscheinung. Ding an sich aber allein ist der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektivität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen, und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft; er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen; welcher beiden grosse Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft.

„Der Wille tritt in seiner Erscheinung und den Stufen derselben in wesentliche Entzweiung mit sich selbst. Daher sehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Siegs. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muss die beharrende Materie die Form wechseln, indem, am Leitfaden der Causalität, mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreissen, da jede ihre Ideen offenbaren will. Durch die gesammte Natur lässt sich dieser Streit verfolgen, ja, sie besteht eben wieder nur durch ihn. Dieser Streit ist selbst nur die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst. Aller Wille ist hungrig und muss an sich selbst zehren, weil ausser ihm nichts da ist. Der Charakter jedes einzelnen Menschen kann als eine besondere Idee angesehen werden, entsprechend dem eigenthümlichen Objektivationsakt des Willens. Dieser Akt selbst wäre dann sein intelligenter Charakter, sein empirischer aber die Erscheinung desselben. Der empirische Charakter ist ganz und gar durch den intelligiblen, der grundloser, d. h. als Ding an sich dem Satz vom Grunde nicht unterworfener Wille ist, bestimmt. Der empirische Charakter muss in seinem Lebenslauf das Abbild des intelligiblen liefern, und kann nicht anders ausfallen, als das Wesen dieses es erfordert. Zum Wesen des Willens gehört Abwesenheit des Zieles, aller Grenzen, weil es ein endloses

Streben ist. Jedes erreichte Ziel ist wieder Anfang einer neuen Laufbahn und so ins Unendliche. Der Wille weiss, wo ihn die Erkenntniss beleuchtet, stets was er jetzt, was er hier will, nie aber, was er überhaupt will. Jeder einzelne Akt hat seinen Zweck, das gesammte Wollen keinen.

„Der in allen Ideen sich objektivirende Eine Wille, indem er zur höchst möglichen Okjektivation strebt, gibt die niedern Stufen seiner Erscheinung nach einem Conflikt derselben auf, um auf einer höhern desto mächtiger zu erscheinen. Kein Sieg ohne Kampf; indem die höhere Idee oder Willensobjektivation nur durch Ueberwältigung der niedern hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser, welche, wenn gleich zur Dienstbarkeit gebracht, doch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Aeusserung ihres Wesens zu gelangen.

„Die Erkenntniss geht ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höheren Stufen seiner Objektivation als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes. Mit diesem Hilfsmittel, μηχανή, steht nun mit einem Schlage die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Causalität. Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloss Wille, ist sie nun zugleich Vorstellung, Objekt des erkennenden Subjekts. Obgleich im Menschen, als (Platonische) Idee, der Wille seine deutlichste und vollkommenste Objektivation findet, so konnte dennoch diese allein sein Wesen nicht ausdrücken. Die Idee des Menschen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erscheinen, nicht allein und abgerissen sich darstellen, sondern musste begleitet sein von der Stufenfolge abwärts durch alle Gestaltungen der Thiere, durch das Pflanzenreich bis zum Unorganischen. Sie werden von der Idee des Menschen so vorausgesetzt, wie die Blüthen des Baumes Blätter, Aeste, Stamm und Wurzel voraussetzen: sie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Mensch ist. Jeder Mensch findet sich selbst als diesen Willen, in welchem das innere Wesen der Welt besteht, sowie er sich auch als das erkennende Subjekt findet, dessen Vorstellung die ganze Welt ist, welche insofern nur in Bezug auf sein Bewusstsein, als ihren nothwendigen Träger, ein Dasein hat. Jeder ist also in diesem doppelten Betracht die ganze Welt selbst, der Mikroskosmus; findet beide Seiten derselben ganz und vollständig in sich selbst. Und was er so als sein eigenes Wesen erkennt, dasselbe erschöpft auch das Wesen der ganzen Welt, des Makro-

kosmos; auch sie also ist, wie er selbst, durch und durch Wille, und durch und durch Vorstellung, und nichts bleibt übrig.

„Von der einen Seite ist also die Welt blosse Vorstellung, Objekt für ein Subjekt, von der andern ist sie Wille als dasjenige, was die Welt noch ausser der Vorstellung ist. Die Welt als Vorstellung ist also die Objektivität des Willens, d. h. der Objekt oder Vorstellung gewordene Wille. Diese Objektivation des Willens hat viele, aber bestimmte Stufen, auf welchen, mit gradweise steigender Deutlichkeit und Vollendung, das Wesen des Willens in die Vorstellung trat, d. h. sich als Objekt darstellte. In diesen Stufen sind die ewigen (Platonischen) Ideen wiederzuerkennen, sofern nämlich jene Stufen eben die bestimmte Species oder die ursprünglichen nicht wechselnden Formen und Eigenschaften aller natürlichen, sowohl unorganischen als organischen Körper, wie auch die nach Naturgesetzen sich offenbarenden allgemeinen Kräfte sind. Diese Ideen insgesammt stellen sich in unzähligen Individuen und Einzelheiten dar, als deren Vorbild sie sich zu diesen ihren Nachbildern verhalten. Die Vielheit solcher Individuen ist durch Zeit und Raum, das Entstehen und Vergehen derselben durch Causalität allein vorstellbar, in welchen Formen allein wir nur die verschiedenen Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkennen, der das letzte Princip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorstellung, wie sie in die Erkenntniss des Individuums als solchen fällt, ist. Die Idee hingegen geht in jenes Princip nicht ein; daher ihr weder Vielheit noch Einheit zukommt. Während die Individuen, in denen sie sich darstellt, unzählige sind und unaufhaltsam werden und vergehen, bleibt sie unverändert als die eine und selbe stehen, und der Satz vom Grunde hat für sie keine Bedeutung. Da dieser nun aber die Form ist, unter der alle Erkenntniss des Subjekts steht, sofern dieses als Individuum erkennt, so werden die Ideen auch ganz ausserhalb der Erkenntnisssphäre desselben als solchen liegen. Wenn daher die Ideen Objekt der Erkenntniss werden sollen, so wird dies nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt geschehen können.

„Der mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Uebergang von der gemeinen Erkenntniss einzelner Dinge, die nur auf die Relationen der Objekte geht, zur Erkenntniss der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntniss sich von dem Dienste des Willens losreisst, eben dadurch das Subjekt aufhört, ein bloss individuelles zu sein und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntniss ist, welches nicht mehr dem Satze vom Grunde gemäss,

den Relationen nachgeht, sondern in fester Contemplation des dargebotenen Objekts, ausser seinem Zusammenhange mit irgend andern ruht und aufgeht.

„Wer den Willen von der Idee und diese von ihrer Erscheinung zu unterscheiden weiss, dem werden die Weltbegebenheiten nur noch, insofern sie die Buchstaben sind, aus denen die Idee des Menschen sich lesen lässt, Bedeutung haben, nicht aber an und für sich. Er wird nicht mit den Leuten glauben, dass die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutsames hervorbringe, dass durch sie oder in ihr etwas schlechthin Reales zum Dasein gelange, oder gar sie selbst als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwicklung habe und etwa zum letzten Ziele die höchste Vollkommenheit des letzten, 30 Jahre lebenden Geschlechtes. Die Quelle, aus der die Individuen und ihre Kräfte fliessen, ist unerschöpflich und unendlich wie Zeit und Raum: denn jene sind eben wie diese Formen aller Erscheinung, doch auch nur Erscheinung, Sichtbarkeit des Willens. Jene unendliche Quelle kann kein endliches Maass erschöpfen: daher steht jeder im Keime erstickten Begebenheit oder jedem Werk zur Wiederkehr noch immer die unverminderte Unendlichkeit offen. In dieser Welt ist so wenig wahrer Verlust als wahrer Gewinn möglich. Der Wille allein ist: er, das Ding an sich, er, die Quelle aller Erscheinungen. Seine Selbsterkenntniss und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich.

„Daher gibt es keine praktische Philosophie in dem Sinn, dass sie eine Anleitung zum Handeln wäre, zum Umschaffen des Charakters. Alle Philosophie ist theoretisch, indem es wesentlich ist, sich stets rein betrachtend zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Die Tugend wird so wenig gelehrt wie der Genius. Moralsysteme erwecken nicht Tugendhafte, Edle und Heilige. Die Ethik hat, da sie durchaus nur Theorie ist, keine Pflichtenlehre aufzustellen, keine Vorschriften zu geben. Es gibt kein unbedingtes Sollen. Man kann den Willen nicht frei nennen, und doch ihm Gesetze vorschreiben, nach denen er wollen soll. Das ist ein Widerspruch und nicht besser als ein hölzernes Eisen.

„Der Wille ist nicht nur frei, sondern sogar allmächtig, aus ihm ist nicht nur sein Handeln, sondern auch seine Welt; und wie er ist, so erscheint sein Handeln, so erscheint seine Welt. Seine Selbsterkenntniss sind beide und sonst nichts: er bestimmt sich eben und damit beide: denn ausser ihm ist nichts, und sie sind er selbst: nur so ist er wahrhaft autonomisch. Das Wesen der Welt kann nicht historisch erfasst werden, welches versucht wird, wenn man ein

Werden, Gewordensein oder Werdenwerden statuirt. Alles historische Philosophiren wird widerlegt durch die Bemerkung, dass eine ganze Ewigkeit, d. h. eine unendliche Zeit bis zum jetzigen Augenblick bereits abgelaufen ist, wesshalb Alles, was da werden kann und soll, schon geworden sein muss. Die echte philosophische Betrachtungsweise der Welt ist die, welche überall nur nach dem Was der Welt frägt, welche also das immergleiche Wesen der Welt, die Ideen derselben, zum Gegenstande hat.

„Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnisslos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntniss von seinem Wollen. Die erscheinende Welt ist daher ein Spiegel, seine Objektivität, und da, was der Wille ist, immer das Leben ist, so ist es einerlei zu sagen: der Wille oder der Wille zum Leben. Wenn Wille da ist, wird auch gewiss Leben, Welt da sein. Dem Willen zum Leben ist also das Leben gewiss, und so lange wir vom Lebenswillen erfüllt sind, dürfen wir für unser Daseiu nicht besorgt sein. Die Individuen entstehen und vergehen, die Gattungen sind unvergänglich. Die Form der Erscheinung des Willens ist eigentlich nur die Gegenwart. Die Gegenwart allein ist das, was immer da ist und unverrückbar fest steht. Was immer fort wird und vergeht, gehört der Erscheinung als solcher an. Die Zeit ist einem endlos drehenden Kreise zu vergleichen. Dem Willen als Ding an sich betrachtet, wie auch dem reinen Subjekt des Erkennens, dem ewigen Weltauge, kommt so wenig ein Beharren als ein Vergehen zu, da sie ausser der Zeit liegen. Jeder ist zwar nur als Erscheinung vergänglich, hingegen als Ding an sich zeitlos, also auch endlos: als Erscheinung von den übrigen Dingen der Welt verschieden, als Ding an sich der Wille, der Allem erscheint.

„Dass der Wille als solcher frei ist, folgt schon daraus, dass er das Ding an sich, der Gehalt aller Erscheinung ist. Die Erscheinung dagegen ist durchweg dem Satz vom Grunde unterworfen und desshalb durchweg nothwendig bestimmt. Der Begriff der Freiheit ist ein negativer, indem sein Inhalt bloss die Verneinung der Nothwendigkeit, d. h. des Satzes vom Grunde ist. Jedes Ding ist also als Erscheinung, als Objekt, durchweg nothwendig, dasselbe ist an sich Wille, und dieser ist völlig frei für alle Ewigkeit. Der Mensch ist, wie jeder andere Theil der Natur, Objektivität des Willens, daher gilt Alles Gesagte auch von ihm. Die Freiheit des Willens als Dinges an sich geht nicht unmittelbar auf seine Erscheinung über. Die Person ist unfrei, obwohl

sie die Erscheinung eines freien Willens ist. Da aber dennoch jenes freie Wollen es ist, was in der Person und ihrem ganzen Wandel sichtbar wird, so ist auch jede einzelne That derselben dem freien Willen zuzuschreiben, und kündigt sich dem Bewusstsein unmittelbar als solche an. Das deutliche Entfalten der gegenwärtigen Motive ist übrigens Alles, was der Intellekt bei der Wahl thun kann. Die eigentliche Entscheidung wartet er so passiv und mit derselben gespannten Neugier ab, wie die eines fremden Willens. Ihm müssen daher, von seinem Standpunkt aus, beide Entscheidungen als gleich möglich erscheinen. Dies ist nun eben der Schein der empirischen Freiheit des Willens. Den Willen selbst vermag der Intellekt nicht zu bestimmen, da dieser ihm ganz unzugänglich, ja sogar unerforschlich ist.

„Der Wille ist das Erste und Ursprüngliche, die Erkenntniss bloss hinzugekommen, zur Erscheinung des Willens als ein Werkzeug desselben gehörig. Jeder Mensch ist demnach das, was er ist, durch seinen Willen, und sein Charakter ist ursprünglich. Durch die hinzugekommene Erkenntniss erfährt er, im Laufe der Erfahrung, was er ist, d. h. er lernt seinen Charakter kennen. Er erkennt sich also in Folge und in Gemässheit der Beschaffenheit seines Willens; statt dass er, nach der alten Ansicht, will in Folge und Gemässheit seines Erkennens. Es gibt für ihn keinen wirksameren Trost als die volle Gewissheit der unabänderlichen Nothwendigkeit, also den Fatalismus.

„Die Hemmung des Willens durch ein Hinderniss, welches sich zwischen ihn und sein einstweiliges Ziel stellt, nennen wir Leiden, hingegen sein Erreichen des Zieles Befriedigung, Wohlsein, Glück. Wir können diese Benennungen auch auf jene, dem Grade nach schwächern, dem Wesen nach identischen Erscheinungen der erkenntnisslosen Welt übertragen. Diese sehen wir alsdann im steten Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück. Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustand, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung ist aber dauernd, vielmehr nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; so lange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maass und Ziel des Leidens. Was wir aber nur mit geschärfter Aufmerksamkeit in der erkenntnisslosen Natur entdecken, tritt uns deutlich entgegen in der erkennenden, im Leben der Thierheit. In der Pflanze ist noch keine Sensibilität, also kein Schmerz; ein gewiss sehr geringer Grad von Leiden wohnt den untersten Thieren, den In-

fusorien und Radiarien ein: sogar in den Insekten ist die Fähigkeit zu empfinden und zu leiden noch beschränkt; erst mit dem vollkommeneren Nervensystem der Wirbelthiere tritt sie in hohem Grade ein und in immer höherem, je mehr die Intelligenz sich entwickelt. In gleichem Maasse also, wie die Erkenntniss zur Deutlichkeit gelangt, das Bewusstsein sich steigert, wächst auch die Qual, welche folglich ihren höchsten Grad im Menschen erreicht und dort wieder um so mehr, je deutlicher erkennend, je intelligenter der Mensch ist; der, in welchem der Genius lebt, leidet am meisten. Allem Leben ist also das Leiden wesentlich.

„Wollen und Streben ist des Menschen ganzes Wesen, einem unlöschbaren Durste zu vergleichen. Die Basis aber alles Wollens ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz. Fehlt es ihm dagegen an Objekten des Wollens, so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile. Sein Leben schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her zwischen dem Schmerze und der Langeweile. Der Mensch als die vollkommenste Objektivation jenes Willens ist demgemäss auch das Bedürftigste aller Wesen, ein Concrement von tausend Bedürfnissen. Zwischen Wollen und Erreichen fliesst nun durchaus jedes Menschenleben fort. Der Wunsch ist, seiner Natur nach, Schmerz; die Erreichung gebiert schnell Sättigung: das Ziel war nur scheinbar: der Besitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Gestalt stellt sich der Wunsch, das Bedürfniss wieder ein: wo nicht, so folgt Oede, Leere, Langeweile. Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leiden zu verbannen, leisten nichts weiter, als dass es seine Gestalt verändert. Alle Befriedigung oder alles Glück ist eigentlich und wesentlich immer negativ und durchaus nicht positiv, weil sie (es) immer nur Befriedigung eines Wunsches ist. Denn Wunsch, d. h. Mangel, ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuss auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr sein, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Noth.

„Es ist unglaublich, wie nichts sagend und bedeutungslos, von innen empfunden, das Leben der allermeisten Menschen dahinfliesst. Es ist ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumerisches Tummeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken. Jedes Individuum, jedes Menschengesicht und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des beharrlichen Willens zum Leben, ist nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er spielend

hinzeichnet auf ein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen diese verschwindend kleine Weile bestehen lässt, dann auslischt, neuen Platz zu machen. Dennoch muss jedes dieser flüchtigen Gebilde, dieser schaalen Einfälle, vom ganzen Willen zum Leben, in aller seiner Heftigkeit, mit vielen und tiefen Schmerzen und zuletzt mit einem lange gefürchteten, endlich eintretenden bitteren Tode bezahlt werden.

„Das Leben jedes Einzelnen ist, wenn man es im Ganzen und Allgemeinen übersieht und nur die bedeutsamsten Züge heraushebt, eigentlich immer ein Trauerspiel; aber im Einzelnen durchgegangen', hat es den Charakter eines Lustspiels. Jede Lebensgeschichte ist eine Leidensgeschichte, und vielleicht würde Niemand am Ende seines Lebens, wenn er besonnen und zugleich aufrichtig ist, wünschen, es nochmals durchzumachen, sondern, eher als das, gänzliches Nichtsein erwählen. Der wesentliche Inhalt des weltberühmten Monologs im Hamlet ist, wenn zusammengefasst, dieser: Unser Zustand ist ein so elender, dass gänzliches Nichtsein ihm vorzuziehen wäre. Wenn nun der Selbstmord uns dieses wirklich darböte, so dass eine Alternative: Sein oder Nichtsein im vollen Sinne des Wortes vorläge, dann wäre er unbedingt zu erwählen als die höchst wünschenswerthe Vollendung. Allein in uns ist etwas, das uns sagt, dem sei nicht so; es sei damit nicht aus, der Tod sei keine absolute Vernichtung.

Wenn man Jedem die entsetzlichen Qualen und Schmerzen, denen das Leben beständig offen steht, vor die Augen bringen wollte, so würde ihn Grausen ergreifen, und wenn man den verstocktesten Optimisten durch die Krankheitshospitäler, Lazarethe und chirurgischen Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenstätten, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dann alle die finsteren Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluss ihn in den Hungerthurm Ugolino's blicken lassen wollte; so würde sicherlich zuletzt auch er einsehen, welcher Art dieses meilleur des mondes possibles ist. Daher ist der Optimismus nicht bloss eine absurde, sondern eine wahrhaft ruchlose Denkungsart, ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. Die Bejahung des Willens ist das von keiner Erkenntniss gestörte beständige Wollen selbst. Da schon der Leib des Menschen die Objektivität des Willens ist, so kann man statt Bejahung des Willens auch Bejahung des Leibes sagen. Das Grundthema aller mannigfaltigen Willensakte ist die Befriedigung der Bedürfnisse, welche sich zurückführen lassen auf die Erhaltung des Individuums

und die Fortpflanzung des Geschlechtes. Der Geschlechtstrieb ist die entschiedene, stärkste Bejahung des Lebens. Die Genitalien sind der eigentliche Brennpunkt des Willens, und folglich der entgegengesetzte Pol des Gehirns, des Repräsentanten der Erkenntniss, d. i. der andern Seite der Welt, der Welt als Vorstellung. Der Wille führt das grosse Trauer- und Lustspiel auf eigne Kosten auf und ist sein eigener Zuschauer. Die Welt ist gerade eine solche, weil der Wille, dessen Erscheinung sie ist, ein solcher ist, weil er so will. Für die Leiden ist die Rechtfertigung die, dass der Wille auch durch diese Erscheinung sich selbst bejaht; und diese Bejahung ist gerechtfertigt und ausgeglichen dadurch, dass er die Leiden trägt. Dies eröffnet uns einen Blick auf die ewige Gerechtigkeit im Ganzen, und darum ist also über die Leiden von keiner Seite weiter Klage zu erheben.

„Zeit und Raum — das principium individuationis — sind die wesentlichen Formen der natürlichen, d. h. dem Willen entsprossenen Erkenntniss. Daher wird überall der Wille sich in der Vielheit von Individuen erscheinen. Aber diese Vielheit trifft nicht ihn, den Willen als Ding an sich, sondern nur seine Erscheinungen: er ist in jeder von diesen ganz und ungetheilt vorhanden, und erblickt um sich herum das zahllos wiederholte Bild seines eigenen Wesens. Dieses selbst aber, also das wirklich Reale, findet er unmittelbar nur in seinem Innern. Daher will Jeder Alles für sich, will Alles besitzen, wenigstens beherrschen, und was sich ihm widersetzt, möchte er vernichten. Hierzu kommt bei den erkennenden Wesen, dass das Individuum Träger des erkennenden Subjekts und dieser Träger der Welt ist, d. h. dass die ganze Natur ausser ihm, also auch alle übrigen Individuen, nur in seiner Vorstellung existiren, er sich ihrer stets nur als seiner Vorstellung, also bloss mittelbar und als eines von seinem eigenen Wesen und Dasein Abhängigen bewusst ist; da mit seinem Bewusstsein ihm nothwendig auch die Welt untergeht, d. h. ihr Sein und Nichtsein gleichbedeutend und ununterscheidbar wird. Jedes erkennende Individuum ist also in Wahrheit und findet sich als den ganzen Willen zum Leben, oder das Ansich der Welt selbst, und auch als die ergänzende Bedingung der Welt als Vorstellung, folglich als einen Mikrokosmos, der dem Makrokosmos gleich zu schätzen ist. Die immer und überall wahrhafte Natur selbst gibt ihm, schon ursprünglich und unabhängig von aller Reflexion, diese Erkenntniss einfach und unmittelbar gewiss. Aus den angegebenen beiden nothwendigen Bestimmungen nun erklärt es sich, dass jedes in der grenzenlosen Welt gänzlich verschwindende und

zu Nichts verkleinerte Individuum dennoch sich zum Mittelpunkt der Welt macht, seine eigene Existenz und Wohlsein vor allem Andern berücksichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkt, alles Andere dieser aufzuopfern bereit ist, die Welt zu vernichten, um nur sein eigenes Selbst, diesen Tropfen im Meere, etwas länger zu erhalten.

„Diese Gesinnung ist der Egoismus, der jedem Dinge in der Natur wesentlich ist. Eben er aber ist es, wodurch der innere Widerstreit des Willens mit sich selbst zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Denn dieser Egoismus hat keinen Bestand und Werden in jenem Gegensatze des Mikrokosmos und Makrokosmos, oder darin, dass die Objektivation des Willens das principium individuationis zur Form hat und dadurch der Wille in unzähligen Individuen sich auf gleiche Weise erscheint und zwar in jedem derselben nach beiden Seiten (nach Wille und Vorstellung) ganz und vollständig. Während also jedes sich selber als der ganze Wille und das ganze Vorstellende unmittelbar gegeben ist, sind die übrigen ihm zunächst nur als seine Vorstellungen gegeben; daher geht ihm sein eigenes Wesen und dessen Erhaltung allen andern zusammen vor. Auf seinen eigenen Tod blickt jeder als auf das Ende der Welt, während er den seiner Bekannten als eine ziemlich gleichgültige Sache vernimmt, wenn er nicht etwa persönlich dabei betheiligt ist. In dem auf den höchsten Grad gesteigerten Bewusstsein, dem menschlichen, muss, wie die Erkenntniss, der Schmerz, die Freude, so auch der Egoismus den höchsten Grad erreicht haben, und der durch ihn bedingte Widerstreit der Individuen auf das Entsetzlichste hervortreten. Dieses sehen wir denn auch überall vor Augen, im Kleinen wie im Grossen, sehen es bald von der schrecklichsten Seite, im Leben grosser Tyrannen und Bösewichter und in weltverheerenden Kriegen, bald von der lächerlichen Seite, wo es das Thema des Lustspiels ist und ganz besonders im Eigendünkel und in der Eitelkeit hervortritt: wir sehen es in der Weltgeschichte und in der eigenen Erfahrung. Aber am deutlichsten tritt es hervor, sobald irgend ein Haufen Menschen von allem Gesetz und Ordnung entbunden ist: da zeigt sich sogleich auf's Deutlichste das bellum omnium contra omnes. Es zeigt sich nicht nur, wie meist ein Jeder dem Andern zu entreissen sucht, was er selbst haben will; sondern sogar oft wie Einer, um sein Wohlsein durch einen unbedeutenden Zuwachs zu vermehren, das ganze Glück oder Leben des andern zerstört. Diess ist der höchste Ausdruck des Egoismus, dessen Erscheinungen, in dieser Hinsicht, nur noch übertroffen werden von denen der eigentlichen

Bosheit, die ganz uneigennützig den Schaden und Schmerz Anderer, ohne allen Vortheil sucht.

„Die Welt stellt sich der Erkenntniss, so wie sie, dem Willen zu seinem Dienste entsprossen, dem Individuo als solchem wird, nicht so dar, wie sie dem Forscher zuletzt sich enthüllt als die Objektivität des einigen nnd alleinigen Willens zum Leben, der er selbst ist; sondern den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Inder sagen, der Schleier der Maja: ihm zeigt sich statt des Dinges an sich nur die Erscheinung in Raum und Zeit. So dicht aber auch den Sinn des Bösen der Schleier der Maja umhüllt, so regt sich im Innersten seines Bewusstseins die geheime Ahnung, dass eine solche Ordnung der Dinge doch nur Erscheinung ist, an sich aber es sich ganz anders verhält, dass, so sehr auch Zeit und Raum ihn von anderen Individuen und deren unzählbaren Qualen, die sie leiden, ja durch ihn leiden, trennen und sie ihm als ganz fremd darstellen, dennoch an sich, und abgesehen von der Vorstellung und ihren Formen, der eine Wille zum Leben es ist, der in ihnen allen erscheint, der hier, sich selbst verkennend, gegen sich selbst seine Waffen wendet, und indem er in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlsein sucht, eben dadurch der anderen das grösste Leiden auferlegt; und dass er, der Böse, eben dieser Wille ist, er folglich nicht allein der Quäler, sondern eben er auch der Gequälte, von dessen Leiden ihn nur ein täuschender Traum, dessen Form Zeit und Raum ist, trennt und frei hält, der aber dahinschwindet und er, der Wahrheit nach, die Wollust mit der Qual bezahlen muss, und alles Leiden, das er nur als möglich erkennt, ihn als den Willen zum Leben wirklich trifft, indem nur für die Erkenntniss des Individuums Möglichkeit und Wirklichkeit, Nähe und Ferne der Zeit und des Raumes verschieden sind, nicht so an sich.

„Diese Wahrheit hat ihren reinsten Ausdruck eben in jener dunkel gefühlten, aber trostlosen Qual, die man Gewissensangst nennt. Diese Gewissensangst entspringt aber ausserdem noch aus einer zweiten unmittelbaren Erkenntniss, nämlich der der Stärke, mit welcher im bösen Individuo der Wille zum Leben sich bejaht, welche weit über seine individuelle Erscheinung hinausgeht, bis zur gänzlichen Verneinung desselben in fremden Individuen erscheinenden Willens. An der Gewalt, mit welcher der Böse das Leben bejaht, und die sich ihm darstellt, an dem Leiden, welches er über Andere verhängt, ermisst er die Ferne, in welcher von ihm das Aufgeben und Verneinen eben jenes Willens, die einzig mögliche Erlösung von der Welt und ihrer Qual liegt. Die

ächte Güte der Gesinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmuth gehen nicht von der abstrakten Erkenntniss aus, aber doch von der Erkenntniss: nämlich von einer unmittelbaren und intuitiven, die nicht wegzuraisonniren ist und nicht anzuraisonniren, von einer Erkenntniss, die eben, weil sie nicht abstrakt ist, sich auch nicht mittheilen lässt, sondern Jedem selbst aufgehen muss, die daher ihren eigentlichen adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, sondern ganz allein in Thaten, im Handeln, im Lebenslauf des Menschen.

„Die Zwischenstufe zwischen dem Bösen und der Güte ist die Gerechtigkeit. Derjenige ist gerecht, welcher jene bloss moralische Grenze zwischen Unrecht und Recht freiwillig anerkennt und sie gelten lässt, folglich nie in der Bejahung seines eigenen Willens bis zur Verneinung des in einem andern Individuo sich darstellenden geht. Er wird also nicht, um sein eigenes Wohlsein zu vermehren, Leiden über Andere verhängen, d. h. er wird kein Verbrechen begehen, wird die Rechte, wird das Eigenthum eines Jeden respektiren. Wir sehen nun, das einem solchen Gerechten schon nicht mehr, wie dem Bösen, das principium individuationis eine absolute Scheidewand ist, dass er nicht wie jener, nur seine eigene Willenserscheinung bejaht und alle andern verneint, dass ihm Andere nicht bloss Larven, deren Wesen von dem seinigen ganz verschieden ist; sondern durch seine Handlungsweise zeigt er an, dass er sein eigenes Wesen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an sich, auch in der fremden, ihm bloss als Vorstellung gegebenen Erscheinung, wiedererkennt, also sich selbst in jener wiederfindet, bis auf einen gewissen Grad, nämlich den des Nicht-Unrechtthuns, d. h. Nichtverletzens. In eben diesem Grade nun durchschaut er das principium individuationis, den Schleier der Maja: er setzt sofern das Wesen ausser sich dem seinen gleich: er verletzt es nicht.

„In dieser Gerechtigkeit liegt schon der Vorsatz, in der Bejahung des eigenen Willens nicht so weit zu gehen, dass sie die fremden Willenserscheinungen verneint, indem sie solche jenem zu dienen zwingt. Man wird daher ebensoviel Andern leisten wollen, als man von ihnen geniesst. Der höchste Grad der Gerechtigkeit der Gesinnung, welcher aber immer schon mit der eigentlichen Güte, deren Charakter nicht mehr bloss negativ ist, gepaart ist, geht so weit, dass man seine Rechte auf ererbtes Eigenthum in Zweifel zieht, den Leib nur durch eigene Kräfte erhalten will, jede fremde Dienstleistung, jeden Luxus als einen Vorwurf empfindet und zuletzt zur freiwilligen Armuth greift. Die frei-

willige Gerechtigkeit hat ihren innersten Ursprung in einem gewissen Grad der Durchschauung des principium individuationis, während in dieser der Ungerechte ganz und gar befangen bleibt. Diese Durchschauung kann nicht nur in dem hierzu erforderlichen, sondern auch in höherem Grade Statt haben, welcher zum positiven Wohlwollen und Wohlthun, zur Menschenliebe treibt: und diess kann geschehen, wie stark und energisch an sich selbst der in solchem Individuum erscheinende Wille sei. Immer kann die Erkenntniss ihm das Gleichgewicht halten, der Versuchung zum Unrecht widerstehen lehren und selbst jeden Grad von Güte, von Resignation hervorbringen. Also ist keineswegs der gute Mensch für eine ursprünglich schwächere Willenserscheinung als der Böse zu halten; sondern es ist die Erkenntniss, welche in ihm den blinden Willensdrang bemeistert.

„Aus der Durchschauung des principii individuationis geht im geringeren Grade die Gerechtigkeit, im höheren die eigentliche Güte der Gesinnung hervor, welche sich als reine, d. h. uneigennützige Liebe gegen Andere zeigt. Wo nun diese vollkommen wird, setzt sie das fremde Individuum und sein Schicksal dem eigenen völlig gleich. Ist das ganze Wohlsein oder Leben der Mehrzahl fremder Individuen in Gefahr, so kann die Rücksicht darauf sogar die Rücksicht auf das eigene Wohl überwiegen. In solchem Falle wird der zur höchsten Güte und zum vollendeten Edelmuthe gelangte Charakter sein Wohl und sein Leben gänzlich zum Opfer bringen für das Wohl vieler Anderen.

„Da aber dem Leben das Leiden wesentlich ist, da jeder Wunsch aus dem Bedürfniss, einem Mangel, einem Leiden hervorgeht, jede Befriedigung daher nur ein hinweggenommener Schmerz ist, kein gebrachtes positives Glück, wie das Ende eines Uebels, so ist Alles, was auch Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich ist, was sie bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntniss des fremden Leidens aus dem eigenen unmittelbar verständlich und ihm gleichgesetzt. Hieraus ergibt sich, dass die reine Liebe ihrer Natur nach Mitleid ist, welches sich in der aufrichtigen Theilnahme an dem Wohl und Wehe der Andern und in uneigennützigen Opfern zeigt. Ein Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, muss auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen. Ihm ist kein Leiden mehr fremd. Alle Qualen der Andern, die er sieht, von denen er Kunde erhält, ja, die er nur als möglich erkennt,

wirken auf seinen Geist wie seine eigenen. Es ist nicht mehr das wechselnde Wohl und Wehe seiner eigenen Person, was er im Auge hat, sondern alles liegt ihm gleich nahe. Er erkennt das Ganze, fasst das Wesen desselben auf und findet es in einem steten Vergehen, nichtigen Streben, inneren Widerstreit und beständigen Leiden begriffen, sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Thierheit, und eine hinschwindende Welt. Dieses Alles liegt ihm jetzt so nahe, wie dem Egoisten nur seine eigene Person. Wie sollte er nun, bei solcher Erkenntniss der Welt, eben dieses Leben durch stete Willensakte bejahen und eben dadurch sich ihm immer fester verknüpfen, es immer fester an sich drücken? Wenn also der, welcher noch im principio individuationis, im Egoismus, befangen ist, nur einzelne Dinge und ihr Verhältniss zu seiner Person erkennt und jene dann zu immer erneuerten Motiven seines Willens werden, so wird hingegen jene beschriebene Erscheinung des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum Quietiv alles und jeden Wollens. Der Wille wendet sich immer mehr vom Leben ab, ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenlosigkeit. Sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes, sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieses sich kund gibt, ist der Uebergang von der Tugend zur Askesis. Es genügt ihm nicht mehr, Andere sich selbst gleich zu lieben und für sie soviel zu thun wie für sich, sondern es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt. Er verleugnet daher eben dieses in ihm erscheinende und schon durch seinen Leib ausgedrückte Wesen, und sein Thun straft zuletzt seine Erscheinung Lügen, tritt in offenen Widerspruch mit derselben. Wesentlich nichts Anderes als Erscheinung des Willens, hört er auf, irgend etwas zu wollen, hütet sich, seinen Willen an irgend etwas zu hängen, sucht die grösste Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu befestigen. Sein Leib, gesund und stark, spricht durch Genitalien den Geschlechtstrieb aus, aber er verneint den Willen und straft den Leib Lügen: er will keine Geschlechtsbefriedigung unter keiner Bedingung. Freiwillige, vollkommene Freiheit ist der erste Schritt in der Askese oder der Verneinung des Willens zum Leben. Sie verneint dadurch die über das individuelle Leben hinausgehende Bejahung des Willens

und gibt damit die Anzeige, dass mit dem Leben dieses Leibes auch der Wille, dessen Erscheinung er ist, sich aufhebt.

„Die Natur, immer wahr und naiv, sagt uns, dass, wenn diese Maxime allgemein würde, das Menschengeschlecht ausstürbe, und mit der höchsten Willenserscheinung würde auch der schwächere Widerschein desselben, die Thierheit wegfallen. Mit der gänzlichen Aufhebung der Erkenntniss schwände dann auch von selbst die übrige Welt in Nichts; da ohne Subjekt kein Objekt. Die Askesis zeigt sich ferner dann in freiwilliger und absichtlicher Armuth, indem das Eigenthum nicht mehr hinweggegeben wird, um fremde Leiden zu mildern, sondern die Weggabe hier schon Zweck an sich ist, dienen soll als stete Mortifikation des Willens, damit nicht die Befriedigung der Wünsche, die Süsse des Lebens, den Willen wieder aufrege, gegen welchen die Selbsterkenntniss Abscheu gefasst hat.

„Der zu diesem Punkt Gelangte spürt als belebter Leib, als concrete Willenserscheinung, noch immer die Anlage zum Wollen jeder Art; aber er unterdrückt sie absichtlich, indem er sich zwingt, nichts zu thun von Allem, was er wohl möchte, selbst wenn es keinen andern Zweck hat, als eben den, zur Mortification des Willens zu dienen. Da er den in seiner Person erscheinenden Willen selbst verneint, wird er nicht widerstreben, wenn ein Anderer dasselbe thut, d. h. ihm Unrecht zufügt. Darum ist ihm jedes von aussen, durch Zufall oder fremde Bosheit auf ihn kommende Leiden willkommen, jeder Schaden, jede Schmach. jede Beleidigung; er empfängt sie freudig, als die Gelegenheit, sich selber die Gewissheit zu geben, dass er den Willen nicht mehr bejaht, sondern freudig die Partei jedes Feindes der Willenserscheinung, die seine eigene Person ist, ergreift. Er erträgt daher solche Schmach und Leiden mit unerschöpflicher Geduld und Sanftmuth, vergilt das Böse ohne Ostentation mit Gutem und lässt das Feuer des Zornes so wenig als das der Begierde je in sich wieder erwachen. Wie den Willen selbst, so mortificirt er die Sichtbarkeit, die Objektivität desselben, den Leib: er nährt ihn kärglich, damit sein üppiges Blühen und Gedeihen nicht auch den Willen, dessen blosser Abdruck und Spiegel er ist, neu belebe und stärker anrege. So greift er zum Fasten, ja er greift zur Kasteiung und Selbstpeinigung, um durch stetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu tödten, den er als die Quelle des eigenen (und der Welt) leidenden Daseins erkennt und verabscheut. Kommt endlich der Tod, der diese Erscheinung jenes Willens auflöst, dessen Wesen hier durch freie Verneinung seiner selbst, schon längst

bis auf den schwachen Rest, der als Belebung des Leibes erschien, abgestorben war; so ist er als ersehnte Erlösung hoch willkommen und wird freudig empfangen. Mit ihm endigt hier nicht, wie bei Andern, bloss die Erscheinung, sondern das Wesen selbst ist aufgehoben, welches hier nur noch in der Erscheinung und durch sie ein schwaches Dasein hatte; welches letzte mürbe Band nun auch zerreisst. Für den, welcher so endigt, hat zugleich die Welt geendigt. Indessen dürfen wir doch nicht meinen, dass, nachdem durch die zum Quietiv gewordene Erkenntniss die Verneinung des Willens zum Leben einmal eingetreten ist, sie nun nicht mehr wanke, und man auf ihr rasten könnte wie auf einem erworbenen Eigenthum. Vielmehr müssen die noch steten Kämpfe immer auf's Neue errungen werden. Denn da der Leib der Wille selbst ist, nur in der Form der Objektivität, oder als Erscheinung in der Welt, als Vorstellung, so ist, so lange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben seiner Möglichkeit nach da und strebt stets in die Wirklichkeit zu treten und von Neuem mit seiner ganzen Gluth zu entbrennen. Daher finden wir im Leben heiliger Menschen jene geschilderte Ruhe und Seligkeit nur als Blüthe, welche hervorgeht aus der letzten Ueberwindung des Willens, und sehen als den Boden, auf welchem sie entspriesst, den beständigen Kampf mit dem Willen zum Leben: denn dauernde Ruhe kann auf Erden Keiner haben.

„Wenn wir nun diese von dem schon zur Verneinung des Willens Gelangten ausüben sehen, um sich dabei zu erhalten, so ist auch das Leiden überhaupt, wie es vom Schicksal verhängt wird, ein zweiter Weg, um zu jener Verneinung zu gelangen; ja, wir können annehmen, dass die Meisten nur auf diesem dahin kommen, und dass es das selbstempfundene, nicht bloss erkannte Leiden ist, was am häufigsten die völlige Resignation herbeiführt, oft erst bei der Nähe des Todes. Denn nur bei Wenigen reicht die blosse Erkenntniss hin, welche, das principium individuationis durchschauend, erstlich die vollkommenste Güte der Gesinnung und allgemeine Menschenliebe hervorbringt, und endlich alle Leiden der Welt sie als ihre eigenen erkennen lässt, um die Verneinung des Willens herbeizuführen. Meistens muss durch das grösste eigene Leiden der Wille gebrochen sein, ehe dessen Selbstverneinung eintritt. Dann sehen wir den Menschen, nachdem er durch alle Stufen der wechselnden Bedrängniss, unter dem heftigsten Widerstreben, zum Rande der Verzweiflung gebracht ist, plötzlich in sich gehen, sich und die Welt erkennen, sein ganzes Wesen ändern, sich über sich selbst und alles Leiden erheben und, wie

durch dasselbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Seligkeit und Erhabenheit willig Allem entsagen, was er vorhin mit der grössten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig empfangen. Es ist der aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervortretende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der Erlösung.

„Selbst die, welche sehr böse waren, sehen wir bisweilen durch die tiefsten Schmerzen bis zu diesem Grade geläutert: sie sind Andere geworden und völlig umgewandelt. Sie vergeben ihren Feinden und wollen durchaus keine Rache. Ja, ihr Leiden und Sterben wird ihnen zuletzt lieb, denn die Verneinung des Willens zum Leben ist eingetreten. Ihnen hat sich zum Uebermaasse des Schmerzes das letzte Geheimniss des Lebens offenbart, dass nämlich das Uebel und das Böse, das Leiden und der Hass, der Gequälte und der Quäler, so verschieden sie sich auch der dem Satze vom Grunde folgenden Erkenntniss zeigen, an sich Eins sind, Erscheinung jenes Einen Willens zum Leben, welcher seinen Widerstreit mit sich selbst mittelst des principii individuationis objektivirt: sie haben beide Seiten, das Böse und das Uebel, in vollem Maasse kennen gelernt und, indem sie zuletzt die Identität beider einsehen, weisen sie beide zugleich von sich, verneinen den Willen zum Leben. Wenn nun aber das Verneinen alles Wollens und die dadurch bedingte Erlösung von der Welt uns als ein Uebergang in das leere Nichts erscheint, so muss doch bemerkt werden, dass der Begriff des Nichts wesentlich relativ ist, und immer nur auf ein bestimmtes Etwas sich bezieht, welches er negirt. Ein absolutes Nichts ist auch nicht einmal denkbar. Was daher nach gänzlicher Aufhebung des Wollens übrig bleibt, ist für alle die, welche noch des Wollens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstrassen — Nichts.“*)

Nach dem Gesagten brauchen wir uns bei dem langen X. Capitel**) nicht aufzuhalten, welches überschrieben ist: „Zur Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod.“ Denn wir wissen, dass wir da nichts wesentlich anderes finden können, als dass das einige Ding an sich, der blinde Wille das einzige Unvergängliche sei, alle Erscheinungen aber vergänglich seien.

*) Philosophische Schriften von Franz Hoffmann, 2. Band, S. 103 bis 143.

**) Schopenhauer's S. Werke VI, 284—302. Parerga und Paralipomena, VI.

Wir wenden uns sofort zur erwähnten Abhandlung: „Animalischer Magnetismus und Magie.“*) Sch. heisst den a. Magnetismus willkommen und hält ihn für eine Bestätigung seiner Lehre. Er konnte es sein, wenn sein induktiver Untersuchungsgang im Aufsteigen ihn bis zur Erkenntniss des selbstbewussten Willens des Absoluten, zu Gott, geführt hätte. Da diess nicht der Fall ist, so kann Sch. auch nicht in die innerste Tiefe des fraglichen Problems eingedrungen sein, obwohl er doch ungleich mehr davon erkannt hat, als ein grosser Theil seiner forschenden Zeitgenossen und Nachfolger. Das Agens im a. Magnetismus ist, sagt Sch., der Wille des Magnetisirenden. Dass der Wille, wenn auch er nicht allein, dabei thätig ist, ist schon von Puysegur behauptet und von Baader bestätigt worden. Aber es ist ebenso gewiss, dass durch und mit dem Willen eine physische Kraft des Magnetismus wirksam ist, die von ihm ausgeht und erschöpfbar ist. Kieser's Tellurismus ist wohl das ausführlichste Lehrbuch des a. Magnetismus, aber nicht das gründlichste, weil ihm der Somnambulismus ein Herabsinken der Seele in den Thierinstinkt ist. Auch Schopenhauer's Auffassung kommt über einen mystisch angehauchten Naturalismus nicht hinaus, den er mit dem subjektiven Idealismus so sonderbar verquickt, dass man annehmen muss, er halte den subjektien Idealismus und den Realismus und diesen mit jenem für ganz wohl vereinbar, während diese Vereinigung doch der offenbarste Widerspruch ist. Die magische Kraft des Willens über Andere hat Sch. selbst beobachtet bei Gelegenheit der Anwesenheit des Magnetiseurs Regazzoni in Frankfurt, worüber er Mittheilungen macht. Mit Recht weist er auch auf Dupotet's magnetische Wirkungen hin, worüber Karl Scholl in dem Schriftchen: „Erster Blick in die Wunderwelt des Magnetismus“ berichtet. Sch. führt noch andere interessante Belege an und findet fast gewiss, dass die Phänomene des a. Magnetismus identisch seien mit einem Theile der ehemaligen Magie, deren Ausartungen in der sogenannten Hexerei nicht ohne allen Grund, wenn gleich in den meisten Fällen irriger und missbräuchlicher Weise verfolgt worden seien. Wenn Sch. das modificirte Urtheil neuerer Gelehrten über die Magie vorbereitet sein lässt durch die von Kant hervorgebrachte Umwandlung der Philosophie, so ist diess nicht ohne allen Grund, wiewohl schon Leibniz einen Antheil daran hatte und wiewohl Kant selbst nicht tiefer in dieses Gebiet eindrang, wie zu ersehen ist aus den Nachweisungen im VI. Bande

*) Sch.'s Werke IV, 99—127.

unserer Philosophischen Schriften. Es kann dem Kenner der Metaphysik Schopenhauer's nicht auffallen, dass er die magnetischen und verwandten Erscheinungen aus dem nach ihm dem Satze vom Grunde nicht unterworfenen Einen allwesenden und allbedingenden blinden Willen zu erklären versucht, was wir so wenig als gelungen zugestehen können, als wir einzuräumen vermögen, dass das Causalgesetz bei jenen Erscheinungen keinerlei Rolle spiele, was doch, wenn es zugegeben würde, darauf hinausliefe, dass Alles blind und aus Blindheit heraus geschehe. Der Behauptung, dass im Willen (dem Wollen selbstbewusster Individuen) selbst die magische oder magnetische Kraft liege, wird damit nicht widersprochen, wenn nicht geleugnet wird, dass eine physische Kraft als Organ oder Werkzeug des Willens mitwirkend sei. Die gegen Ende der Abhandlung mitgetheilten Aeusserungen über magnetische Erscheinungen von Roger Bacon, Theophrastus Paracelsus, Agrippa von Nettesheim, Joh. Bapt. van Helmont, P. Pompanatius, Jean Leade, Jacob Böhme, Campanella mit verschiedenen Literaturangaben sind interessant, lehrreich und dankenswerth.

Die andere hierhergehörige Abhandlung: „Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt",*) ist umfangreicher und in den Gegenstand eingehender. Die Kenner des a. Magnetismus werden es hochanschlagen und als ein entschiedenes Verdienst in Rechnung stellen, dass Sch. den Muth hatte, den sehr wahren Ausspruch zu thun: — „Wer heut zu Tage die Thatsachen des animalischen Magnetismus und seines Hellsehns bezweifelt, ist nicht ungläubig, sondern unwissend zu nennen." — Die Leser der „Psych. Studien" können die Gründe der Wahrheit dieses Ausspruchs sehr gut kennen. Aber Sch. geht noch viel weiter, indem er ausdrücklich sagt, die lebensmagnetischen Erscheinungen seien unter allen Thatsachen, welche die gesammte Erfahrung uns darbiete, ohne allen Vergleich die wichtigsten, daher sich mit ihnen gründlich bekannt zu machen, die Pflicht eines jeden Gelehrten sei; was er auch so ausdrückt, der animalische Magnetismus sei, vom philosophischen Standpunkt aus betrachtet, die inhaltsschwerste aller jemals gemachten Entdeckungen, wenn er auch einstweilen mehr Räthsel aufgebe, als löse. Es werde, fährt er fort, eine Zeit kommen, wo Philosophie, animalischer Magnetismus und die in allen ihren Zweigen beispiellos fortgeschrittene Naturwissenschaft gegenseitig ein so helles Licht auf

*) S. W. Sch.'s, V, 238—328.

einander werfen, dass Wahrheiten zu Tage kommen werden, welche zu erreichen man ausserdem nicht hoffen durfte.*) Diese Aeusserungen Schopenhauer's sind uns in doppelter Beziehung köstlich und unschätzbar. Denn einerseits geben sie den lebensmagnetischen Thatsachen ein hervorragendes Zeugniss, welches entschiedener nicht sein könnte, und andererseits verrathen sie das Gefühl der Ungenüge seiner eigenen Erklärungsversuche und des Bedürfnisses eines noch tiefer gehenden. Wir haben den Versuch über das Geistersehen wiederholt und wiederholt durchgelesen und glauben es vertreten zu können, wenn wir ihn zu dem Geistreichsten und zum Theil Scharfsinnigsten zählen, was Sch. geschrieben hat. Allein schon der Umstand, dass Schopenhauer diese Abhandlung mit bei ihm ungewöhnlicher Bescheidenheit einen Versuch nennt, zeigt, dass seine Erklärungsversuche ihm, wenigstens theilweise, nur hypothetische Bedeutung haben und dass ihm die Ahnung vorschwebt, die fortschreitende Untersuchung werde das Maass seiner Einsicht noch überschreiten, nicht bloss quantitativ, sondern auch qualitativ. Wir müssen ihm hier das Zeugniss geben, dass er die einschlägige Literatur in grossem Umfang sich zur Kenntniss gebracht hat, wiewohl er nicht einmal Alles, was er von ihr kannte, zur Sprache bringen konnte und von einer auch nur annähernden Vollständigkeit um so weniger die Rede sein kann, als es einen solchen vollständig Unterrichteten bis jetzt niemals gegeben hat und sehr wahrscheinlich auch niemals geben wird. Um so auffallender ist es, dass Sch. von Baader's lebensmagnetischen Schriften und verwandten Bezügen in vielen andern derselben nicht die geringste Notiz nahm, obgleich die ersteren ihm nicht ganz unbekannt sein konnten und, wenn nichts Anderes, Kieser's Tellurismus ihn auf sie hinweisen musste. Denn Kieser nimmt in seinem Werke wiederholt Bezug auf Baader, wenn auch vom Schelling-Oken'schen Pantheismus aus einen überwiegend polemischen.**) Diess durfte Sch. nicht abhalten, Baader's bezügliche Lehren selbst zu studiren und zu prüfen, was nicht geschehen ist, sicherlich aus atheistischer Voreingenommenheit. Blicken wir heute auf Baader's und Schopenhauer's Auffassung der lebensmagnetischen

*) Werke, V, 243—44, 284, 285.

**) System des Tellurismus oder thierischen Magnetismus von Dr. Kieser (Neue Ausgabe, Leipzig, Herbig, 1826), I, 85, 343, II, 202, 214, 290, 528. Vergl. Hauptmomente der Geschichte des Lebensmagnetismus von Mesmer bis Reichenbach im VI. Bande der „Philos. Schriften" von Franz Hoffmann, S. 300—370, zunächst S. 319.

Erscheinungen und verwandter Vorkommnisse zurück, so hat sich durch die Entwickelung des Spiritualismus und Spiritismus nicht Schopenhauer's Ansicht bestätigt, sondern allergrösstentheils die Ansicht Baader's. Sch. wähnte zur Erklärung mit subjektivem Idealismus oder seltsamer Weise mit dem (objektiven) Realismus des einigen blinden Willens mit seinem angedichteten Vermögen, den Intellekt (das Bewusstsein, den Geist) sich zu erfinden oder aus sich hervorzutreiben, auszureichen, nicht ohne das Gefühl, damit doch nicht recht zum Ziele zu gelangen, aber mit der Einbildung, mit diesen widersprechenden Annahmen über den Naturalismus, dem er eigentlich nicht verfallen wollte, hinauszugelangen, was ihm nothwendig misslingen musste, da sein einiges Absolute doch nur ein Naturprincip war, das er willkürlich Wille taufte, ohne dass es doch in Wahrheit Wille sein konnte, weil er es als bewusstlos und somit als geistlos fasste, indess höchstens im Endlichen von bewusstlosem Willen oder doch einem Analogon von Willen in den Naturkräften, niemals aber in dem Allbegründenden, dem Absoluten die Rede sein kann. Denn wäre das Einige Absolute bewusstlos, also geistlos, so würde es, weil unveränderlich, ewig bewusstlos und geistlos bleiben; und da es sich selber nicht erscheinen, von sich selber nicht wissen könnte, so könnte es überhaupt nicht erscheinen, also auch nicht Erscheinungen hervorbringen, am Wenigsten sich und Anderes wissende, wäre das Wissen dieser angeblichen, aber unmöglichen, auch nur ein recht unvollkommenes und mit ihnen wieder verschwindendes, somit der Vernichtung unterworfenes und also nichtiges. Nicht einmal etwas Nichtiges, geschweige etwas Bleibendes, könnte die blinde Natur, Wille getauft, aber nicht zum Willen erhoben, hervorbringen. Dagegen gelangte Baader durch folgerichtige Rückschlüsse aus den Thatsachen des Bewusstseins und des Weltdaseins zum Standpunkt des Spiritualismus, und zwar des concreten, dem das Geist-, Bewusstwollendsein Gottes nicht seinem ewigen Natursein, sowie sein Natursein nicht seinem Geistsein widerspricht, indem der ewige absolute Geist kein kraftloser, sondern kraftvoller, krafterfüllter ist. Die ewige Vollendetheit des absoluten Geistes führte consequent zum Schöpfungsbegriff, zur Begründung eines seiner Wesenheit nach unvergänglichen Weltalls*) als Inbegriffs einer Geisterweltregion, einer Naturwelt und einer Menschenwelt, als einem Verein von Geistwelt und Naturwelt. Da alle Regionen

*) Nichts wird vernichtet, „des Lebens Formen wechseln nur."

des Weltalls aus Einem Willensgedanken oder Gedankenwillen hervorgegangen sind, in ihm bestehen und dem Einen Wollen desselben unterstellt sind, so gibt es auch keinen absoluten Abschluss der drei Weltregionen gegen einander, sondern vielmehr ein Ineinanderwirken sowohl der Glieder jeder Region unter sich, als auch ein Ineinanderwirken der Glieder oder Momente aller drei Weltregionen zusammen. Folglich kann auch kein absoluter Abschluss der irdisch-lebenden Menschen von den abgeschiedenen Menschen und ebenso kein absoluter Abschluss der Glieder der Geisterwelt von den Gliedern der irdischen und der jenseitigen Menschheit stattfinden. Diese Weltanschauung ist einfach und die einfachste und verständlichste von allen Weltanschauungen, sie mögen sich mystische oder pantheistische, oder wie sie sonst wollen, nennen. Simplex signum veri. Sie ist positiv und der allein wahre Positivismus, aus Erfahrung und Spekulation hervorgegangen, philosophisch und unabhängig von allen wahren oder angeblichen Offenbarungen Gottes. Trifft diese Weltanschauung mit göttlichen Offenbarungen zusammen, um so besser, sie beruht aber auf sich selbst, d. h. auf dem freien philosophischen Denken über diejenige Offenbarung Gottes, die sich uns in der Weltschöpfung und in dem unmittelbar und mittelbar erfassten Weltall und Weltsystem darstellt.

Von diesen Gesichtspunkten aus überzeugte B. sich durch eine Reihe theils selbst beobachteter, theils wohlbeglaubigter Thatsachen von der Wirklichkeit eines unter bestimmten Bedingungen stehenden Hereinragens der jenseitigen Geisterwelt und Verkehrs mit irdisch lebenden Menschen, und entwickelte eine Fülle von Ideen über den a. Magnetismus, den Somnambulismus, die Ekstase, das zweite Gesicht, die mit dem Geiste des Menschen in das Jenseits hinübergehende Seelenleiblichkeit, die Geistereinwirkung und Geistererscheinung etc., womit er dem nach ihm gekommenen neueren Spiritualismus und Spiritismus präludirte.*) Den Spiritualismus durch den Idealismus, der nach Schopenhauer nur der subjektive sein konnte (Sch. Werke V, 311), zu ersetzen, war schon rein philosophisch unhaltbar (und sank dem Naturalismus zu), wurde aber überdiess durch die minutiös exakt beobachteten hundert- und tausendfältigen Thatsachen der mediumistischen Manifestationen, der Geistermaterialisationen, der Geisterphotographien etc. von

*) S. Werke Baader's, vorzüglich im IV. Bande. Vergl. Spiritisch-rat. Zeitschrift von Meurer und Mutze.

Grund aus widerlegt. Davis, Rivail, Zöllner und alle namhaften Forscher auf diesem Gebiete haben den Spiritualismus Baader's bestätigt, gleichviel ob sie von ihm wussten oder nicht, welches Letztere bei der Mehrheit freilich der Fall war. Die naturalistische Annahme Schopenhauer's, dass das individuelle Bewusstsein des Menschen mit dem irdischen Tode untergehe und dass doch der hienieden nicht durch radicale Willensverneinung Willenlosgewordene als blinder Individualwille fortdauere, musste ihn in die krassesten Widersprüche verwickeln, aus denen kein Ausweg zu finden war, wenn der Spiritualismus verleugnet bleiben sollte. Mit der Erkenntniss der Wahrheit des Spiritualismus tritt aber sofort die Erkenntniss der Unwahrheit des Atheismus und des Naturalismus ein. Denn die Existenz bedingter Geister erklärt sich nur durch die Existenz des göttlichen Urgeistes.

Die Kritik dieser Lehre ist im 2. Bande unserer ‚Philosophischen Schriften' durchgeführt. Wir heben nur die Hauptpunkte derselben hier hervor, indem wir sie durch weitere Betrachtungen ergänzen.

Unstreitig ist jedes vorstellende Wesen in seine Vorstellungen so eingeschlossen, dass für es nichts vorgestellt werden kann, ausser seiner Vorstellung. Es wäre widersinnig, eine Vorstellung ausser dem Vorstellen haben zu wollen. Hörte mein Vorstellen auf, so würde von mir und für mich nichts mehr vorgestellt werden. Hieraus folgt aber nicht, dass das Sein der Dinge von meinem Vorstellen abhängig wäre, sondern nur, dass ich von dem Sein der Dinge nichts ausser meinen Vorstellungen (nur in ihnen) wissen kann, dass mit dem Erlöschen meines Bewusstseins für mich nichts weiter wäre, weil ich selbst nicht mehr wäre, dass ich aber, so lange ich bewusst bin, auch weiss, dass die Dinge vor mir waren und nach mir sein werden, indem sie zu ihrem Dasein meines Bewusstseins, Vorstellens, von ihnen nicht bedürfen. Mein Bewusstsein könnte vorübergehend aufgehoben sein und sich wiederherstellen. Es wäre geradezu thöricht, zu meinen, mit der Aufhebung meines Bewusstseins vergingen die Dinge und entständen wieder mit dem Erwachen meines Bewusstseins. Diese Meinung wäre ebenso thöricht als die, dass mit dem Schliessen meiner Augen die sehbaren Dinge nicht mehr wären und mit dem Aufschlagen meiner Augen wieder entständen. Wenn die Alten diese Einsicht nicht besonders hervorhoben, so geschah es unseres Erachtens nur, weil sie ihnen zu selbstverständlich erschienen war. Als Baader die Behauptung aussprach: Cogitor a Deo cogitante, ergo sum, da setzte er jene Einsicht als selbstverständlich voraus,

kleidete sie aber dann doch zur Meidung von Missverstand in die Worte: „Nur ein selbstbewusstes Wesen kann von Anderem wissen, sei das Andere unendlich oder endlich, geistig oder natürlich.“ Kaum hatte Schopenhauer gesagt, diese Welt sei nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt, Vorstellung, so musste er diese Betrachtung für einseitig, durch willkürliche Abstraktion hervorgerufen erklären und einräumen, dass ein inneres Widerstreben einem Jeden ankündige, die Welt könne doch nicht blosse Vorstellung sein. Schopenhauer nimmt die erste Behauptung zurück und lässt sie doch zugleich bestehen und wechselt mit beiden sich entgegenstehenden Behauptungen je nach Bedarf ab, doch so, dass im Ganzen der subjektiv-idealistische Standpunkt hinter den realistischen zurück tritt. Aber der Uebergang von seinem idealistischen zu seinem realistischen Standpunkt ist misslungen. Kann sich nämlich der Mensch, der denkende, der Annahme, dass die Welt seine blosse Vorstellung sei, nach Sch. nimmermehr entziehen, so kann er sich ihr niemals und in keiner Beziehung entziehen, also auch nicht in Bezug darauf, dass er sein Inneres als Wille vorstellt. Es bleibt dann nach Innen bei der blossen Vorstellung des Willens, wie es nach Aussen bei der blossen Vorstellung einer Welt und ihrer Formen bleibt. Was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig. Bleibt es dort bei der blossen Vorstellung, so bleibt es auch hier bei der blossen Vorstellung. Sollte nach Innen die Vorstellung des Willens die Realität des Willens beweisen, so müsste auch nach Aussen die Vorstellung der Welt und ihrer Formen die Realität der Welt und ihrer Formen beweisen. Und dieser Beweis ist in der That darum gültig, weil man sonst das Unmögliche annehmen müsste, dass jedes selbstbewusste Wesen die Welt sammt dem Willen aus Nichts zu schaffen vermöge. Angenommen indessen, Sch. hätte die Realität des eigenen Willens erwiesen, was nur bei bleibender Zurücknahme des subjectiven Idealismus denkbar, so hätte er nicht auf einen einigen blinden Willen als Weltgrund rechtmässig zurückschliessen können, sondern er hätte auf einen selbstbewussten Willen als Weltgrund zurückschliessen müssen, weil er den eigenen Willen nur als selbstbewussten kannte und kennen konnte, weil er ohne sein Selbstbewusstsein auch nichts von einem Willen in sich wissen konnte, denn ausser seinem Bewusstsein kann Niemand von irgend etwas wissen, also auch nicht von einem Willen in sich. Wie aber Sch. sogleich wieder in den fabelhaften, unmöglichen subjektiven Idealismus vorübergehend zurückfällt, zeigt sich darin, dass nach ihm das (endliche) Subjekt Träger der Welt sein soll,

während es nur beziehentlich die Bedingung seines Wissens von der Welt und einem Träger der Welt, der nur zugleich ihr Schöpfer und Erhalter sein kann, ist. Um aber seinen subjektiven Idealismus zu verdecken, greift Sch. zu der ungeheuerlichen Behauptung, das Subjekt liege (eigentlich) nicht in Zeit und Raum, es sei vielmehr ganz und ungetheilt in jedem vorstellenden Wesen, nicht etwa als selbst vorstellend oder wissend, sondern als blindes Sein in dem vorstellenden oder wissenden Wesen. Das Blinde wäre also, ohne aufzuhören, selbst blind zu sein, das eigentliche Subjekt in allen erscheinenden Subjekten, und um dem Unsinn die Krone aufzusetzen, so soll nach Sch. das blinde, das bewusstlose Wesen Grund, Ursache des Sehenden, des Bewussten, des Sehens und Bewusstseins sein, das Bewusstlose soll sich das Bewusstsein erfunden haben, wie das blinde Huhn die Perle findet.

Schopenhauer übernimmt ohne alle Untersuchung Kant's Lehre vom Ding an sich und seiner Erscheinung sammt der Unerkennbarkeit des Wesens der Dinge und zugleich die Subjektivität von Zeit und Raum. Die Grundlage seiner Philosophie ist daher unphilosophisch, auf ununtersuchte Voraussetzungen gebaut. Aber weit entfernt, Kant in seinen weiteren Bestimmungen zu folgen, dass, wenn Gott nicht erkennbar sei, auch nicht erkannt und behauptet werden könne, dass Gott nicht sei und dass er nicht selbstbewusst sei, dass also die Möglichkeit Gottes als des absoluten Geistes stehen bleibe und seine Wirklichkeit aus moralischen Gründen anzunehmen und zu glauben sei, will er doch wider seine Aufstellung von der Unkennbarkeit des Absoluten wissen, dass es nicht selbstbewusst sein könne, oder ignorirt wenigstens die Möglichkeit der selbstbewussten Geistigkeit des Absoluten und behandelt dasselbe wie ein blindes Ding oder Wesen, das er Willen nennt, während es nach seiner Bewusstseinsleugnung doch nur blinder, sinnloser Trieb sein kann, den er als wesenhaft gierig, zwecklos strebend und in seinen Erscheinungen diese gierige, zwecklos strebende Wesenheit offenbarend schildert. Obgleich alle Erscheinungen des blinden Dings an sich eben als bloss solche vergänglich, dem Untergang geweiht sind, so sollen doch die gesteigertsten Grade dieser Erscheinungen, die menschlichen, nicht schon wie die niedrigeren von selbst, weil sie eben nur flüchtige Erscheinungen sind, vergehen, sondern nur nach vollständiger Verneinung alles Wollens, mag dieses vor dem irdischen Tod, oder mit ihm oder nach ihm und vielleicht erst nach vielen Toden (wenn dies Wort erlaubt ist) erfolgen. Danach müssten also diejenigen menschlichen Erscheinungen, welche es

hienieden nicht zur vollen Willensverneinung gebracht hätten, nach dem irdischen Tode fortdauern, weil aber dann das an die Gehirnthätigkeit gebundene Bewusstsein erloschen wäre, bewusstlos fortdauern, wo dann der liebe Himmel wissen mag, wie sie es — ohne darum zu wissen — zur vollen Willensverneinung und Willenlosigkeit bringen sollen. Man könnte sogar fragen, ob es nach diesen Voraussetzungen nicht in die Macht der menschlichen Erscheinungen gegeben wäre, so lange fortzudauern durch fortgesetzte Willensbethätigung, als sie nur wollten.*) Wenn nur nicht wieder der Determinismus des Systems dagegen spräche, nach dessen voller Consequenz doch nur der „Eine blinde Wille" das Alles Determinirende wäre, also auch das Bestimmende der Dauer alles und jedes Erscheinenden. Daher ist denn auch die von Kant herübergenommene, aber zum Schlimmen veränderte Lehre der intelligiblen Freiheit des Willens ein Nonsens, weil das Schopenhauer'sche Ding an sich, der Eine blinde Wille, da er keine Unterscheidungen in sich kennt, auch freier Bestimmungen unfähig ist, unfähig für sich und unfähig für seine Erscheinungen, die ja vor ihrem Erscheinen gar nicht unterschieden sind und nach ihrem Erscheinen durch und durch vom angeblichen blinden Willen determinirt sind. Schopenhauer gesteht ausdrücklich und aufrichtig, dass seine ganze Weltanschauung auf Fatalismus hinauslaufe. Diess Geständniss überhebt uns der tädiösen Mühe, die Kritik der Metaphysik Schopenhauer's noch weiterhin in's Einzelne auszubreiten. Wir erlauben uns auf die durchgeführte Kritik, wie sie sich im zweiten Bande unserer „Philosophischen Schriften" (S. 103—149) findet, hinzuweisen.

Schopenhauer's Philosophie gebärdet sich als Atheismus, der zwar rein theoretisch seiner Sache nicht ganz sicher ist, da die angenommene (nicht erwiesene) Unerkennbarkeit des Absoluten, des Dings an sich, auch nicht apodiktisch erkennen lässt, was es seinem innersten Wesen nach eigentlich ist und ob es nicht am Ende doch absolutes, unendliches Selbstbewusstsein sein könnte, wenn auch uns ganz verborgen, aber doch so thut, als ob er seiner Sache ganz sicher wäre und daher sogar den Pantheismus (als absurder denn der Theismus) verwirft und verfolgt.**) Wobei man

---

*) Wo alsdann die Fortdauer um so länger anhalten würde, je hartnäckiger der Wille bejaht würde, d. h. hier, je egoistischer, böser, verbrecherischer er wäre.

**) Wiewohl Sch. doch wieder sich zum Pantheismus bekennt, wenn er sagt, die Wahrheit des Pantheismus bestehe in der Alleins-Lehre, dem ἑν και παν. Vergl. Schopenhauer-Lexikon von Frauenstädt, II, 199.

sich nur vorstellen kann, dass er den monistischen Naturalismus, dem er unter der Maske des einigen blinden Willens huldigt, nicht Pantheismus genannt wissen will, was auf einen leeren Wortstreit hinausläuft, da jeder monistische Naturalismus auch realistischer Pantheismus genannt werden mag, wie ja Sch. gelegentlich selber thut. Sein Atheismus oder Naturalismus, der freilich mit falsch mystischen Momenten versetzt ist, wohin seine intelligible Freiheit des Willens, seine Losreissung des Erkennens vom Dienste des Willens, seine quietistische, extrem fanatische Ascetik etc. gehören, ist auch der tiefere Grund, die tiefer liegende Ursache, seiner maasslos heftigen Schmähungen anderer namhafter Philosophen, am meisten Fichte's und Hegel's, in denen er dem Theismus bewusst oder unbewusst zustrebende Elemente zu wittern glaubte, während er jedem rein theistischen Denker von Bedeutung gegenüber in Verachtung heuchelnde Wuth gerieth. Der Absprung Sch.'s von den grossen Bewegungen, Strebungen und Leistungen der deutschen Philosophie seit Leibniz bis Hegel war zu grell, als dass ihm nicht eine recht wüthige Gebarung gegen jene Philosophen erforderlich scheinen konnte neben einer enormen Prahlerei mit der angeblichen Grösse, Tiefe und für alle Zeit folgenreichen Bedeutung seiner philosophischen Leistungen, um sich, wenigstens den wirklich und ernstlich Philosophirenden der deutschen Nation gegenüber, einigermasssen über Wasser zu halten.

Selbst die grosse Masse der Dilettanten und Halbgebildeten sammt den halbverwandten Materialisten wurde erst dann in den neubuddhistischen Strudel hineingezogen, als eine Stimme aus England im Athenäum sich berufen glaubte, auf das übersehene grosse Licht in Deutschland die deutsche Welt aufmerksam zu machen, und als der abgefallene Hegelianer J. Frauenstädt sich zum Apostel und Propagandisten des Schopenhauer'schen Atheismus herbeiliess. Der nicht geringe Nachtheil und Schaden, welchen dieser halb indische Atheismus anrichtete, war, dass eine grosse Zahl Halbgebildeter, verleitet zum Theil von den glänzenden, verlockenden und verblendenden Formen der Schopenhauer'schen Schriften, zum Theil von der Witterung des realistischen Zuges dieser Philosophie, sich kopfüber in diesen von mystischen Zuthaten romantisirten Atheismus stürzten. Die Philosophie dagegen konnte den Gewinn aus dieser frappanten Erscheinung ziehen, dass der Atheismus stets der Logik in's Angesicht schlagen und unausweichlich dem alle geistigen Interessen verschlingenden und begrabenden Fatalismus in die Arme fallen muss, so dass die deutsche Philosophie zur Tagesordnung übergehen kann und

unbeirrt ihren dem Idealismus zugewendeten Gang fortzuwandeln hat.

Indem wir die Grundlagen der Philosophie Schopenhauer's nicht bloss für grundirrig und verfehlt, sondern auch für grundverderblich erachten müssen, kann immerhin zugegeben werden, dass in secundären Lehren Beachtenswerthes, Brauchbares, Förderndes und ganz besonders stark Anregendes für tieferes Forschen angetroffen wird, so wie seine Darstellungskunst eminent zu nennen ist. So besonders seine Beziehungen auf Jacob Böhme, von dem der Gedanke, dass das Wesen des Absoluten, Gottes, Wille — aber wohlgemerkt, bewusster Wille sei, ausging, dessen tiefe Lehre aber entstellt, in Naturalismus herabgezogen wurde durch Eliminirung des ewigen Selbstbewusstseins. Aber unsere Aufgabe kann es hier nicht sein, den Scheidungsprocess zwischen dem Wahren und Halbwahren, dem Falschen, dem Irrigen, Verkehrten und dem häufig Einseitigen zu vollziehen. Einige Punkte müssen wir jedoch beleuchten, da sie theils auf unser Thema sich beziehen, theils mit ihm in näherer oder entfernterer Verwandschaft stehen.

Die „Parerga und Paralipomena" enthalten im zweiten Bande (dem sechsten der S. W.) ein Capitel: „Einige Betrachtungen über den Gegensatz des Dinges an sich und der Erscheinung", dem ein anderes folgt: „Einige Worte über den Pantheismus". Die Betrachtung dieser zwei Capitel müssen wir vorausschicken, um das Verständniss unserer Betrachtung über das zehnte Capitel: „Zur Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod" zu erleichtern und die folgenden Betrachtungen über das Capitel in der Schrift ‚Ueber den Willen der Natur': „Animalischer Magnetismus und Magie", sowie über den Abschnitt: „Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt" im ersten Theile der „Parerga und Paralipomena" vorzubereiten.*)

Schopenhauer übernimmt ohne Untersuchung und Begründung Kant's Lehre vom Ding an sich und der Erscheinung. Kant statuirt das Ding an sich als eine nothwendige Voraussetzung oder Annahme, weil Erscheinung etwas voraussetze, was erscheine. Dieses Was, dieses Ding an sich, diese Wesenheit ist ihm aber unerkennbar, ein X (wie Schopenhauer sagt), weil unsere apriorische Erkenntniss- und Anschauungsformen nur anwendbar seien

---

*) Schopenhauer's S. Werke, VI, 96—107, 284—299, IV, 99—127, V, 239—328.

auf das durch Erfahrung Gegebene, nicht auf das Uebersinnliche. Ist ihm daher das Uebersinnliche unerkennbar, unbegreiflich, so kann er auch nicht wissen, was es ist. Er kann nicht wissen und sagen: es ist bewusstlose Natur, nicht: es ist selbstbewusst-wollender Geist, oder, wenn es vom Ersten verschieden sein sollte, blinder Wille. Die Möglichkeit aber, dass es ohne unser Wissen davon absoluter, selbstbewusst-seiender Geist und Schöpfer der Welt sei, bleibt offen, weil die Verneinung dieser Möglichkeit über die Berechtigung unseres Erkenntnissvermögens hinausgehen würde. Ist aber diese Möglichkeit vernunftgemäss anzuerkennen und weist uns unsere moralische Natur auf einen geistigen Gesetzgeber, so dürfen und sollen wir glauben, dass das Ding an sich, die Urwesenheit, der absolute selbstbewusstwollende Geist und Schöpfer der Welt ist. Wir fragen hier nicht, ob diese Lehre philosophisch vollgenügend ist, sondern nur, was Schopenhauer aus ihr gemacht hat, mit welchem Rechte er von ihr abgewichen ist und ob er sie verbessert oder verschlechtert hat.

Ogleich Sch. die Unerkennbarkeit des Dings an sich, des Uebersinnlichen, des ewig gleichen, unveränderlichen Wesenhaften, mit Kant einräumt, so ist er doch gleich bei der Hand, diese Einräumung damit unbefugt einzuschränken, dass er eine indirekte, relative, theilweise Erkennbarkeit der Dinge an sich mit der behaupteten Beschränktheit des Erkenntnissvermögens vereinbar finden will, darauf bauend, dass, da wir uns als Wille finden und bewusst sind, wir berechtigt seien, Alles, das Ding an sich wie alle seine Erscheinungen als Willen aufzufassen, was das Ding an sich auch sonst noch sein möchte. Wir würden insoweit zustimmen, wenn von dem selbstbewussten Willen des Menschen folgerecht auf selbstbewussten Willen des Absoluten zurückgeschlossen wäre, womit aber die völlige Unerkennbarkeit des Absoluten zurückgenommen sein würde. Freilich ist sie auch von Sch. selbst zurückgenommen und durchbrochen, aber auf unbefugte und noch dazu auf widersinnige Weise: weil es einen blinden Willen des Absoluten nicht geben kann. Ein bewusstloser Wille ist kein Wille und könnte das Absolute, was nicht denkbar, bewusstlos sein, so wäre es nichts weiter, als blinder Trieb. Solche Lehre fiele in den Naturalismus zurück und könnte so wenig als der Materialismus (der pluralistische Naturalismus im Unterschiede des monistischen) die Entstehung des menschlichen, ja alles Bewusstseins überhaupt begreiflich machen. Ein bewusstloses Ding, als absolut vorgestellt, würde ewig nichts weiter als Ding sein, ein unterschiedsloses Todtes, Lebloses, das keine Erscheinungen bewirken,

nichts, nicht einmal etwas von ihm unterschiedenes Scheinbares, hervorbringen könnte. Die Annahme eines absoluten, bewusstlosen Dings ist absolut unfähig, das Dasein der Welt zu erklären, schon weil das absolut Unterschiedslose keine Unterschiede setzen kann, und wer es doch annehmen wollte, müsste das Weltall in sich selber für Schein erklären, ohne diesen Schein irgendwie erklären zu können. Wer die Wahrheit des Theismus verkennt oder verleugnet, kann wohl eine Zeitlang in allerlei Mittelphasen festgehalten sein, wird aber auf dem eingeschlagenen Wege schliesslich in Naturalismus und Fatalismus verfallen. Der Rückfall in den Naturalismus zeigt sich auch darin bei Schopenhauer, dass er den von ihm nicht erklärten Intellekt für physisch ausgibt und ihn damit in den Dienst des physisch und egoistisch gedachten Willens stellt, in der Regel als unbrauchbar, weil unfähig für ideale, metaphysische Erkenntniss. Eine Ausnahme, deren Möglichkeit er aber nicht im Mindesten erklärt, tritt nach ihm nur ein, wenn das quantitativ grössere Maass des Intellekts des Menschen, als es den höheren Thieren zukommt, durch eine Abnormität excedirt wird, welches, wenn beträchtlich, Genie genannt wird. Das Thier, sagt Sch., hat seinen Intellekt nur zu dem Zweck, dass es sein Futter auffinden und erlangen könne, und mit dem Menschen (der ja auch nur ein etwas klügeres Thier ist) verhält es sich nicht anders. Nur die „Abnormität“ des Genies macht eine Ausnahme, indem es einen dienstfreien Ueberschuss des Intellekts gewinnt und, obwohl Abnormität, Excess, zunächst nun recht objektiv wird, aber auch dahin führen kann, dass es, in gewissem Grade, selbst metaphysisch werde, oder wenigstens strebe, es zu sein. Also nach Sch. ist das Genie Abnormität, aber gerade dadurch recht objektiv und doch wieder über die Grenzen der Erkenntnissmöglichkeit hinausgehend. Alles zusammen ein Convolut von Widersprüchen und bei Herabwürdigung des Menschen ein Ausbruch ungemessenen Hochmuths, der den „Normalköpfen“ abspricht, etwas Erkleckliches in der Philosophie leisten zu können, „auch wenn sie haufenweise zusammenlaufen.“*)

---

*) Zugleich sieht man, dass bei dieser Vergötterung des unerklärten Genies den blossen Talenten nichts übrig bleibe, als das getreuliche Nachbeten. Wie es aber die blossen Talente anfangen sollen, getreulich nachzubeten, da es doch zum Mindesten mehrere philosophische Genies gibt, die notorisch nicht miteinander zusammenstimmen, ja zum Theil diametral auseinandergehen, weiss er nicht zu sagen. Sch. hilft gnädig aus dieser Verlegenheit, indem er sich selbst für das grösste, das Centralgenie, erklärt, dem, weil er diess ist,

Es folgen bei Sch. dem besprochenen Passus „Einige Worte über den Pantheismus“, in welchen er die stärksten Trümpfe gegen den Pantheismus ausspielt, dem er doch nur in noch schlechterer Form, als in der von ihm bekämpften, selber huldigt. Wir billigen den Ton nicht, in dem er sich vernehmen lässt, wenn er gegen den Pantheismus sagt: „Es müsste ja offenbar ein übelberathener Gott sein, der sich keinen besseren Spass zu machen verstände, als sich in eine Welt, wie die vorliegende, zu verwandeln, in so eine hungrige Welt, um daselbst in Gestalt zahlloser Millionen lebender, aber geängstigter und gequälter Wesen, die sämmtlich nur dadurch eine Weile bestehen, dass eines das andere auffrisst, Jammer, Noth und Tod ohne Mass und Ziel zu erdulden, z. B. in Gestalt von 6 Millionen Negersklaven täglich im Durchschnitt 60 Millionen Peitschenhiebe auf blossem Leibe zu empfangen, und in Gestalt von 3 Millionen europäischer Weber unter Hunger und Kummer in dumpfigen Kammern oder trostlosen Fabriksälen schwach zu vegetiren u. dergl. m.; das wäre mir eine Kurzweil für einen Gott! der als solcher es doch ganz anders gewöhnt sein müsste.“ Aber wir widersprechen der Sache nach nicht und fragen nur, ob der Pantheismus dadurch verbessert oder ganz beseitigt wird, wenn Sch. das Ding an sich, das nolens volens doch sein Absolutes ist, nicht Gott genannt wissen will; wenn er es als blinden Willen auffasst und vorführt, der, ohne zu wissen, was er thut, und also auch, warum er es thut, ganz von selbst als nach Raum und Zeit unendliche Welt nicht sich, denn als blind erscheint ihm nichts, sondern einem Theil seiner Erscheinungen erscheint, nicht wie er ist, sondern wie er in den Erscheinungen sich abspiegelt; wodurch er aber so wenig in seiner Vollwesenheit von jenem sich selbst erscheinenden oder wissenden Theil seiner Erscheinungen erkannt wird, als er sich selbst erkennt, und endlich in allen seinen Erscheinungen sich als gebrochen, hungrig, gierig, selbstsüchtig, unter sich und mit sich in anfangs- und endlosem Streit, Kampf und Widerspruch darstellt, der nur in allem Einzelnen durch Willensertödtung, Erscheinungsvernichtung, aufgelöst, überwunden werden kann, aber wie er anfangslos war, so sich endlos in immer andern Erscheinungsformen erneuert. Wäre diese scheussliche Lehre nicht Pantheismus, so könnte sie nur tief unter ihm stehen,

---

Alle huldigen, d. h. nachbeten müssen, widrigenfalls sie von Rechtswegen mit der Signatur der Sophistik, des Blödsinns, der Unsinns-Schmiererei, gezüchtigt werden. Die für sich in Anspruch genommene unbedingte Freiheit der Wissenschaft verwandelt sich für die Andern in Despotismus.

nicht über ihm. Aber obgleich er, sich seiner inconsequenten mystischen Einmengungen erinnernd, zugibt, dass der Gedanke, dass die Welt bloss eine physische, keine moralische Bedeutung habe, der heilloseste Irrthum sei, entsprungen aus der grössten Perversität des Geistes, erklärt er anderwärts ausdrücklich, dass die Wahrheit des Pantheismus (also doch der vermeintlich wahre Pantheismus) in der (von ihm getheilten) Alleinslehre, dem ἓν καὶ πᾶν, in der Aufhebung des dualistischen Gegensatzes zwischen Gott und Welt, in der Erkenntniss bestehe, dass die Welt aus ihrer inneren Kraft und durch sich selbst da sei.*) Schopenhauer unterscheidet sich also von den Pantheisten nur dadurch, dass er die Welt nicht Gott genannt und überhaupt von einem Gott nichts wissen will. Seine Philosophie soll Atheismus, Pankosmismus und schliesslich Determinismus und Fatalismus sein. Diess ist ihm aber bei Leibe keine Perversität des Geistes, und der eingestandene Fatalismus soll dennoch eine moralische Bedeutung haben.

Räumt nun Sch. (VI, 106) ein, dass der (angebliche) Fortschritt vom Theismus zum Pantheismus nur ein vermeintlicher sei, so trifft diess auch seine eigene Lehre, da sie sich vom Pantheismus nicht wesentlich unterscheidet; denn es ist, wenn nicht sophistisch, bloss lächerlich, darin einen wesentlichen Unterschied finden zu wollen, dass Jene Gott und Welt Eins nennen, Sch. aber die Bezeichnung der Welt mit Gott oder Eins mit Gott nicht zulassen will. Zu den häufigen Widersprüchen Sch. kommt hier noch der, dass er den Theismus für nicht absurd, sondern bloss für unerwiesen erklärt, während er anderwärts — wenn man einmal aggresssiv verfahren wollte — entscheidende Gründe gegen den Theismus beigebracht zu haben sich einbildet.**) Seine Scheingründe sind:

1) Die traurige (leidenvolle) Beschaffenheit der Welt lasse sich nicht damit vereinigen, dass sie das Werk vereinter Allgüte, Allweisheit und Allmacht sei.

2) Der Theismus verwandele die wahre und reine Moralität des Handelns in eine eigennützige, weil Lohn erwartende, hebe überdiess Freiheit und Zurechnungsfähigkeit auf; denn an einem Wesen, welches seiner existentia und essentia nach das Werk eines Andern sei, lasse sich weder Schuld noch Verdienst denken.

---

*) S. W. Schopenhauer's II, 736—739. Vergl. Schopenhauer-Lexikon von Frauenstädt II, 199.

**) S. W. V. 130 ff. Vergl. Sch.-Lexikon I, 305.

3) Nicht viel besser als mit der Willensfreiheit stehe es beim Theismus mit unserer Fortdauer nach dem Tode; denn was von einem Andern geschaffen sei, habe einen Anfang seines Daseins gehabt, werde also wohl auch sein Ende haben. Aseïtät sei die Bedingung wie der Zurechnungsfähigkeit, so auch der Unsterblichkeit.

Dagegen leiste der buddhistische Atheismus Alles, was der Theismus vermissen lasse. —

Damit wäre nun Alles glücklich auf den Kopf gestellt, wenn es haltbar wäre, wenn der Mensch mit dem Kopf unten stehen oder wurzeln und mit den Füssen oben denken und wollen könnte.

Die aufgestellten Gründe gegen den Theismus sind hinfällig:

1) Wenn Gott ist, so muss er, auch nach Sch. selbst, Allgüte, Allweisheit und Allmacht sein, und dann muss auch die Beschaffenheit der Welt damit vereinbar sein, dass sie ihrer Wesenheit nach das Werk Gottes ist. Dass aber Gott ist, erweist sich aus folgenden Gründen: Nichts Endliches, keines der unzählbar vielen Wesen und der unermesslichen Vielheit des Geschehens, hat seinen Grund in sich selbst, folglich muss es einen einigen Grund ausser und über der Welt haben. Dass den Weltprocess Zweckmässigkeit durchwalte, ist unleugbar; denn steht die Zweckmässigkeit des Organismus des Menschen fest, so beweist diess, dass das Weltall zweckmässig geordnet sein muss, weil die Zweckmässigkeit eines Theils der Welt nicht gedacht werden kann ohne die Zweckmässigkeit des Ganzen, welche sich im Grossen im Sonnensystem wie im kosmischen System überall zeigt. Folglich muss der einige Weltgrund, die einige Weltursache, geistig, und wenn geistig, selbstbewusst wollend, und wenn diess, persönlich sein. Das unbedingte Sittengesetz in unserem Innern beweist einen unbedingten Willensgesetzgeber, der nur derselbe unbedingte persönliche Gott sein kann. Die Uebel und Leiden der Welt sind theils nothwendige zur Entwickelung der zeitlichen Menschheit und zur Erhebung und schliesslich vollendenden Einigung mit Gott, theils menschheitlich und individuell verschuldete, die dennoch von Gott zu Mitteln der Förderung des Guten und zum Guten verwendet werden. Der Zustand der Welt, wie er jetzt ist, ist nicht der Urzustand der Welt, wie ihn Gott geschaffen hat, sondern durch geistige und physische Katastrophen alterirt, nicht aber bestimmt, so zu bleiben, sondern grösserer Vollkommenheit und zuletzt der Vollendung entgegenzugehen, wo die geringeren und schwereren Leiden überwunden sein werden.

2) Was man Lohn des Guten nennt, ist nur gesetzmässige Folge des Gutseins um seiner selbst willen.*) Was wäre das für eine Weltordnung, in welcher der Gute und der Böse, der Moralische und der Immoralische gleiche Folgewirkungen erführe, oder wenn der Gute Leiden und der Böse Wohlsein davon trüge? Was wäre das für ein Gott oder überhaupt für ein Weltprincip, der oder das keinen Unterschied kennen würde in seinem Wirken auf Gute und Böse? Oder bei welchem die geistigen Wesen nicht wissen dürften, dass guter Wille schliesslich allemal beseligende, böser Wille üble Wirkungen erfahren müsse, ohne durch dieses Wissen selbstsüchtig, also böse werden zu müssen?

3) Das Geschaffensein der Menschen hebt so wenig die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit auf, dass vielmehr nur geschaffene Wesen der Willensbestimmung nach frei und zurechnungsfähig sein können. Könnte einer Mehrheit von Wesen Aseïtät, Aus- und durch-sich-Sein, zukommen, was unmöglich ist, weil Aseïtät nur dem einzigen und einigen Absoluten zukommt und zukommen kann, so würde keines dieser Wesen einem andern und nicht einmal sich selbst verantwortlich sein können, sondern so, wie es wäre, so müsste es sein und könnte weder anders sein noch anders werden. Der Mensch kann nur, weil er dessen Geschöpf ist, Gott verantwortlich sein, der ihm mit dem Dasein und Leben geistige und leibliche Kräfte und Vermögen gegeben hat, die er nach göttlichem Vernunft- und Willensgesetz bethätigen soll, damit er in Harmonie und Gemeinschaft mit Gott trete, woraus ihm Beseligung entspringen soll. Wäre der Mensch nichts als Erscheinung eines Dings an sich, eines unbewussten Absoluten, gerade dann könnte er weder frei, noch verantwortlich sein. Der bei ungemessensten Schmähungen sich über die namhaftesten Philosophen hoch hinaus dünkende Schopenhauer zeigt hier nicht einmal soviel Verstand, einzusehen, dass etwas, was nichts weiter wäre als Erscheinung einer Wesenheit, darin aufginge, nur Erscheinung einer Wesenheit zu sein, unbedingt von dieser Wesenheit determinirt sein müsste, und dass ihm folglich als blosse Erscheinung keine Freiheit zukommen könnte. Will man dieser Einwendung durch die Hinweisung darauf entgegnen, dass Schopenhauer unsere

*) Schon der erste deutsche eigentliche Philosoph, Rhabanus Maurus, lehrt, dass das Gute um seiner selbst willen geübt werden solle. S. „Der Uebergang der Philosophie zu den Deutschen im VI. und XI. Jahrhundert", von Prof. Dr. Arthur Richter. Programm der Realschule I. Ordnung im Waisenhaus zu Halle für 1879—1880 (Halle 1880) S. 21—23.

Folgerung sehr wohl eingesehen habe und eben desswegen alles in Zeit und Raum Erscheinende der strengsten Nothwendigkeit unterworfen vorgestellt, die Freiheit des Willens aber in die intelligible Welt verlegt habe, jedem Individuellen ohne Ausnahme Aseïtät zuschreibend, so kommt man nur aus dem Regen in die Traufe. Denn nach der Voraussetzung des ἓν καὶ πᾶν, des Einen blinden Willens, der in der Unendlichkeit der Erscheinungen das Was, das Wesen aller derselben ist, kann es weder ausser ihm, noch in ihm andere Aseïtäten, also auch keine von ihm nicht determinirte Bestimmungen, keine Selbstbestimmungen geben, also auch keine Freiheit. Die angebliche intelligible Freiheit ist eine Erdichtung, liegt ausser der Consequenz des Systems, ja widerspricht ihm. Die ernstliche Annahme einer Vielheit, einer Unendlichkeit von Aseïtäten würde das Schopenhauer'sche System auseinander sprengen, seinen Monismus in Pluralismus verwandeln, in eine Art blinde Willensmonadologie überführen: etwa wie Bahnsen die Lehre Sch.'s umzustülpen versucht hat. Soll aber nach Sch. die Aseïtät aller (individuellen) Erscheinungen die Aseïtät des Einen blinden Willens sein, so kommt sie doch nur dem Einen blinden Willen, nicht aber den Erscheinungen als solchen zu.

Schopenhauer legte es mehr darauf an, durch Schönschreibung zu imponiren und zu überreden, als durch streng wissenschaftliche Methode und tiefe Begründung zu überzeugen. Hundertfach argumentirt und operirt er aus unbewiesenen Voraussetzungen, ja sein Atheismus ist pure Voraussetzung, die aus seinem pathologisch afficirten Gemüth hervorging. Er nahm Hauptlehren der Kant'schen Philosophie ohne Untersuchung an und baute modificirend und verändernd auf ihnen fort, Kant mit überschwänglichen Lobpreisungen über alle Philosophen erhöhend, weil er in ihm die Vorbereitung, den Weg zum Atheismus erblicken zu dürfen glaubte. Eine Prüfung seiner idealistischen Lehren mit verdünntem Realismus, wie seine angebliche Widerlegung aller theoretischen Beweise für das Dasein Gottes thut er oberflächlich ab, und seine Nachweisung, dass die Incompetenz der Vernunft in Sachen übersinnlicher Erkenntniss die Incompetenz der Verneinung und Leugnung des Uebersinnlichen einschliesse, dass also ebensowenig ein Beweis der Nichtexistenz Gottes und des Uebersinnlichen überhaupt als ein Beweis der Existenz Gottes möglich sei, wurde von Sch. willkürlich und unberechtigt so grell überschritten, dass er in seiner Kritik der Kant'schen Philosophie Kant nur die Miene machen lässt, als sei es ihm Ernst mit dem moralischen Glauben an Gott (Die Welt

als W. und Vorstellung I, 501, dritte Auflage), und in dem Abschnitt der Fragmente zur Geschichte der Philosophie: „Noch einige Erläuterungen zur Kant'schen Philosophie" äussert, dass Kant, nachdem er durch seine Kritik der spekulativen Theologie dieser den Todesstoss gegeben habe, genöthigt gewesen sei, den Eindruck davon durch ein Besänftigungsmittel, den moralischen Glauben, zu mildern, indem er bei den Klügeren auf das granum salis gerechnet habe.*) Sch. beschuldigt also Kant der feigen Heuchelei und würdigt seinen philosophischen Helden (der sich bis nahe zum indischen Atheismus erhoben habe) tief herab, indess er seine Nachfolger, Fichte, Schelling, Hegel, des Unsinns beschuldigt, obgleich er Gedanken der beiden ersten benutzte, wenn er sie auch erst recht, modificirend, in Atheismus eintauchte.**) Er war schon mit fixem und fertigem Atheismus an Kant herangetreten, den er bei indischen Buddhisten und französischen Materialisten aufgelesen hatte und begreift in dieser Voreingenommenheit nicht, dass Kant's Tendenz keineswegs auf Atheismus zielte, sondern sogar einen Damm gegen denselben aufwerfen und eine ethische Weltanschauung begründen wollte, die von aller dogmatischen Philosophie und Metaphysik unabhängig sein sollte.***) Ob er damit nicht gegen seinen Willen dem Pantheismus und Atheismus vorarbeitete, ist eine andere Frage. Wie Sch. Kant in der Hauptsache gar nicht verstanden und wie er ihn entstellt und verfälscht hat, tritt besonders klar in der ausgezeichneten Schrift: „Ueber Kant's Principien der Ethik und Sch.'s Beurtheilung derselben von Dr. Otto Lehmann" hervor. Schlagend ist hier das Missverstehen Kant's von Seite Sch.'s aufgedeckt, sowie der Unsinn, eine empirische, immanente Philosophie zu wollen, und doch transcendent, dogmatisch zu werden und auf empirischem Wege das Ding an sich, das Wesen der Dinge, aufdecken, erkennen zu wollen.

Hatte Schopenhauer in der dritten Auflage seiner Schrift: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde"

*) Schopenhauer's Werke V, 119—120.

**) Geschichte der neuern Philosophie von Windelband, II, 349 bis 350. Beiläufig bemerkt ist es schade, dass Windelband's Darstellung der Lehre Baader's so wenig von gründlichem Studium der Baader'schen Werke zeugt, als die meisten Darstellungen der andern Geschichtsschreiber der Philosophie.

***) Windelband's Gesch. der n. Phil. II, 92, 105. „Dasselbe Argument (Kant's), welches den wissenschaftlichen Beweis für die Existenz der Gottheit verbietet, schlägt auch jeden Versuch, diese Existenz zu leugnen oder zu widerlegen, nieder. Der Atheismus ist wissenschaftlich ebenso unmöglich, wie der Theismus."

es nicht an burlesken Ausfällen auf das Absolute und dessen Vertheidiger, vorzüglich auf Fichte, Schelling und Hegel, aber auch auf Herbart, sowie andererseits an enormen Lobpreisungen seiner Philosophie nicht fehlen lasseu, so liess er seiner oppositionellen Energie, wie er es wohl nannte, in Wahrheit seiner ungemessenen Schmähsucht, in seiner berüchtigten Abhandlung: „Ueber die Universitäts-Philosophie“, erst Recht die Zügel schiessen.

Zorn, ja Wuth Schopenhauer's gegen die „Universitäts-Philosophie“ wurzclten einerseits darin, dass der frakte und nackte Atheismus an den deutschen Universitäten nicht aufkommen konnte, wie denn auch der Schopenhauer's unter den deutschen Universitäts-Philosophen so gut wic keinen Anklang fand und gerade in ihren Kreisen den meisten Widerspruch erfuhr, andererseits in dem Umstand, dass mehrere Universitätslehrer der Philosophie, namentlich Fichte, Schelling und Hegel, durch Vorträge und Werke zu hohem Ansehen und zu einer weit um sich greifenden Wirksamkeit gelangt waren. Diess empörte das leidenschaftliche Gemüth des düsteren Mannes, der sich für das grösste aller philosophischen Genies und für den tiefsinnigsten und gehaltvollsten Philosophen hielt oder doch ausgab. Die Anpreisungen seiner Philosophie übersteigen ebenso alles Maass, wie seine Herabsetzungen und Schmähungen auch der namhaftesten Philosophen.

Seine Abhandlung: „Ueber die Universitäts-Philosophie“, ist keine wissenschaftliche Kritik, sondern eine Schmähschrift voller Sophismen, Entstellungen, untermengt mit einigen Halbwahrheiten und einigen wenigen haltbaren Gedanken. Gleich zu Anfang stellt Sch. einen falschen Gegensatz auf zwischen der Philosophie als Profession und der Philosophie als freier Wahrheitsforschung. Als ob die freie Wahrheitsforschung nicht die Aufgabe jedes Philosophirens wäre, in welcher Weise es sich immer kund geben mag, und als ob der zum Vortrag der Philosophie vom Staate angestellte Professor von seiner Regierung ein System der Philosophie oktroyirt erhielte oder beauftragt würde, in dieser oder jener Richtung zu philosophiren. Der Staat hat weder die Landesreligion, auch da, wo eine solche gesetzlich existirt, gemacht, noch hat er vorgeschrieben, dass die Philosophen mit der Landesreligion übereinstimmen müssten. Wenigstens zu den Zeiten Sch.'s kam unseres Wissens etwas dieser Art in den protestantischen Ländern nicht mehr vor. Professor Bachmann hat nach Sch. im Jahre 1840 in der Jenaer Literaturzeitung gesagt: „Leugnet eine Philosophie die Grundideen des Christen-

thums, so ist sie entweder falsch oder, wenn auch wahr, doch unbrauchbar.“ Dass dieser Ausspruch entsprungen sei aus einer Rücksicht auf Befehl oder Wunsch der Regierung, ist sicherlich falsch. Es entsprang vielmehr aus seiner aus seinen Untersuchungen hervorgegangenen Ueberzeugung. Hat Bachmann, der sonst ein sehr achtbarer Logiker war, das: „wenn auch wahr, doch unbrauchbar“ in vollem Ernste behauptet, so fällt es ihm allein zur Last, und Sch. konnte keinen zweiten Philosophen auftreiben, der dem Bachmann'schen Ausspruch zugestimmt hätte. Es ist daher weder die Logik eines grossen, noch eines kleinen Philosophen, sondern es ist Altweiberlogik, daraus, wie Sch. thut, zu folgern, „dass in der Universitätsphilosophie die Wahrheit nur eine secundäre Stelle einnimmt und, wenn es gefordert wird, aufstehn muss, um einer andern Eigenschaft Platz zu machen.“ Was würde Sch. dazu gesagt haben, wenn Jemand argumentirt hätte: Schopenhauer ist Atheist, also sind alle Philosophen Atheisten? Uebrigens fragt es sich, ob er nur wünschen konnte, dass dem so wäre. Denn dann wäre ihm der Stoff zum Schimpfen und Schmähen gar zu sehr eingeschränkt worden. Ein Philosoph, der sich zum Atheismus bekennt, soll alle Rechte eines Staatsbürgers geniessen, aber es soll ihm nicht eine Professur der Philosophie übertragen werden. Was aber Orthodoxie betrifft, so wird sie von keiner deutschen Regierung als Bedingung eines philosophischen Lehramtes aufgestellt, wie denn auch bei Lebzeiten Schopenhauer's kein Professor der Philosophie wegen Nichtorthodoxie seiner Stelle enthoben worden ist, obgleich es in protestantischen Ländern kaum einen einzigeu Philosophen gab, der orthodox zu nennen gewesen wäre. Die vielen Ausfälle gegen Fichte, Schelling und besonders gegen Hegel sind Schmähungen, aber nicht wissenschaftliche Kritik, wesshalb wir dieselben als unwürdig gar nicht in den Mund nehmen wollen. Sich selbst vergleicht Sch. mit dem redlichen Johannes (dem Täufer) aus der Wüste, der eines schlechten Empfanges gewärtig sein müsse bei „jenen zu Staatszwecken gedungenen Geschäftsmännern der Katheder, die mit Weib und Kind von der Philosophie zu leben haben, deren Loosung daher ist: primum vivere, deinde philosophari, die demgemäss den Markt in Besitz genommen und schon dafür gesorgt haben, dass hier nichts gelte, als was sie gelten lassen“ etc. Als ob das primum vivere nicht für Jeden eine Zwangslage wäre, welcher auch Schopenhauer unterworfen war, nur dass er das nichtverdiente Glück hatte, durch eine väterliche bedeutende Erbschaft, die er mit grosser Zähigkeit festzuhalten

und sogar weit über den Bedarf hinaus zu vermehren wusste, ohne Anstellung und Besoldung, sogar, wenn er wollte, ohne Schriftstellerhonorar, leben, studiren, philosophiren und schriftstellern konnte.

Welchen Grund hat er, auf dieses zugefallene Glück stolz zu sein? Er hätte Gott dafür danken und seine grossen Geistesgaben dazu verwenden sollen, eine Philosophie zu schaffen, welche die Menschheit erleuchten, bessern, erheben und vollkommener machen und der Vollkommenheit entgegenführen konnte. Statt dessen hat er den Pessimismus und Fatalismus gelehrt. Statt einen Fichte z. B. hoch zu ehren, dass er aus tiefster Armuth durch Entsagung und Beschränkung, durch ungewöhnliche Thatkraft und Geistesstärke sich emporgerungen, in der Philosophie Grosses und Bedeutendes geleistet hat, wenn auch mit schweren Irrthümern vergesellschaftet, würdigt er ihn herab zu einem um des Geldes willen Philosophirenden und einem aus weltlichen Rücksichten zum Gottesglauben Bekehrten und verleumdet die sämmtlichen deutschen Universitätsprofessoren der Philosophie als feile Augendiener der Regierungen. Seine Behauptung, dass von jeher sehr wenige Philosophen Professoren der Philosophie geworden seien, und verhältnissmässig noch wenigere Professoren der Philosophie Philosophen, ist augenscheinlich falsch, da vielmehr bedeutende Philosophen, die nicht Professoren gewesen wären, nicht eben sehr zahlreich erscheinen und namentlich in Deutschland, welchem das Primat in der Philosophie auch vom Ausland zuerkannt worden ist, nur etwa nicht von den puren platten Empiristen, eine wahre Seltenheit sind.

Die Universitäten ohne Philosophen würden zu blossen Abrichtungsanstalten für den Staats- und Kirchendienst und zu blossen Fachschulen geworden sein, fast ohne Ideale und ohne rechte Erhebung des Geistes, sofern die Fachlehrer nicht selbst Philosophen geworden wären, was im besten Falle nur sporadisch zu erwarten gewesen wäre. Man denke sich sämmtliche Philosophen von den Universitäten seit Jahrhunderten hinweg und frage sich, welche Kräfte bedeutende philosophische Leistungen hätten hervorbringen sollen und können, da schwerlich Lebensstellungen bedeutender philosophischer Talente wie bei Leibniz, in anderer Weise bei Schopenhauer, sich in grösserer Zahl eingestellt haben würden. Einen grossen Theil wenigstens seiner philosophischen Bildung verdankt Schopenhauer deutschen Universitäten und ihren Professoren der Philosophie. Dass Sch. sehr gern eine Professur der Philosophie an einer deutschen Universität übernommen haben

würde, beweist sein Auftreten als Privatdocent zu Berlin im Jahre 1820. Er gab diese Stellung nur auf, weil er keinen Anklang bei der akademischen Jugend fand und gegen Hegel nicht aufkommen konnte, obgleich Niemand glauben wird, dass er, der als Schriftsteller sich auszeichnete, nicht eines guten und besseren Vortrags als Hegel mächtig war. Die Ursache des Nichterfolgs seiner akademischen Vorträge kann nur darin gelegen haben, dass die damals für das Ideale gestimmte akademische Jugend seinen Pessimismus, Fatalismus, Nihilismus durchschaute und sich abgestossen fühlte — dieselbe Ursache, welche die Schopenhauer'sche Philosophie, nachdem für sie vom Londoner Athenaeum und dem rührigen und gewandten „Apostel" Frauenstädt her Lärm geschlagen war, zu einer formell glänzenden, inhaltlich grundverkehrten Episode der deutschen Philosophie „stämpelt".

Nachdem Sch. die deutschen Universitäts-Philosophen (andere gab es nur sehr wenige, unter ihnen ein Ludwig Feuerbach, der damit endete: der Mensch ist, was er isst, und: meine Philosophie ist keine Philosophie) ungebührlich, weil sie Besoldungen und Vorlesungshonorare bezogen, mit den Sophisten der Griechen, die gegen Geld Alles zu beweisen vorgaben, das Ja und das Nein, wenn nicht zugleich, doch dicht hintereinander, auf eine und dieselbe Linie gestellt hatte, das Unsinnige verlangend, dass nur materiell unabhängig Gestellte und zwar nur Genies philosophiren sollten, die blossen Talente dagegen das vorhandene, einstweilen als wahr geltende Wissen ihres Faches an die heranwachsende Generation weiter geben sollten, ohne uns auch nur zu sagen, von wem denn die Unterscheidung des Genies vom Talent und dieses von der „Fabrikwaare" der Menschheit ausgehen sollte, fällt er mit Ausnahme Kant's gerade über die ausgezeichnetsten Philosophen en masse her und häuft die krassesten Beschuldigungen über ihre Häupter, ohne im Mindesten zu bedenken, dass solche Massenverurtheilung nicht den geringsten wissenschaftlichen Werth haben kann, da jeder Philosoph, und besonders jeder anerkannt über viele andere hervorragende Denker, für sich selbst steht und für sich selbst der Kritik zu unterstellen ist, wenn eine wirklich belehrende und gerechte Würdigung herauskommen soll. In Wahrheit sind für das Gedeihen und den Fortschritt der Wissenschaft überhaupt und der Philosophie insbesondere Genies und Talente gleich nothwendig, und es wäre weder möglich noch wünschenswerth, dass sich nur lauter Genies oder nur lauter Talente der Philosophie widmeten. Durch die Genies werden neue, nicht selten epochemachende Gedanken in die Welt

gesetzt, die Talente erst pflegen sie zum Gemeingut der Nation, oder auch der Menschheit zu machen. Die Genies sind bei ihren originellen Gedanken selten frei von Auswüchsen, Ausschreitungen, kühnen Uebereilungen. Die Talente sind ihre Correktur, indem sie mit kritischem Scharfsinn das Wahre vom Irrigen scheiden. Diess im Grossen und Ganzen, wobei natürlich im Einzelnen Irrungen, welche die Nachfolger zu tilgen haben, mit unterlaufen können, und zwar von beiden Seiten. Die Berufung auf Lösung der schwersten Probleme erstrebende, ausserordentlich begabte Geister, die ihre eigene Person über die Liebe zur Wahrheit vergessen und von der „Leidenschaft“ des Strebens nach Licht mitunter bis in den Kerker, ja aufs Schaffot getrieben wurden, steht Schopenhauer nicht gut zu Gesicht. Denn er ist durch ererbtes Vermögen und Weltklugheit bei aller ungemessenen Schmähsucht in einer Zeit grosser Duldung, die mehr durch die Talente, als durch die Genies herbeigeführt worden sein möchte, nicht in die Lage versetzt worden, die Probe unbedingter Ueberzeugungstreue — Ueberzeugung und Wahrheit treffen nicht immer zusammen — zu bestehen. Dass er sie wie ein Sokrates, Jordano Bruno, Spinoza bestanden haben würde, können nicht einmal seine halben Anhänger — ganze dürften keine vorhanden sein — glauben, nach dem, was einige pragmatische Jünger von ihm zur öffentlichen Schau ausgestellt haben. Weil er sich einer genialen Begabung gewiss ist, betet er die Gedanken seines Kopfes, die schon im 30. Lebensjahr fix und fertig waren, als untrügliche Offenbarungen der Menschheitsvernunft an — denn den Ausdruck Weltgeist gebraucht er wohl einmal, nur dass er keinen Sinn in seinem im Kern realistischen Blindheitssystem hat, — und rechnet sich daher ausdrücklich zu den „geistigen Riesen, deren Schultern allein fähig seien, die riesig schweren Lasten der Probleme zu tragen und zu wälzen.“ Wenn er dann — entgegen denen, welche die Sache leicht nähmen oder bombastisch verdunkelten, — von dem wahren und furchtbaren Ernst spricht, mit welchem das Problem des Daseins den Denker ergreife und sein Innerstes erschüttere, so sollten wir meinen, dass der Ernst derjenigen Forscher noch viel grösser gewesen sein müsse, welche mit dem Gedanken der Möglichkeit oder vollends der schauderhaften Wirklichkeit und Nothwendigkeit ewiger Verdammniss der geistig Nichtwiedergeborenen zu ringen hatten.

Wäre keine andere Wahl gestattet, als zwischen der Lehre ewiger Verdammniss und dem buddhistisch-schopenhauer'schen Nirvana, so würde die letztere Lehre noch immer den Vorzug

verdienen und den Sieg erringen; an sich selbst aber ist die buddhistisch-schopenhauer'sche Lehre eine logisch, metaphysisch und ethisch erbärmliche Lösung des Weltproblems, schon weil sie keine andere Rettung und Erlösung aus den Banden der Uebel, des Schmerzes, des Jammers und Elends kennt, als die Flucht aus dem Dasein, die Vernichtung, wie nach dem humoristischen Volkslied der Doktor Eisenbart seine Patienten zu todt curirte, um sie in alle Ewigkeit von ihren Krankheitsschmerzen zu befreien. Wenn Sch. also gegen die namhaftesten Philosophen mit dem Vorwurfe dürftiger, gemeiner, platter und roher Ansichten um sich wirft, so entgeht er der Anklage der Plattheit nur durch die Scheintiefe falsch mystischer Einmengungen in seinen Naturalismus, wie die extreme Ascetik zur Aushungerung und schliesslichen Verduftung und Vernichtung des Willens, des Sündenbocks aller Uebel. Nicht der Stärke und Milde, Erhabenheit und Sanftmuth vereinende Jesus Christus, der keine extreme Ascetik begünstigte und keine gesunde Lebensfreude verkümmern wollte, und der die Vollendung im Jenseits als erreichbar hinstellte, ist Schopenhauer's ethisches Ideal, sondern die ekstatischen indischen Büsser und diejenigen christlichen Heiliggesprochenen sind es, die in ihren unnatürlichen, nicht übernatürlichen, Kasteiungen die Säulenheiligen als ihre nächsten Verwandten begrüssen müssten. Er, der die für Andere Denkenden und die für sich Denkenden unterschied und sich zu den Letzteren rechnete, dachte in diesem Punkte so wenig für sich, sondern für die Andern, dass er wohl unter allen Philosophen am Wenigsten im Leben seinen eigenen Lehren folgte. Und mit dieser Verquickung, diesem Mischmasch subjektiver Idealistik und objektiver Realistik müsste er sich bewusst sein, die Quelle der Uebel nicht verstopft, nicht aus der Welt gebracht zu haben, weil nach ihm der „blinde Wille" wie anfangslos, so auch endlos sich in Erscheinungen, und damit in egoistischen Willen, und damit in unausweichliche Leiden, Schmerzen und Qualen stürzen, und also Entstehen und Vergehen, Eintreten in Leiden und Austreten aus ihnen, ins Endlose fortgehen muss. Obgleich er also selber den unvertilgbaren Widerspruch in alle Dinge legt, denn sein Ding an sich widerspricht seinen Erscheinungen, und diese, wie sie sich unter sich widersprechen, widersprechen ebenso seinem Ding an sich, so ereifert er sich doch gegen jene pantheistischen Lehren, nach welchen der Widerspruch in allen Grundbegriffen stecken soll etc. Seine Lehre soll gegenüber dem Platten, Rohen, Gemeinen, Absurden des Pantheismus Fichte's, Schelling's, Hegel's, Schleiermacher's etc.

sich als das Aechte, Grosse, Tiefgedachte darstellen, während sie doch nur eine Variation des Pantheismus, eine nur realistischer ausgesponnene Form des Pantheismus ist, die nur nicht Pantheismus getauft sein will, weil der Name noch an den verhassten, obgleich da und dort denkbarer Weise statthaften Theismus erinnert.

Die Fehler und Mängel der genannten deutschen Philosophen werden von Sch. in Bausch und Bogen parteiisch und missgünstig beurtheilt. Wenn von ihm Platon, Aristoteles, Cartesius, Hume, Malebranche, Locke, Spinoza, Kant als über sie eminent erhaben gegenüber gestellt werden in Rücksicht des Gedankenreichthums und der Schönheit der Darstellung, so ist dieser Ausspruch viel zu allgemein und tendenziös, auf die eigene Herrlichkeit berechnet, gehalten, als dass er ins Gewicht fallen könnte. Die angegriffenen Philosophen werden, trotz Schopenhauer und sogar trotz ihrer erheblichen Irrthümer neben genialen bahnbrechenden Ideen, immer zu den Grossen in der Geschichte der Philosophie gezählt werden. Wenn nun vollends Sch. sich dazu versteigt, auszurufen, man solle sich darüber nicht täuschen, dass zu allen Zeiten auf dem ganzen Erdenrunde und in allen Verhältnissen eine von der Natur selbst angezettelte Verschwörung aller mittelmässigen, schlechten und dummen Köpfe gegen Geist und Verstand existire, so muss man sich fragen, ob diess nicht im Rausche — nach ihm der einzige glückliche Zustand des Menschen hienieden — geschrieben ist, oder ob nicht hier die Manie der Selbstüberschätzung und Ruhmsucht durchbricht, im wüthigen Grimme, dass seine eminente Ueberlegenheit über Alle nach so langem Zuwarten noch immer nicht von aller Welt anerkannt, verehrt und verkündigt werde (V, 178). Es geht ins Komische, wenn Sch., der stets Ingrimmige, sich auslässt: „Keine Güte, keine Milde kann sie mit der Ueberlegenheit der Geisteskraft aussöhnen. So ist es, steht nicht zu ändern, wird auch immer so bleiben. Und welche furchtbare Majorität hat sie dabei auf ihrer Seite! Diess ist ein Haupthinderniss der Fortschritte der Menschheit in jeder Art.“ Wie kommen Schopenhauer und Güte und Milde zusammen? Wie kann man sich so ereifern, für was es auch sei, wenn man glaubt, damit nichts bessern zu können? Wie kann man Hemmung des Fortschritts auch nur einräumen, geschweige beklagen, wenn man lehrt, dass die Welt überhaupt nicht fortschreite, sondern dass Alles anfangs-endlos sich im Kreise drehe und wie ein Tretrad niemals vom Flecke komme?

Nach dieser Expektoration geht es aufs Neue mit wahrer Wuth über Hegel her, auch über Fichte und Schelling, die hier

doch etwas gelinder getadelt werden, um mit um so mehr gehofftem Effekt Kant als den vielleicht originellsten Kopf, den jemals die „Natur“ hervorgebracht, zu preisen und als Staffel zur eigenen Verherrlichung zu verwenden in der überaus merkwürdigen und charakteristischen Erklärung: „In ihm und in seiner Weise zu denken, ist etwas, das mit gar nichts Anderem irgend verglichen werden kann: denn er besass einen Grad von klarer, ganz eigenthümlicher Besonnenheit, wie solche niemals einem andern Sterblichen zu Theil geworden ist. Man gelangt zum Mitgenuss derselben, wenn man, durch fleissiges und ernstliches Studium eingeweiht, es dahin bringt, dass man beim Lesen der eigentlich tiefsinnigen Kapitel der Kritik der reinen Vernunft, der Sache sich ganz hingebend, nunmehr wirklich mit Kant's Kopf denkt, wodurch man hoch über sich selbst hinausgehoben wird.“ Es wäre in der That kein geringer Gewinn gewesen, wenn Sch. vermocht hätte, mit Kant's Kopf zu denken, und wenn er über sich selbst hinausgehoben worden wäre. Allein in Wahrheit hat Sch. Kant's tiefste Tendenz, die ethische, gar nicht verstanden und ist tief unter ihn herabgesunken. Kant hätte, wenn er die Schopenhauerei erlebt hätte, gegen sie noch strengere und schärfere Verwahrung eingelegt, als er gegen Fichte eingelegt hat. Auch wir haben die Hegel'sche Philosophie einer nicht zustimmenden Kritik unterstellt, nicht weniger die Fichte'sche und Schelling'sche; aber die Bundesgenossenschaft Schopenhauer's gegen diese trotz Dem und Jenem hervorragenden Philosophen müssen wir ganz entschieden perhorresciren. Worauf diese unwissenschaftlichen Wüthereien gegen Hegel, dann gegen Fichte, Schelling und gelegentlich auch gegen Herbart und Schleiermacher hinauslaufen, enthüllt sich bald in der Hervorhebung seiner angeblichen Entdeckung der Aristokratie „der Natur“, welche seit 2000 Jahren nur Einen Kant und, wie er deutlich genug insinuirt, nur Einen noch grösseren Schopenhauer hervorgebracht haben. So lange das unübertroffene und wohl auch unübertreffliche Genie Schopenhauer noch nicht da war, hätten alle Philosophen Kant als dem derzeitigen Kaiser der Philosophie nachbeten (gewissermassen den Vasalleneid schwören) sollen, und seit der noch grössere Kaiser den Thron bestiegen hat, sollten sie von Rechtswegen diesem nachbeten. Denn „hat einmal die Natur in günstiger Laune, als seltenstes ihrer Erzeugnisse, einen wirklich über das gewöhnliche Maass hinaus begabten Geist aus ihren Händen hervorgehen lassen, hat das Schicksal, in milder Stimmung, seine Ausbildung gestattet, ja, haben seine Werke endlich „den Wider-

stand der stumpfen Welt besiegt“, und sind als Muster anerkannt und anempfohlen, da dauert es nicht lange, so kommen die Leute mit einem Erdenkloss ihres Gelichters herangeschleppt, um ihn daneben auf den Altar zu stellen; eben weil sie nicht begreifen, nicht ahnden, wie aristokratisch die Natur ist: sie ist es so sehr, dass auf 300 Millionen ihrer Fabrikwaare noch nicht Ein wahrhaft grosser Geist kommt; daher man alsdann diesen gründlich kennen lernen, seine Werke als eine Offenbarung (!) beachten, sie unermüdlich lesen und diurna nocturnaque manu abnutzen (!), dagegen aber sämmtliche Alltagsköpfe liegen lassen soll, als das, was sie sind, als etwas so Gemeines und Alltägliches, wie die Fliegen an der Wand.“

Wo hat sich ein Mann, so aller freien Forschung ins Angesicht schlagend, so absolutistisch und rasend hochmüthig und sich überhebend ausgesprochen? So geht aber diese tollhäuslerische Raserei Seitenlang fort und ergiesst sich in eine verstandlose Ueberflüssigkeitserklärung der Lehrstühle für Philosophie an den Universitäten, offenbar zur Strafe für seine Nichtanerkennung und förmliche Ablehnung des Schopenhauer'schen Atheismus, Determinismus, Fatalismus, Nihilismus und wohl nur für so lange, bis derselbe allseitig als die allein wahrhaft geniale, allein wahre und alleinseligmachende Philosophie anerkannt sein würde.

Er ermüdet nicht im Ausspeien von Verleumdungen der Universitäts-Philosophen, als ob es ihnen nicht um Erforschung der Wahrheit, sondern bloss um ihre Gehalte, ihre Honorare, ihre Ehrenauszeichnungen zu thun sei, denn es ist ihm ja sonnenklar, dass sie, wenn sie aufrichtig wären, in ganzen Haufen sich ihm zu Füssen werfen und seinen neubuddhistischen Atheismus anerkennen müssten, und das Verstehen und Nachbeten wäre ja nach ihm eins und dasselbe.

Anstatt so gelehrig, einsichtig, weise und folgsam zu sein, haben sie sich, poltert Sch., heut zu Tage die Aufgabe gestellt, der Kant'schen Philosophie und der Wahrheit zum Trotz, spekulative Theologie, rationale Psychologie, Freiheit des Willens etc. zu lehren, während doch nach ihm das Heil der Philosophie und der Welt nur im Atheismus, Determinismus, Fatalismus, Pessimismus, Nihilismus gefunden werden kann. Kaum hat Sch. diesen vermeintlich vernichtenden Trumpf ausgespielt, so fällt er aufs Neue und zum so und so vielsten Male schimpfend her über Fechner, Schelling (Hegel ist diesmal stillschweigend eingeschlossen; das Register seiner Schimpfereien gegen ihn scheint endlich erschöpft zu sein), Herbart, Fries (man sieht nicht, fehlt ihm der

Athem oder Raum, noch ein halbes oder ganzes Dutzend Anderen den fernhintreffenden Spiess durch das Gehirn zu jagen), die alle der zügellosesten Phantasterei und zugleich der Einschwärzung der Landesreligion als philosophischer Ergebnisse und noch obendrein des Hingebens an die Resultate „einer platten, rationalistischen, optimistischen, eigentlich bloss jüdischen Theologie“ beschuldigt werden. — Welche krasse Confusion in diesen leidenschaftlich zusammengerafften Beschuldigungen liegt, bedarf wohl keiner näheren Beleuchtung. Aber nicht überflüssig wird es sein, die Behauptung Schopenhauer's zu prüfen, dass die Kant'sche Philosophie alle Theologie aus der philosophischen Welt hinausgeschafft und den Atheismus unwiderleglich aufgepflanzt habe. Wollten wir, was wir nicht thun, einräumen, dass Kant's kritische Ungültigkeitserklärung der Beweise für das Dasein Gottes zu Recht bestünde, seine Kritik wirklich so zermalmend wäre, als Mendelsohn und seine Nachsprecher gemeint haben, so würde es doch eine leichtsinnige, ja frivole Verfälschung sein, daraus Atheismus Kant's folgern zu wollen. Denn abgesehen davon, dass Kant sagt, teleologische Betrachtungen vermehrten den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung, und der physikotheologische (teleologische) Beweis verdiene jederzeit mit Achtung genannt zu werden, daher es nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein würde, dem Ansehen desselben etwas entziehen zu wollen, soll nach ihm jede atheistische oder deistische oder anthropomorphistische Behauptung (als ungültig) hinweggeschafft werden, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft in Ansehung der Behauptung des Daseins Gottes vor Augen gelegt werde, nothwendig auch zureichen müssten, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen. Kant fährt in dieser Folge der Gedanken fort: „Denn wo will Jemand durch reine Spekulation der Vernunft die Einsicht hernehmen, dass es kein höchstes Wesen als Urgrund von allem gebe? Oder dass ihm keine von den Eigenschaften zukomme, welche wir ihren Folgen nach als analogisch mit den dynamischen Realitäten eines denkenden Wesens uns vorstellen? Oder dass sie in dem letzteren Falle auch allen Einschränkungen unterworfen sein müssten, welche die Sinnlichkeit den Intelligenzen, die wir durch Erfahrung kennen, unvermeidlich auferlegt? — Das höchste Wesen bleibt also für den bloss spekulativen Gebrauch der Vernunft ein blosses, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntniss schliesst und krönt, dessen objektive Realität auf diesem

Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann. Und wenn es eine Moraltheologie geben sollte (die Kant in der „Kr. der prakt. Vernunft“ wirklich statuirt, R.), die diesen Mangel ergänzen kann, so beweiset alsdann die vorher nur problematische transcendentale Theologie ihre Unentbehrlichkeit durch Bestimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Censur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft. Die Nothwendigkeit, die Unendlichkeit, die Einheit, das Dasein ausser der Welt (nicht als Weltseele), die Ewigkeit ohne Bedingungen der Zeit, die Allgegenwart ohne Bedingungen des Raumes, die Allmacht etc. sind lauter transcendentale Prädikate, und daher kann der vereinigte Begriff derselben, den eine jede Theologie so sehr nöthig hat, bloss aus transcendentalen gezogen werden.“*)

Ist es nicht perfid, ist es nicht infam zu nennen, wie Sch. thut, Kant über alles Maass zu preisen und zugleich ihm das Wort im Munde zu verdrehen, zu verfälschen und ihn zu einem Heuchler herabzuwürdigen? Enthüllt sich nicht das überschwengliche Lob, das von Sch. Kant gespendet wird, als ein nichtswürdiger Versuch, die Welt durch dreiste und überdreiste Versicherungen zu überreden, dass der grösste Philosoph im Herzen Atheist gewesen sei? Ueberdiess ist Kant's Kritik der Beweise für das Dasein Gottes keineswegs unanfechtbar und auch nicht unangefochten geblieben, wie man aus Hegel, Krause, G. Ritter, Ulrici, C. Biedermann, Harms**) und Anderen ersehen kann. Da nach Schopenhauer's Verfälschung Kant bewiesen haben soll, dass es einen Gott nicht gebe und nicht geben könne, während er anderwärts den Theismus doch nicht für absurd, also doch für eine mögliche Annahme erklärt, so eifert er besonders stark gegen die Statuirung eines Absoluten, ohne dessen Annahme ja auch von Gott nicht die Rede sein könnte, widerspricht sich aber selbst, indem er nur unter einem andern Namen, nämlich dem des Dings an sich, ein Absolutes einführt, nur dass dieses als ein blinder Wille sich sehr schlecht ausnimmt, nicht im Mindesten besser als das unpersönliche Absolute der Pantheisten, ja noch viel schlechter, da es ja als die Quelle alles Schlechten hingestellt wird, und fast nur des Schlechten, weil die gesammte Erscheinungswelt so schlecht sei, dass sie schon gar nicht bestehen könnte, wenn sie um ein Weniges noch schlechter wäre. Wahrhaft komisch wirkt dann

*) Kant's sämmtliche Werke von Hartenstein, III, 422—434.

**) Die Philosophie seit Kant von Fr. Harms, S. 210—220.

sein Ereifern über die „Kathederphilosophen", weil sie ihre Lehrbücher füllten mit Auseinandersetzungen des Verhältnisses Gottes zur Welt. Die Streitigkeiten über Transcendenz oder Immanenz Gottes bezüglich der Welt sind ihm im besten Falle hohler Wortkram. Natürlich, wenn Gott nicht ist, so bedarf es keiner Untersuchung seines Verhältnisses zur Welt. Wie kommt es aber, dass Sch. selbst nicht umhin kann, das Verhältniss des Dings an sich zu seinen Erscheinungen zu untersuchen? Ist denn sein Ding an sich etwas Anderes als das Absolute der gemeinen Pantheisten, nur unter einem andern Namen, und sind dessen Erscheinungen etwas Anderes, als was dem Pantheisten die Welt ist? Sucht er nicht das Verhältniss des Dings an sich zu den Erscheinungen und diese zu jenem zu bestimmen, und bringt er dabei etwas Klügeres, Weiseres heraus, als die Pantheisten, und nicht vielmehr noch etwas viel Schlechteres? Den gemeinen (persönlichkeitslosen) Pantheismus und den Persönlichkeits-Pantheismus wirft Sch. in einen Topf und verurtheilt in dem ersten im Wesentlichen dasselbe, was er selber lehrt, in dem zweiten etwas, was über seinem Geisteshorizont hinausliegt.

Er weiss nicht, dass Jacobi Spinoza nicht verstanden hat, wenn er ihm die Leugnung der Persönlichkeit Gottes zuschrieb, und damit Fichte, Schelling, Hegel etc. irregeleitet hat, Sch. nicht ausgenommen. Nach dem Vorgang mehrerer Anderer hat besonders prägnant Dr. Georg Busolt in seiner gekrönten Preisschrift: „Die Grundzüge der Erkenntniss-Theorie und Metaphysik Spinoza's" (1875) nachgewiesen, dass Spinoza die Persönlichkeit Gottes, wenn auch in einer schroff monistischen und starren Form, gelehrt hat. Wir stimmen Busolt bei, dass, wer wie Spinoza lehrt, dass in Gott ein Begriff seiner selbst sein müsse, die Persönlichkeit Gottes der Sache nach lehre, wenn er auch diesen Ausdruck nicht gebracht. Spinoza war also Persönlichkeits-Pantheist, und Leibniz war es auch, nur dass er die Persönlichkeit Gottes bestimmter, schärfer und tiefer hervorhob und die Welt emanationistisch-monadologisch erklärte, womit er einen grossen Schritt über Spinoza hinaus vollbrachte. Des Leibniz genialste Jünger: Lessing und Herder, bildeten den Persönlichkeits-Pantheismus weiter aus; nach der Auslegung des rechten Flügels der Hegelschen Schule huldigte auch Hegel demselben, und die zweite Philosophie Schelling's vertrat nur eine andere Form des Persönlichkeits-Pantheismus. Man darf wohl sagen, dass der grösste Theil der deutschen Philosophen sich in dieser Richtung bewegte und bewegt. Es war erkannt worden, dass der gemeine, die Per-

sönlichkeit und damit die Geistigkeit Gottes leugnende Pantheismus in seinen Consequenzen dem Naturalismus, wenn nicht dem Materialismus, verfallen und, in die Praxis eingeführt, alles ideale, ethische Leben zerstören müsse, und da man die Schöpfung aus Nichts für unmöglich anstatt für überbegreiflich erachtete, so fand man sich im Persönlichkeits-Pantheismus festgehalten, den man für den wahren philosophischen Theismus erklärte. Unter diesen die deutsche Philosophie herabzubringen und dem Naturalismus oder Materialismus zuzuführen, wird nicht gelingen, selbst wenn zehn Schopenhauer durch atheistisches Gebrüll die geduldigen Ohren der Deutschen erschüttern sollten.

Auf den letzten Blättern seiner berüchtigten Diatribe, die alles wissenschaftlichen Werthes entbehrt, kommt noch mancher Unsinn, wie die Beschränkung der Universitäts-Philosophen auf blosse formale Logik und pragmatische Geschichte der Philosophie ohne Kritik vor, den man getrost dem Urtheil der Verständigen anheimstellen kann. Wer sich von dem eigentlichst naturalistischen und fatalistischen Charakter der Schopenhauer'schen Philosophie unterrichten will, wenn er an dem Dargelegten noch nicht genug haben sollte, braucht bloss den Artikel: Charakter, in Frauenstädt's Schopenhauer-Lexikon (I, 100—106), nachzulesen, woraus wir nur den kurzen Passus herausheben wollen:

„Tugenden und Laster sind angeboren (Ethik, 53 ff.) Der ethische Unterschied der Charaktere ist angeboren und unvertilgbar. Dem Boshaften ist seine Bosheit so angeboren, wie der Schlange ihre Giftzähne und Giftblase; und so wenig, wie sie, kann er es ändern. (Ethik 249.) Die in den verschiedenen Menschen so höchst verschiedene Empfänglichkeit für die Motive des Eigennutzes, der Bosheit und des Mitleids, worauf der ganze moralische Werth des Menschen beruht, ist nicht etwas aus einem Andern Erklärliches, noch durch Belehrung zu Erlangendes und daher in der Zeit Entstehendes und Veränderliches, ja, vom Zufall Abhängiges, sondern angeboren unveränderlich und nicht weiter erklärlich. (Ethik 258.)“

Nach diesen Voraussetzungen musste also Sch. zu Berlin jene alte Frau, die ihn genirte, zur Treppe hinunterwerfen und dem berühmten und charaktervollen Philosophen Weisse, als er ihn besuchen wollte und zur Thüre hereintrat, zornig entgegenrufen: „Hinaus, hinaus, hinaus!“ von den andern seiner „nothwendigen“ Handlungsweisen etc. zu schweigen. Was H. Ulrici in der Vorrede zur dritten Auflage seines hervorragenden Werkes: „Gott und die Natur“, gegen den materialistischen — angeblich

monistischen — Determinismus sagte, lässt sich ebenso auf den Schopenhauer'schen Naturalismus anwenden. Die Hauptstelle lautet:

„Dieser blinden unverbrüchlichen Nothwendigkeit gegenüber kann von Wahrheit und Irrthum nicht mehr die Rede sein. Alle unsere Vorstellungen, Gedanken, Begriffe unterliegen ja nothwendig derselben Nothwendigkeit; sie haben mithin alle ohne Unterschied das gleiche Recht und die gleiche Gültigkeit; und so absurd es wäre, das eine Gehirn für ein wahres, ein anderes für ein falsches oder irriges zu erklären, so absurd ist es, von wahren oder falschen Gedanken zu sprechen. Nichts desto weniger will ja der Monismus die Welt zu der von ihm gepredigten Wahrheit bekehren und nimmt mithin unbesehens an, nicht nur, dass die Gedanken in wahre und falsche unterschieden seien, sondern auch, dass ein Gedanke den andern verdrängen, umwandeln, aufheben könne. Eben damit aber setzt er seine Nothwendigkeit mit sich selbst in vernichtenden Zwiespalt: diese angebliche Nothwendigkeit, die sich selbst bestreitet, indem sie ihre eigenen Erzeugnisse zurücknimmt, aufhebt und andere an deren Stelle setzt, ist nicht mehr Nothwendigkeit, sondern zugleich blinde Willkür, — der reine undenkbare Widerspruch."

Gen.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 03107 5784



